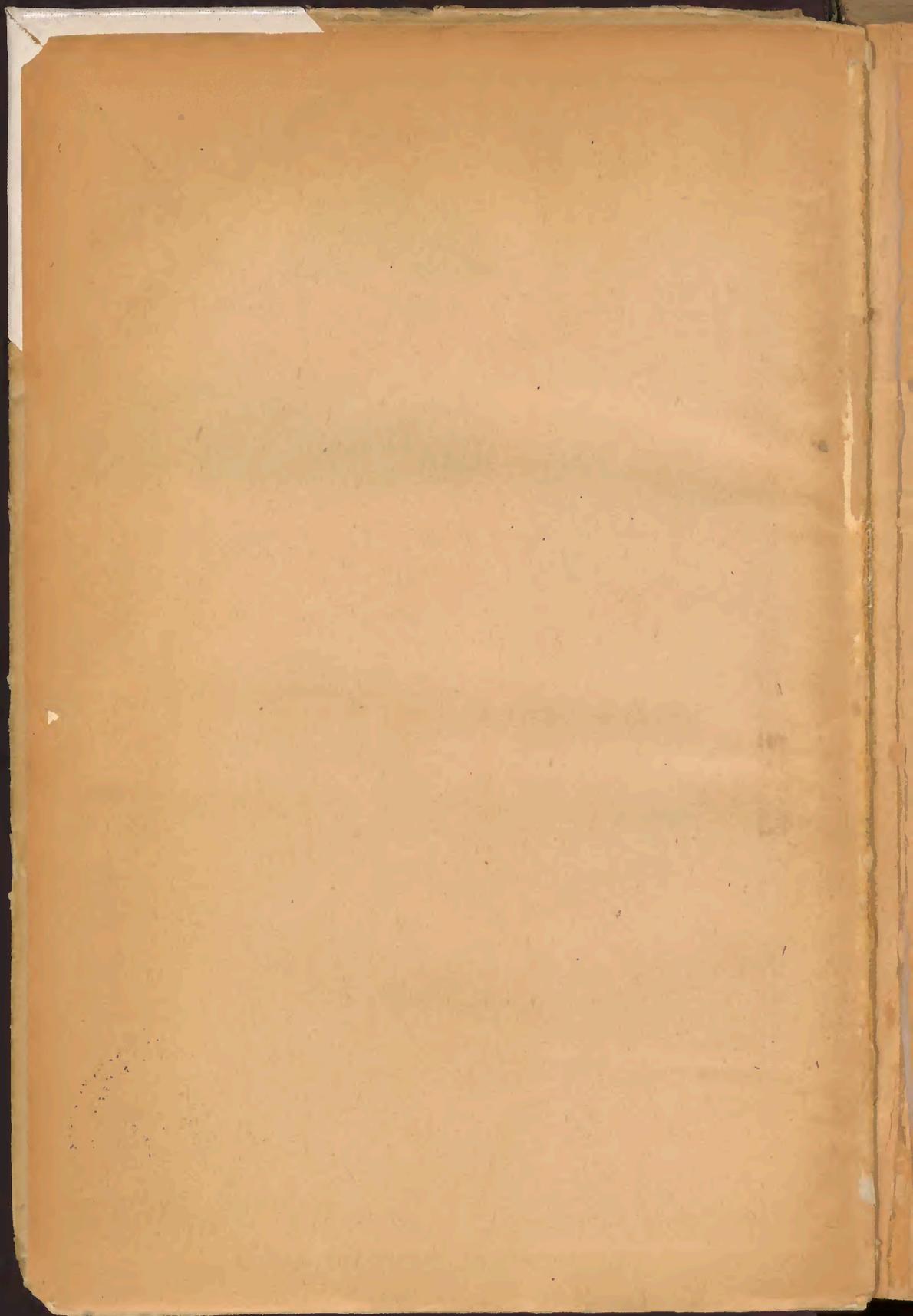


K A R L J A S P E R

NIETZSCHE

Einführung in das Verständnis
seines Philosophierens





I 510761

Nietzsche

Einführung in das Verständnis seines Philosophierens

Von

Karl Jaspers

Professor der Philosophie in Heidelberg

Zweite, unveränderte Auflage

UB Klagenfurt



+L19976401

K. Jaspers



Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

Berlin 1947



Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung, vorbehalten
Copyright 1947 by Walter de Gruyter & Co. vormals G. J. Göschen'sche
Verlagshandlung, J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung, Georg Reimer,
Karl J. Trübner, Veit & Comp., Berlin

Archiv-Nr. 13 21 47

Druck von Albert Limbach, Braunschweig
Gebunden in der Großbuchbinderei Walter Langelüddecke, Braunschweig
Printed in Germany

Dem Andenken meiner Mutter

H
H
d
S
h

Vorwort zur ersten Auflage

Nietzsche zu lesen gilt manchem als leicht; wo man ihn aufschlägt, kann man ihn unmittelbar verstehen; fast auf jeder Seite ist er interessant; seine Urteile faszinieren, seine Sprache berauscht; die kürzeste Lektüre belohnt. Jedoch entstehen schon Störungen, wenn man, stehenbleibend bei solchen Eindrücken, viel lesen will; die Begeisterung für den unmittelbar ansprechenden Nietzsche schlägt in Abneigung gegen ein scheinbar unverbindliches Vielerlei um; immer anderes bei ihm zu lesen wird unerträglich. So aber wird weder ein wahres Verständnis noch die rechte Schwierigkeit erreicht.

Man muß aus bloßer Nietzsche-Lektüre zum Nietzsche-Studium kommen, dieses verstanden als Aneignung im Umgang mit dem Ganzen von Denkerfahrungen, das Nietzsche in unserem Zeitalter war: ein Schicksal des Menschseins selbst, das an die Grenzen und Ursprünge drängte.

Jeder Philosoph von Rang verlangt ein ihm angemessenes Studium. In diesem erst kann das innere Tun erwachsen, das das Wesen des rechten Verstehens ist. Schriften über einen Philosophen haben den Sinn, dies innere Tun zu fördern; sie sollen den Leser — entgegen der oberflächlichen Berührung, dem willkürlichen Herausgreifen im unmittelbaren Mißverstehen, dem passiven Genuß schöner Worte — zu wirklichem Eingehen bringen. Die Sache dieses Philosophen soll so klar wie möglich herauspringen, und zwar so, daß im Mitgehen mit den Gedanken selbst erfahren wird, worum es sich handelt.

Heidelberg, Dezember 1935.

Karl Jaspers

Vorwort zur zweiten Auflage

Diese Auflage ist ein unveränderter Abdruck der ersten.

Das Buch ist ein Versuch, den Gehalt der Philosophie Nietzsches herauszuarbeiten gegen den Strom des Mißverstehens seitens der bisher ihn aufnehmenden Generationen und gegen die Ableitungen in den eigenen Notizen des sich dem Wahnsinn nähernden Mannes. Der Schein soll verschwinden zugunsten des prophetischen Ernsts des bisher vielleicht letzten großen Philosophen.

Vorwort

Mein Buch möchte eine Interpretation sein, die unabhängig vom Augenblick ihrer Entstehung sachlich gültig ist. Aber in jenem Augenblick von 1934 und 1935 wollte das Buch zugleich gegen die Nationalsozialisten die Denkwelt dessen aufrufen, den sie zu ihrem Philosophen erklärt hatten. Es ist aus Vorlesungen hervorgegangen, in denen manche Hörer verstanden, wenn ich Nietzsche zitierte: „Wir sind Emigranten...“, ein Zitat, das ich im Buch ebenso wie seine liebenden Sätze über die Juden wegließ. Alle diese Zitate füge ich jetzt nicht nach, da sie für das, was das Buch will, unwesentlich sind. Das Buch soll auch dokumentarisch so bleiben, wie es war.

Ein Kapitel war vorgesehen, in dem durch Sammlung von Zitaten das Irren Nietzsches in naturalistischen und extremistischen Wendungen belegt wurde. Das ergab ein vernichtendes Bild. Aus Achtung vor Nietzsche habe ich es weggelassen. Wer Nietzsche versteht, wie es dieses Buch lehren möchte, für den verschwinden jene Ableitungen in nichts. Wer jene Stellen ernst nimmt, auf sie den Finger legt oder sich gar von ihnen fangen und führen läßt, der besitzt nicht die Reife und das Recht zur Nietzsche-Lektüre. Denn der Gehalt dieses Lebens und Denkens ist so großartig, daß, wer an ihm Teil gewinnt, geschützt ist gegen die Irrungen, denen Nietzsche für Augenblicke verfallen ist, und die sogar den Unmenschlichkeiten der Nationalsozialisten phraselogisches Material liefern konnten. Da Nietzsche in der Tat nicht der Philosoph des Nationalsozialismus werden konnte, wurde er von diesen in der Folge stillschweigend fallengelassen.

Mein Buch ist einheitlich entworfen. Wohl läßt sich auf den Wegen seines Sinns Erweiterung und Bereicherung gewinnen. Doch wäre damit die Gefahr verbunden, daß das schon umfangreiche Werk seine Form verlöre. Ein neues ergänzendes oder ein das Ganze aus dem Ganzen noch einmal ursprünglich entwerfendes Buch wäre besser als eine Veränderung des alten.

Heidelberg, Februar 1946.

Karl Jaspers

Inhaltsübersicht

	Seite
Einleitung	9
Das Verständniß des Werkes	12
Abhängigkeit des Verständnisses vom Wesen des Verstehenden	25
Erstes Buch: Nietzsches Leben	32
Übersichten	32
Der Gang der Entwicklung	42
Freunde und Einsamkeit	58
Krankheit	91
Das Ende	117
Zweites Buch: Nietzsches Grundgedanken	119
Erstes Kapitel: Der Mensch	123
Einleitung: Ungenügen am Menschen	123
Das Dasein des Menschen	126
Der Mensch, der sich selbst hervorbringt (die Moral)	136
Nietzsches vorantreibendes Bild vom Menschen	161
Zweites Kapitel: Wahrheit	170
Wissenschaftliche und philosophische Wahrheit	171
Die auslegende Theorie: Wahrheit und Leben	184
Die Leidenschaft grenzenlosen Wahrheitswillens	201
Die Auflösung der Vernunft	213
Wahrheit im transzendierenden Durchbruch	222
Drittes Kapitel: Geschichte und gegenwärtiges Zeitalter	235
Gestalten, in denen Nietzsche die Geschichte anschaut	236
Die Lebensbedeutung des historischen Bewußtseins	240
Das gegenwärtige Zeitalter	245
Viertes Kapitel: Große Politik	254
Einleitung: Sinn der großen Politik	254
Nietzsches Anschauung der politischen Wirklichkeit	258
Visionen möglicher Zukunft	266
Die Aufgabe der großen Politik	276
Große Politik und Philosophie	285

	Seite
Fünftes Kapitel: Weltauslegung	290
Die Welt ist Ausgelegtsein	291
Nietzsches neue Auslegung (der Wille zur Macht)	297
Die Welt als reine Immanenz	318
Sechstes Kapitel: Grenzen und Ursprünge	331
Einleitung: Die Grundfrage (Theodizee)	331
Das Sein aus dem Ursprung der „Zustände“ (Vornehmheit, heroisches Dasein, dionysische Seele)	337
Das Ja im Erdenken des Seins (Werden, ewige Wiederkehr, amor fati)	346
Nietzsches Mythik	367
 Drittes Buch: 	
Die Denkweise Nietzsches im Ganzen seiner Existenz	375
Erstes Kapitel: Wie Nietzsche sein Denken und sich selbst versteht	376
Leben und Erkennen	381
Bewußtsein der logischen Denkform	390
Die Möglichkeit der Mitteilung	399
Was Nietzsche für sich ist	409
Zweites Kapitel: Wie Nietzsche von uns verstanden wird	413
Wege der Nietzsche-Kritik	414
Der Wille zur reinen Diesseitigkeit	426
Das neue Philosophieren	440
Die Aneignung Nietzsches	449
 Zeittafel	 461
Tafel der Entstehungszeiten der Werke	462
Bibliographie	463
Die Werke Nietzsches. — Die Briefe. — Editorische Wünschbarkeiten. — Schriften über Nietzsche	
Register	469

Einleitung

Seite

Das Verständnis des Werkes	12
Die typischen Methoden der Nietzsche-Deutung. — Wie Nietzsche zu lesen ist. — Grundsätze der Interpretation. — Die Darstellung und unsere drei Haupt- teile. — Methode der Darstellung.	
Abhängigkeit des Verständnisses vom Wesen des Verstehenden	25
Philosophische Wahrheit. — Forderung an das Wesen des Verstehenden. — Gefahr und Zögern in der Mitteilung eigentlicher Wahrheit. — Nietzsche will keine Gläubigen. — Was Nietzsche in seiner Mitteilung will. — Hat Nietzsche Leser in seinem Sinne gefunden?	

Abhandlungen, eine Masse von Fragmenten, Briefe, Dichtungen, — dies alles zum Teil in abgeschlossenen literarischen Gebilden, zum Teil als ein gewaltiger Nachlaß, aufgehäuft in zwei Jahrzehnten, das ist die Form, in der Nietzsches Denken uns zugänglich ist.

Sein Denken ist weder aphoristisch im Sinne der berühmten Aphoristiker, zu denen sich Nietzsche auch einmal und absichtlich gesellt, noch systematisch im Sinne der philosophischen Systeme, die als solche entworfen sind.

Gegen die Aphoristiker gehalten, ist er ein Ganzes: ein in Gedanken sich mitteilendes philosophisches Leben mit der Aktivität einer Aufgabe, ein Erfahren der Gedanken als schaffender Kräfte.

Gegen die Systematiker gehalten ist er nicht zum Erbauer eines logischen Denkganzen geworden: seine systematischen Werkpläne sind entweder Ordnungen für die Darstellung, die immer auch wieder anders möglich sind, oder sie sind Gebilde aus bestimmten Zielsetzungen einer vereinzeltten Forschungseinsicht oder einer damit beabsichtigten Wirkung seines Philosophierens.

Der Anblick von Nietzsches Werk ist im Gleichnis auszusprechen: Es ist, als ob eine Bergwand gesprengt sei; die Steine, bereits mehr oder weniger behauen, weisen auf ein Ganzes. Aber das Bauwerk, um dessen willen gesprengt schien, ist nicht errichtet. Daß das Werk wie ein Trümmerhaufen daliegt, scheint seinen Geist doch nicht unsichtbar zu lassen für den, der einmal auf den Weg der Bauensmöglichkeiten gekommen ist; ihm fügen sich manche Bruchstücke zusammen. Doch nicht eindeutig: viele Werkstücke sind in

zahlreichen, nur leicht abgewandelten Wiederholungen da, andere erweisen sich als einmalige, kostbare Formen, als wenn sie irgendwo einen Eckstein hätten abgeben oder einen Bogen schließen sollen. Man erkennt sie nur bei sorgfältigem Vergleichen unter der Idee des Bauganzen. Dieses aber ist wieder nicht mit Gewißheit ein Einziges: es scheinen sich mehrere Baumöglichkeiten zu durchkreuzen; man zweifelt manchmal, ob ein Stück in der Form verfehlt wurde oder einer anderen Bauidee gehorcht.

Es scheint die Aufgabe zu sein, durch die Trümmer hindurch den Bau suchen zu sollen, wenn dieser auch niemandem als ein einziger und eindeutiger im fertigen Ganzen sich zeigen wird. Das Suchen dieses Verborgenen gelingt nur, wenn man sich verhält, als ob man den Bau selbst zu errichten hätte, der für Nietzsche, als er ihn errichten wollte, in Trümmer ging. Es kommt darauf an, nicht zerstreut zu werden durch die Zahllosigkeit der Trümmer, nicht dem Glanze des fast unübersehbaren Einzelnen zu verfallen, nicht nach Neigung und Zufall dies und jenes sich herauszugreifen, vielmehr Nietzsche durch Nietzsche selbst als Ganzes zu verstehen dadurch, daß man jedes Wort ernst nimmt, aber durch kein Wort, indem man es isoliert, sich den Blick verengen läßt. Es hieße aber auch Nietzsche Gewalt antun, wenn man ihm ein Ganzes wie eine archäologische Rekonstruktion unterschieben würde. Man muß bei Nietzsche mit den Erfahrungen der systematischen Möglichkeiten zugleich die ihres Zerbrechens machen. Dann erfährt man den starken Antrieb, den Nietzsche den Nachkommenden dadurch gibt, daß er ihnen kein Gehäuse zum Unterschlupf zeigt, sondern sie erweckt, den Weg zu gehen, d. h. Anteil zu gewinnen an dem durch ihn ermöglichten Aufschwung des Menschseins. Niemand wird das Eine in Nietzsche erblicken als nur der, der es selbst tut.

Der ungeheure Trümmerhaufen birgt das Rätsel der dunklen Tiefe von Nietzsches Sein und Denken. Es ist, als ob eine unbekannte Macht die Substanz gesprengt und zugleich den zertrümmerten Fels in einen Bau zu bannen versucht habe, aber ohne Möglichkeit des Gelingens, so daß nun Felstrümmer und Baustücke da liegen. Oder es ist, als ob eine Substanz aufgebrochen sei, die ihrer nicht mehr Herr werden konnte; als ob das ihr eigene Leben ständig auf ein Ganzes dränge, in dem nichts verloren und vergessen wäre, ohne jedoch je dieses Ganze zu sein oder zu erreichen. —

Sich die Auffassung durch Vereinfachung zu erleichtern, fragt man nach dem Hauptwerk, nach dem gegenseitigen Rang und Gewicht der Schriften. Der eine hält die Geburt der Tragödie für Nietzsches schönste Schrift, ein anderer legt das Hauptgewicht auf die glänzenden und klaren, vielseitigen und abgewogenen Aphorismenbücher von „Menschliches Allzumenschliches“ bis zur „Fröhlichen Wissenschaft“, der dritte sieht den Kern und Gipfel in Nietzsches letzter Philosophie; hier wiederum hält der eine für die Vollendung den Zarathustra, der andere die im Nachlaß sprechende Philosophie des Willens zur Macht; der eine bevorzugt überhaupt die von Nietzsche selbst veröffentlichten Schriften, der andere umgekehrt den Nachlaß als den Boden, aus dem die Veröffentlichungen nur einzelne für sich kaum zureichend verständliche Gewächse seien: entsprechend mißtraut der eine den unmittelbaren und von Nietzsche nicht kritisch nachgeprüften Aufzeichnungen des Nachlasses, die so wenig endgültig seien wie etwa die in der ganzen Haltung zu den ihm nächsten Personen sich so radikal widersprechenden Briefentwürfe, während der andere eher den auf Wirkung hin übersteigerten, schriftstellerisch entfalteten Wendungen der veröffentlichten Schriften mißtraut.

Alle haben gegeneinander, keiner hat für sich recht. Jede in diesen Wertungen ausgesprochene Verengung macht Nietzsche anscheinend eindeutiger; aber er ist als er selbst nur verständlich, wenn man alles zusammennimmt, um die ursprünglichen philosophischen Bewegungen seines Wesens in der Vielfachheit dieser Spiegelungen am Ende durch eigenes Denken wirklich zu erfassen.

Auch hat keine der Mitteilungsformen bei Nietzsche einen bevorzugten Charakter. Das Wesen seines Denkens kann nicht zu einer umgreifenden Form kommen, die die überlegene wäre, der sich alle anderen einordneten. Die Form der Abhandlungen, die, als Ganzes konzipiert, sich in ruhiger Ausführung entfalten, in klarem Gange voranschreiten, wird mit der letzten Unzeitgemäßen aufgegeben, kehrt aber wieder in der Genealogie der Moral und im Antichrist. Der Aphorismus beherrscht die Schriften der mittleren Zeit, wird aber bis zuletzt nicht preisgegeben und steht heimlich schon hinter den früheren Abhandlungen. Das fragmentarische, aus unversieglichem Reichtum immer Neues hervorbringende Denken, wie es im Nachlaß sichtbar ist, liegt allen Veröffentlichungen jener Zeit zugrunde. Die polemische Form beherrscht die ersten beiden Unzeitgemäßen und

die letzten Schriften, die versprechende, ein Ideal entwerfende Form die dritte und vierte Unzeitgemäße und den Zarathustra. Nietzsches Werk ist nirgends wahrhaft zentralisiert: es gibt kein Hauptwerk. Andererseits ist, was er wesentlich dachte, gerade auch im scheinbar Zufälligen und Beiläufigen sichtbar.

Das Verständnis des Werkes

Die typischen Methoden der Nietzsche-Deutung. — Die bisher literarisch ausgeführten Nietzsche-Deutungen haben zumeist einen Grundfehler: sie ordnen, wie selbstverständlich um die bestehenden Möglichkeiten des Daseins und des Menschen wissend, Nietzsche ein; dadurch subsumieren sie ihn als Ganzes. Verfehlt war vor allem die Bewunderung des Dichters und Schriftstellers, sofern sie um den Preis geschah, Nietzsche als Philosophen nicht ernst zu nehmen, verfehlt auch wieder, ihn als Philosophen zu nehmen wie einen der früheren Philosophen und an deren Maß zu messen. Eigentliche Deutung dagegen ist eindringend statt subsumierend; sie weiß nicht endgültig, sondern geht, um jeweils Ergriffenes wissend, fragend und antwortend voran. Damit beginnt sie einen Prozeß der Aneignung, dessen Bedingungen und Grenzen sie feststellt. Während jene falsche Deutung distanzierend sieht, das Gedeutete wie ein Fremdes stehen läßt und den täuschenden Genuß des Überblickens verschafft, ist diese wahre das Medium für die Möglichkeit des Selbstbetroffenseins.

Unter den irreführenden Deutungen sind folgende in ihrer Selbstbegrenzung berechtigten, in ihrer Verabsolutierung falschen Methoden häufig:

1. Es werden einzelne Lehren Nietzsches isoliert, systematisiert und als seine eigentliche Errungenschaft herausgestellt. So läßt sich der vereinigende Hauptgedanke des Systems im Willen zur Macht sehen, von dem her dann unvermeidlich ausgeschlossen werden die mystischen Aufschwünge Nietzsches und die Lehre von der ewigen Wiederkehr. Oder man sieht die Wahrheit in Nietzsches Konzeption des Lebens und in den Enthüllungen des sich maskierenden Machtwillens, der das Leben zerstört (und wundert sich dann, daß Nietzsche diesen Machtwillen für das Leben selbst hält, wodurch seine eigene Konzeption vernichtet werde). Oder man sieht die Wahrheit in Nietzsches universaler, entlarvender Psychologie und ver-

wirft jeden positiven Ansatz bei ihm. Auf jedem dieser Wege zeigt sich zwar ein Zusammenhang in Nietzsches Denken, aber nicht sein Denken selbst und im Ganzen.

2. Es wird die Persönlichkeit Nietzsches zum Bilde (zur Gestalt) und dadurch als ein ästhetisch zu schauendes in sich zusammenhängendes Ganzes eines vollendeten Schicksals unverbindlich gemacht. Der eine sieht die persönliche Subjektivität in ihrem Reiz, ein Geschick der genialen Seele in ihrer Vereinsamung. Der andere sieht in ihm ein objektives Schicksal: das, was aus einem wahren Menschen an der Wendung zweier Zeitalter werden muß, wo alles Bestehende schon hohl und das Kommende noch nicht wirklich sei; Nietzsche wird zur Krisis Europas, die sich in ihm zu menschlicher Gestalt verdichtet, welche wegen der Zeitsituation zerbrechen muß, während sie zugleich hellichtig sagt, was ist und werden kann. Der erste steigert zu psychologischer Interessantheit, der zweite weiß zu viel, als ob er wie ein Gott der Menschheitsgeschichte zuschauen und einen Standort erblicke, an dem er Nietzsche stehen sieht. Beide versäumen, wenn sie in ihrer Deutung Nietzsche selbst getroffen zu haben meinen, die wahre Betroffenheit durch Nietzsche unter dem Vorbau einer falschen Großartigkeit; daher bleibt ihnen der durch Nietzsche mögliche eigene Antrieb aus.

3. Es wird Nietzsches Gesamtwirklichkeit durch mythische Symbole erhellt, die ihm ewige Bedeutung und Tiefe des geschichtlichen Grundes geben. Etwas Eindringliches liegt etwa im Judasymbol für Nietzsches durchgehende dialektische Negativität, im Ritter zwischen Tod und Teufel für seine illusionslose Tapferkeit u. dgl. (vgl. Bertram). Aber sobald diese Symbole mehr sein wollen als ein schönes und sinnreiches Spiel, werden sie unredlich: sie vereinfachen, heben die Bewegung auf, machen Nietzsche zum starren Sein, lassen ihn einer erkannten allumfassenden Notwendigkeit unterworfen sein, statt ihm in seiner Wirklichkeit nachzugehen. Es ist zu sehen, wie Nietzsche selbst solcher Symbole sich als eines erhellenden Mittels bedient, aber nur als eines Mittels unter anderen.

4. Es werden Gedanken und Verhaltensweisen Nietzsches psychologisch erklärt. Aufzuzeigen, wie er dazu gekommen sei, soll über Wert und Wahrheit entscheiden. Diese Methode scheint durch Nietzsche selbst nahegelegt, wenn er die Einheit von Leben und Erkennen betont und die philosophischen Systeme als Personal-

akten ihrer Urheber aufgefaßt wissen will. Jedoch erklärt er: „Ich habe bei meinen Kritikern häufig den Eindruck von Kanaille gehabt. Nicht, was man sagt, sondern daß ich es sage, und inwiefern gerade ich dazu gekommen sein mag — das scheint ihr einziges Interesse . . . Man beurteilt mich, um nichts mit meinem Werk zu tun zu haben: man erklärt dessen Genesis, — damit gilt es als hinreichend für — *abgetan*“ (14, 360)¹). Das ist kein Widerspruch bei Nietzsche, sondern die Zurückweisung der Verwechslung von existenzzerhellendem, aus der Liebe kommendem Blick für die Substanz des Gedachten mit psychologischem Verstehen aus Beliebigkeiten ohne Blick für ein Sein. Denn Psychologie ist als solche noch nicht Existenzzerhellung. So versteht man Nietzsches Denken, ohne dadurch seinem Wesen näherzukommen, z. B. aus dem Ressentiment des kranken Professors (er sei der zarte Nervöse der die Bestie verherrlicht), oder aus dem Kampf um Macht und Geltung (woraus etwa seine Stellung gegen die Deutschen, gegen Bismarck, das Wirkenwollen durch Sensation, die laute Polemik hergeleitet werden). Diese Methode ist mehr herabsetzend als eigentlich verstehend: was sie ergreift, ist jedenfalls wenig relevant, entweder nichtig als Falschheit, oder, wenn selbst durch sie etwas bei Nietzsche verständlich wäre, ohne erhellende Kraft für das Wesen Nietzsches selbst. —

Es ist die Frage, ob eine Nietzsche-Deutung als Mittel der Aneignung möglich ist, die diese vier Wege nur negativ zur Herausarbeitung des eigentlichen Nietzsche benutzt. Sie würde gegenüber dem System einer Lehre, gegenüber der Gestalt einer Persönlichkeit, gegenüber einer mythischen Symbolik und einer psychologisch verstehenden Durchleuchtung den Blick frei halten, um mit der Substanz selbst in Berührung zu kommen, an ihr teilzunehmen und selbst wirklich zu werden. Statt mit einem von Nietzsche gedanklich, schriftstellerisch, biographisch Hervorgebrachten bloß zu hantieren, statt nur von ihm als einem Andern zu wissen, würde man selbst eintreten in die Bewegung des eigentlichen Nietzsche.

Diesen Ansatz echter Aneignung zu finden, ist die wahre Schwierigkeit. Für sie ist Nietzsche an dem Grunde, wo Ursprünge und Grenzen Sprache werden; Gedanke und Bild, dialektisches System

¹) Es wird zitiert mit Band- und Seitenangabe nach der im Auftrag der Schwester veranstalteten Groß- oder Kleinoktavausgabe, die unter sich übereinstimmen.

und Dichtung werden hier gleicherweise Ausdruck. Nietzsche wäre der Mensch, der, weil er sich im Ganzen wagte, sein Seinsergreifen und Selbstverständnis wahrhaft und wesentlich zur Mitteilung bringen konnte.

Wie Nietzsche zu lesen ist. — Während bei den meisten Philosophen zu befürchten ist, daß man Bücher über sie, statt sie selbst liest, besteht bei Nietzsche die Gefahr, weil er allzu leicht zugänglich scheint, ihn selbst schlecht zu lesen.

Gibt man etwa den Rat, man solle Nietzsche hier und dort aufschlagen, sich anregen lassen, ergreifen, was einem gerade Freude macht, so verfehlt man den Weg, der zu Nietzsche führt, durchaus: „Die schlechtesten Leser sind die, welche wie plündernde Soldaten verfahren: sie nehmen sich einiges, was sie brauchen können, heraus, beschmutzen und verwirren das übrige und lästern auf das Ganze“ (3, 75). „Ich hasse die lesenden Müßiggänger“ (6, 56).

Würde man dagegen meinen, man solle in Eile sehr vieles, alles lesen, um das Ganze zu haben, so irrt man wieder. Nietzsche ist „ein Lehrer des langsamen Lesens. Jetzt gehört es zu meinem Geschmack . . . nichts mehr zu schreiben, womit nicht jede Art Mensch, die ‚Eile hat‘, zur Verzweiflung gebracht wird —“. Nietzsche rühmt die Philologie: „sie lehrt gut lesen, das heißt langsam, tief, rück- und vorsichtig, mit Hintergedanken, mit offen gelassenen Türen, mit zarten Fingern und Augen lesen“ (4, 9—10).

Der Leser würde aber nicht genug tun, diese „Goldschmiedekunst und Kennerschaft des Wortes“ zu üben, sondern er soll durch Wort, Satz, Behauptung hindurch auf den Ursprungszustand der Gedanken kommen, um der eigentlichen Antriebe teilhaft zu werden. Nietzsche schreibt einmal an Gast nach Venedig: „Wenn das Exemplar der ‚Morgenröte‘ in Ihre Hände kommt, so erweisen Sie mir noch eine Ehre: gehen Sie mit demselben auf einen Tag nach dem Lido, lesen Sie es als Ganzes und versuchen Sie ein Ganzes für sich daraus zu machen — nämlich einen leidenschaftlichen Zustand“ (an Gast 23. 6. 81).

Nimmt man solche Äußerungen zusammen, deren jede trotz scheinbaren Widersprechens wahr ist, so wird erst die Schwierigkeit des Lesens offenbar. Das Nietzsche-Studium wird nur sinnvoll möglich, wenn irgendwann jene Berührung mit dem Ursprung eingetreten ist; jener von Nietzsche geforderte „leidenschaftliche Zustand“ ist nicht

Ziel, sondern Quelle. Nun beginnt erst die vom Leser zu leistende Arbeit. Für diese lassen sich einige Mittel angeben:

Grundsätze der Interpretation. — Wenn das Denken eines Autors unbedingtes Gewicht gewonnen hat, ist es nicht erlaubt, nach der eigenen Meinung sich etwas herauszugreifen und das andere liegen zu lassen, vielmehr ist jedes Wort ernst zu nehmen. Trotzdem sind die Äußerungen nicht alle von gleichem Wert. Sie stehen in einer Rangordnung zueinander, die aber nicht nach einem vorgefaßten Maßstab zu finden ist, sondern aus dem nie erreichten Ganzen dieses Denkens sich ergibt.

Die Interpretation selbst geschieht durch Beziehung zentraler Sätze aufeinander. Dadurch bildet sich ein universal orientierender Kern, der sich im Fortgang der Interpretation bestätigt oder verwandelt, jederzeit aber die Lektüre lenkt zu entschiedener und wesentlicher Auffassung durch die schon mitgebrachten Fragen. Dies gilt von Nietzsche in noch höherem Maße als von irgendeinem Philosophen, einmal wegen dessen zertrümmerter Werkform, und dann vor allem wegen der zwischen scheinbar absolut Positivem und absolut Negativem sich bewegenden Indirektheit jedes einzelnen Gedankens Nietzsches.

Um Nietzsche recht zu verstehen, bedarf es des Gegenteils dessen, wozu die Lektüre seiner Schriften unmittelbar zu verführen scheint: nicht die Hinnahme entschiedener Behauptungen als letzter Wahrheit, an der nicht zu rütteln ist, führt zu ihm, sondern der lange Atem, in dem man weiter fragt, Anderes und Entgegengesetztes hört, die Spannung der Möglichkeiten aufrechterhält. Nicht ein Wille zur Wahrheit, der diese als endgültig feste in Besitz nehmen will, kann ihn sinnvoll aneignen, sondern nur ein Wahrheitswille, der aus der Tiefe kommt und in die Tiefe will, der sich den Fragwürdigkeiten aussetzt, für nichts verschlossen ist und warten kann.

Nietzsches Denken interpretierend zu studieren, bedarf es daher überall des Zusammengreifens aller zu einer Sache gehörenden Äußerungen. Das Finden dessen, was sich gegenseitig auslegt, steigert, begrenzt, in einen Zusammenhang aufnimmt, gelingt aber nicht schon durch Sammeln von Stellen, die durch Gebrauch desselben Wortes zusammengehören — obgleich auch das nicht unergiebig ist, wenn es den bequemen Weg des Registers in gewissem Umfang ermöglicht — sondern entscheidend erst durch sachliches Aufeinanderbeziehen bei glücklichem Erinnern während des Lesens.

In der planmäßigen Mühe dieses Zusammennehmens zeigt sich durchgreifend:

1. Alle Aussagen scheinen durch andere aufgehoben zu werden. Das *Sich widersprechen* ist der Grundzug Nietzscheschen Denkens. Man kann bei Nietzsche fast immer zu einem Urteil auch das Gegenteil finden. Der Schein ist, er habe über alles zwei Meinungen. Daher kann man auch aus Nietzsche für das, was man gerade will, beliebig Zitate beibringen. Gelegentlich konnten sich die meisten Parteien einmal auf Nietzsche berufen: Gottlose und Gläubige, Konservative und Revolutionäre, Sozialisten und Individualisten, methodische Wissenschaftler und Schwärmer, politische und apolitische Menschen, der Freigeist und der Fanatiker. Daraus hat mancher gefolgert: also sei Nietzsche verworren, ihm sei nichts ernst, er überlasse sich seinen beliebigen Einfällen; es lohne sich nicht, dieses unverbindliche Gerede wichtig zu nehmen.

Jedoch es handelt sich vielleicht oft um Widersprüche, die gar nicht zufällig bleiben. Es könnte sein, daß die dem Leser geläufigen, verstandesmäßigen, den Widerspruch zeigenden Alternativen selbst irreführende Vereinfachungen des Seins wären. Wenn der Verstand als solcher gleichsam im Vordergrund des Seins bleiben muß, so müßte dieses Sein, wenn der verständig Denkende es in dem ihm allein zugänglichen Vordergrund sucht, aber der Drang zum Wahren selbst ihn treibt, vielleicht gerade unter der Form des *Sichwidersprechenden* sich zeigen. Der so hervortretende Widerspruch wäre ein aus der Sache kommender, notwendiger, nicht ein Zeichen schlechten Denkens, sondern von Wahrhaftigkeit.

Die Aufgabe der Interpretation ist jedenfalls, die Widersprüche in allen Gestalten aufzusuchen, nirgends zufrieden zu sein, wo man nicht auch den Widerspruch gefunden hat, und dann vielleicht, diese Widersprüche in ihrer Notwendigkeit zu erfahren. Statt gelegentlich an Widersprüchen sich zu stoßen, ist vielmehr der Ursprung der Widersprüchlichkeit zu suchen.

2. Es zeigen sich die endlosen *Wiederholungen*. Da alles, was Nietzsche irgendwann aufschrieb, gedruckt werden muß, um sein Denken zugänglich zu machen, sind Wiederholungen selbstverständlich. Bei ihnen ist den Modifikationen nachzugehen, durch welche der Grundgedanke seiner platten Fixierbarkeit beraubt wird, die er in einzelnen Sätzen annimmt. Vor allem aber zeigt sich, welche Sachen

es sind, die hundert Zitate zu einem Thema möglich machen, welche anderen dagegen vielleicht durch nur eine einzige Stelle Gewicht erhalten. Erst die bewußte Kenntnis der Wiederholungen macht bereit für das Bemerkten solcher einmaligen Sätze.

3. Der Ärger am Widersprechenden und die Ungeduld durch das zunächst anscheinend Beliebige der Gedanken sind der Anstoß, um mit dem Zusammenhalten der Gedanken in die reale Dialektik zu kommen, durch die erst sich klärt, was Nietzsche will. Man erfährt, wie er, ohne bewußte Herrschaft über alle Möglichkeiten des Seins und des Denkbaren, doch den in ihnen notwendigen Wegen nachgeht. Die dialektische Klärung tritt ein in dem Maße, wie aus verschiedenen Texten die sachlichen Zusammengehörigkeiten sich finden lassen. Aber sie ist nicht schon durch eine logische Einsicht allein zu gewinnen, sondern ist eigentlich nur als die Erweiterung des hellwerdenden Raums möglicher Existenz. Wer nicht die Geduld im Bemühen um die logischen und inhaltlichen Zusammenhänge und nicht den Reichtum der Möglichkeiten im Spiel seiner Seele hat, kann Nietzsche nicht sinnvoll lesen.

4. Es zeigt sich ein Ganzes, das doch nicht erreicht wird, sondern vorantreibt als die schärfer werdende Frage nach dem einen substantiellen Zentrum dieses gesamten Denkens durch alle Phasen hindurch. Es ist nicht ein Begriff, nicht ein Weltbild, nicht ein System, sondern die Leidenschaft des Seins suchens im Aufschwung zum eigentlich Wahren und darin die unerbittliche Kritik eines fort dauernden Überwindens. Zeigen sich uns Sätze, die in ihrer Zusammengehörigkeit eine Grundlage sind, auf der Anderes erst recht verstanden wird, so ist doch der wesentliche Unterschied festzuhalten zwischen den systematischen Ganzheiten der bloßen Lehren, welche selbst nur eine Funktion des umgreifenden Ganzen sind, und diesem existentiell Umgreifenden selbst, das nicht Grundlehre, sondern Grundantrieb ist. Beides wird durch rechtes Zusammenbringen von Sätzen zu erhellen sein, so daß sich der Reichtum des Besonderen um das Entscheidende ordnet. Unerschöpflich ist dieses Studium, das das Ganze sucht, und doch erst aus dem Ganzen heraus im Fragen und im Ergreifen der Begriffe und Gegenstände gelingt.

Allein auf Grund solcher Interpretationen auf das Ganze hin kann aus Nietzsche selbst der Maßstab gewonnen werden, nach dem seine Sätze in Rangordnungen ihres Gewichts, ihres wesentlichen oder mehr

beiläufigen Charakters, ihrer treffenden oder mehr ableitenden Modifikationen gebracht werden können. Daß Nietzsche das ihm Wesentliche nicht jederzeit mit gleicher Entschiedenheit gegenwärtig ist, ist unausweichlich. Aber es sind die Standpunkte zu gewinnen, von denen aus man Nietzsches Bewegungen mit der ihm selbst eigenen Kritik folgen kann. Zwei Wege sind bewußt zu gehen:

Nietzsches Gedanken lassen sich erstens ohne Berücksichtigung der Zeitfolge ihres Gedachtwerdens zusammennehmen zu einem bestehenden Ganzen notwendiger Denks zusammenhänge. Zweitens sind sie, angehörend einer Entwicklung von Jahrzehnten, in ihrer zeitlichen Gestalt als das Ganze eines Lebens zu erblicken. Im ersten Fall wird die Idee eines zeitlosen Systemganzen der Leitfaden für das Suchen des zeitlosen Orts jedes Gedankens und für das Suchen der Systematik selbst. Im zweiten Falle wird die Entwicklung von Leben, Erkennen und Erkrankung zum Leitfaden für die Frage nach dem zeitlichen Ort jedes Gedachten im Ganzen dieses Prozesses. Jeder Gedanke Nietzsches ist verstanden erstens in dem Maße, als er in den sachlichen Zusammenhängen nach seinen Abwandlungen, Widersprüchen und Bewegungsmöglichkeiten gekannt ist; aber zweitens ist er ganz verstanden auch nur mit dem Zeitpunkt, an dem er gedacht wurde: beim Lesen muß man stets wissen, wann dieses, was man liest, geschrieben ist.

Beide Wege scheinen sich auszuschließen. Die Forderung, im Erblicken eines Systemganzen alles auf alles zu beziehen und an seinem zeitlosen Ort zu begreifen, widerspricht der Forderung, dieses Ganze als eine biographische Zeitfolge zu sehen, alles in einem Lebenswege aus seiner zeitlichen Stellung zu verstehen.

In der Tat gibt es bei Nietzsche Grundgedanken, die allezeit sich ähnlich, wenn auch in außerordentlichen Abwandlungen, von früher Jugend an beherrschend vorkommen — es sind die meisten, und es ist erstaunlich, wie sie durch sein ganzes Leben gehen —, und andere, die durch einen Sprung in der Entwicklung von da an neu auftreten; und es gibt wieder andere, die nur eine Zeitlang vorkommen, um dann scheinbar vergessen zu werden. Doch sind dies äußerste und seltene Fälle. Sie sind aufzunehmen in den einen großen Prozeß, der systematisch und biographisch zugleich ist: Es gehört zur Wirklichkeit des Menschen, daß das tiefste und wahrste System seines Denkens in zeitlicher Gestalt erscheinen muß. Die zeitliche Gestalt kann natürlich

sein, der Sache selbst entsprechen, und sie kann gleichsam biographisch getrübt oder ruiniert sein durch außersachliche Kausalzusammenhänge, welche die empirische Wirklichkeit dieses einzelnen Menschen abbiegen. Beides ist bei Nietzsche in einer erschütternden Weise geschehen.

Die Beschäftigung mit Nietzsches Denken erfordert also — anders als bei den meisten großen Philosophen — erstens den gleichzeitigen Umgang mit der Wirklichkeit von Nietzsches Leben. Wir kümmern uns um seine Erlebnisse und sein Verhalten in Situationen, um den philosophischen Gehalt zu sehen, der untrennbar Nietzsches Leben und Denken zugleich ist; die Bezogenheit läßt sich bis in die Außerlichkeit bestimmter Gedanken und Bilder in den Werken verfolgen. Wir kümmern uns um den Lebensgang, um die Bewegung zu sehen und zu kennen, in der jede Schrift ihren Platz hat.

Dagegen verfehlt die Beschäftigung mit Nietzsches Leben ihren Sinn, wenn Lebenswirklichkeit und Gedankenwelt unbezogen nebeneinander stehen. Bei diesem Auseinanderfallen findet einerseits psychologische Neugier eine Befriedigung in der Sammlung von Tatbeständen des Allzumenschlichen und in dem Genuß eines Lebens-epos; oder es werden andererseits die Gedanken in der Loslösung von der Persönlichkeit zu zeitlos gültigen Wahrheiten oder gar zu Narrheiten gestempelt.

Nietzsches Denken fordert zweitens das Eingehen auf systematische Zusammenhänge. Aber im Gegensatz zu den großen Systemen der Philosophie erscheint das hinstellbare System bei Nietzsche nur als eine Phase oder eine Funktion in dem umfassenden Ganzen, das als System darzustellen nicht mehr möglich ist. Statt dessen hat die Interpretation allen Wendungen des Gedankens — die sie aus der Zerstretheit zusammengegriffen hat — und allen Widersprüchen zu folgen, um die Möglichkeiten zu durchschreiten, als ob ein Ganzes dennoch erreichbar wäre. Am Ende gehört zwar alles zusammen, aber es fällt zurück in die zeitliche Ausbreitung eines nicht als System geradezu entwickelten Knäuels von Denkwegen.

Bleibt somit Nietzsches Denken einer sich rundenden Darstellung für immer entzogen, so ist die Einheit des Ganzen, d. h. die Einheit von Leben und Denken, von zeitlicher Entwicklung und System, nur die Idee beim Studium Nietzsches. Wie weit man in der bestimmten und begründeten Auffassung des Ganzen in objektiver Hinsicht ein-

mal kommen wird, ist nicht vorauszusehen. Während des Studiums ist es unausweichlich, sowohl der empirischen Lebenswirklichkeit als solcher sich rückhaltlos in ihrer Faktizität zuzuwenden, als auch den Gedanken auf lange Strecken zu folgen unter Absehen von der Zeit, zu der sie gedacht wurden. Gerade die immer von neuem entstehende Schwierigkeit dadurch, daß keiner der beiden Wege für sich allein sinnvoll durchzuführen ist, und daß auch beide nicht zum störungslosen Einklang werden, ergibt die unaufhaltsam vorantreibende Unruhe des Nietzsche-Studiums.

Die Darstellung und unsere drei Hauptteile. — Darstellung will im Unterschied von bloßem Beurteilen die Sache selbst zeigen, im Unterschied vom Erzählen die Wesenszüge der Sache aus ihr hervortreten lassen. Darstellung möchte mit ihrem eigenen Denken vor dem Dargestellten verschwinden, darf nicht den Gegenstand als Anlaß zu eigenem Philosophieren benutzen. Darstellendes Denken ist die ständig an das Denken eines anderen Menschen hingeebene Anstrengung, welche denkt, um durch eigenes Denken nur hervorzubringen, was im Denken des Anderen liegt.

Nicht alle geistigen Leistungen fordern eine Darstellung, sondern nur die schöpferischen und schaffend fortlebenden, deren unendlicher Grund durch Aneignung der nach ihnen Kommenden immer neu zum wieder gegenwärtigen Sprechen gebracht werden muß. Während für sie jederzeit auf dem Wege über die Darstellung ein immer wieder ursprünglich zu erwerbendes Verstehen versucht wird, ist für endliche und bestimmte, daher schlechthin fertige Leistungen ein bloßes Referat der Ergebnisse, nicht eine Darstellung sinnvoll.

Nietzsche läßt sich nicht darstellen mit dem Ziele, daß wir am Ende um ihn Bescheid wissen. Da er nicht Bestand wird, weder als geschlossene Gestalt seines Wesens noch als philosophisches System, ist er immer nur in einzelnen Zusammenhängen seines Denkens und in einzelnen Aspekten seines Daseins zu erfassen. Ihn aufzufassen, muß mißlingen, wenn man ihn im Ganzen verfestigt. Wie Nietzsche nur in der Bewegung indirekt sich kundgibt, so ist der Zugang zu ihm nicht durch Erblicken von Gestalt und System, sondern nur in der eigenen Bewegung zu gewinnen. Denn nicht schon das Erfassen der Gedanken und Tatbestände lehrt, was er eigentlich sei, sondern ein jeder kann nur in eigener Arbeit und Infragestellung durch Nietzsche hervorbringen, was Nietzsche für ihn wird.

Daher kann eine Darstellung Nietzsches — als ein Niederschlag solchen Tuns — nicht für einen Andern dieses Tun vorwegnehmen, sondern nur vorbereiten, was jeder mit Nietzsche für sich zu verwirklichen hat. Aber sie hat ihren Sinn darin, daß sie Voraussetzungen schafft, unter denen eine Aneignung Nietzsches vielleicht entschiedener als zuvor gewonnen werden kann, sei es in Teilnahme an diesem Denken, sei es in der Verwerfung. Dann wird zwar der Zauber nicht enthüllt, der dämonisch als ein Unaufhebbares aus der Erscheinung Nietzsches wirkt; aber seine Reinigung zum lebensvertiefenden Antrieb wird das Ziel. Es wird ferner die von Nietzsche herkommende, wenn auch erst in der Verwandlung seines Denkens durch andere sich zeigende Sophistik nicht einfach vernichtet; ihre Auflösung aber wird zur klaren Aufgabe.

Kein Weg der Darstellung führt unmittelbar in das Zentrum Nietzsches. Mit dem vermeintlichen Aufweis eines Zentrums wäre seine die fruchtbare Unruhe in uns bewirkende Größe verfehlt. Daher müssen mehrere Wege nacheinander gegangen werden. Diese Trennung in der Vergegenwärtigung Nietzsches endet aber nicht mit einer Synthese, sondern mit einer Erhellung des Blicks in die Tiefe, die sich in all den von Nietzsche ungewollt oder bewußt gegebenen Erscheinungen indirekt offenbart.

Die Wege der Darstellung gehen auf dasselbe Ziel: die Bereitschaft für umfassende Nietzsche-Aneignung zu steigern durch klares Wissen von Besonderem; und sie kommen aus demselben Ursprung: der Erfahrung eines dadurch, daß er sich immer anders zeigt, unfasslichen Grundes. Ursprung und Ziel können nicht unmittelbar mitgeteilt werden; aber nur durch sie haben die Wege in ihrer Vereinzelung und gegenständlich bestimmten Klarheit ihren Sinn. Nietzsche ist nicht zu erschöpfen. Er ist als Ganzes nicht ein Problem, das zu lösen wäre. Denn was er ist, wird sich noch zeigen müssen auch durch das, was aus ihm in der Aneignung durch kommende Menschen wird.

Wir wählen drei Hauptteile für die Darstellung: erstens sein Leben als das nirgends entbehrlche Substrat für das Ereignis Nietzsche; zweitens die Grundgedanken als die Erscheinung seiner ursprünglichen Antriebe in der Mannigfaltigkeit der besonderen Inhalte seines Denkens; drittens suchen wir das Ganze seiner Denkweise in seiner Existenz. Jedesmal werden Tatsachen, deren Kenntnis für das Nietzsche-Verständnis uns erforderlich scheint, die

Grundlage sein. Aber jedesmal herrscht ein Gesichtspunkt durch eine besondere Aufgabe:

In der Darstellung des Lebens ist die Radikalität des Äußersten zu sehen. Statt sich in den Tatbeständen zu verlieren (für die aber niemand, der einmal von Nietzsche wirklich betroffen ist, eine Grenze seines Wissenwollens kennt), sind die empirischen Voraussetzungen seines Ausnahmeseins als die Wirklichkeit dieses sich ständig opfernden und geopfert Lebens spürbar zu machen (ohne Verschleierung und ohne Steigerung des empirisch Wirklichen).

Die Darstellung der Grundgedanken hat in einer Ordnung der wirksamen Grundmotive im einzelnen zu zeigen, wie kein Gedanke beständig ist, vielmehr jeder sich wieder in Frage stellt. Die von Nietzsche erblickten Seinsgestalten sind bis an ihr Scheitern zu verfolgen. Die Aufgabe ist, dabei niemals zu stranden, sowenig im radikal Negativen wie im radikal Positiven.

Die Auslegung im Ganzen, wie sie durch Nietzsches Selbstverständnis vollzogen wurde und durch unser eigenes Verständnis vollziehbar ist, hat die existentielle Bedeutung dieses Lebens und Denkens zu klären. Die Aufgabe ist, die Aneignung Nietzsches offen zu halten nicht nur durch Vermeidung jeder Fixierung seines Wesens auf etwas Vereinzelt, sondern durch Begreifen des hohen Anspruchs, der hier fordert. Nietzsche zeigt sich als die zuletzt unbegreifliche Ausnahme, die, ohne Vorbild für Nachahmung zu sein, schlechthin unersetzlich ist in der erweckenden Wirkung auf uns Andere, die nicht Ausnahme sind. Am Ende ist die Frage, wie ein nicht für alle repräsentativer Mensch doch eine herrschende Bedeutung erlangen kann, als ob er das Menschsein selbst ausspräche.

Methode der Darstellung. — Bei der Darstellung von Nietzsches Denken kommt es darauf an, die eigentlich philosophischen Grundgedanken herauszuheben. Obgleich Nietzsche selbst nicht methodisch-systematisch entwickelt, ist seinem Denken in der Darstellung doch gleichsam ein Gerüst zu verschaffen. Obgleich kein einzelner Gedanke, kein einzelner Begriff der wesentlich tragende wird, ist bei Nietzsche in der Überfülle seiner oft musikalischen, oft auch plastischen Sprache eine gedankliche Grundstruktur herauszuarbeiten, die in ihr liegt. Es ist nicht diese Sprache und ihre ausbreitende Anschaulichkeit zu wiederholen — das wäre sinnwidrig, da Nietzsche selbst zu lesen ist —, sondern gleichsam ihr Knochengerüst zu zeigen,

um durch dessen Kenntnis bei der eigenen Nietzsche-Lektüre Beziehungen und Grenzen des Gelesenen besser auffassen zu können und die Ansätze zum eigenen Denken mit echter, d. h. schaffender Kritik zu gewinnen.

Dabei kommt es weiter darauf an, die Darstellung durchgehend dokumentarisch zu halten. Es ist zwar bequemer, Nietzsches Gedanken scheinbar aus Eigenem abrundend darzustellen. Dann geht aber gerade der das Wahrheitsuchen anregende Widerstand verloren, der in den Unstimmigkeiten liegt: Das Zusammenbringen der Gedanken, daß sie sich ergänzen, widersprechen, bewegen, ist um so wirkungsvoller für ein Nietzsche-Verständnis, je wörtlicher jeder einzelne Schritt belegt wird (wenn hierbei unvermeidlich auch nur in bescheidenstem Umfange in der Beschränkung auf das jeweils Wesentliche zu verfahren ist).

Fast die gesamte Nietzsche-Literatur ist daher mit Recht reich an Zitaten. Es ist jedoch wesentlich, wie diese Zitate etwas Neues hervorbringen, nicht bloß eine Chrestomathie schöner Stellen sind, oder geistreiche Zufallsbeziehungen herstellen, oder willkürlich einzelne Gedankenrichtungen isolieren oder gar nur sensationelle Dikta hinsetzen. Es sind Gedanken in Zusammenhängen darzustellen, die ihnen wesentlich zugehören, ohne bei Nietzsche ausdrücklich hervorgehoben zu sein. Denn während der Glanz des Schriftstellers auf jeder Seite die Augen des Lesers trifft, ist das im Philosophieren selbst sich hervorbringende Licht zu gutem Teil wie verborgen. Beliebige Zitate oder herausgegriffene gerade für einen Zweck passende Konstruktionen aus Nietzsche blenden daher nur und führen philosophisch in die Irre. Das erhellende Zusammenbringen der Stellen ist erst das Ergebnis einer Interpretationsarbeit in Hinsicht auf das Ganze mit dem Ziel: diejenigen bestimmenden Grundgedanken herauszuheben, deren Kenntnis die Nietzsche-Lektüre — die selbst zu vollziehen immer die Hauptsache bleibt — durchsichtig machen und vor allem in die Arbeit mit Nietzsche und an Nietzsche bringen kann. Die Auswahl nach persönlichem Wohlgefallen muß aufhören in dem Maße, als die Kenntnis des Ganzen eine Darstellung erzwingt, in der dieses selbst nach Möglichkeit fühlbar werden soll.

Zitieren wäre im Ideal wie eine Goldschmiedearbeit: die Edelsteine der philosophischen Gedanken recht zu fassen und dann so anzuordnen, daß sie nicht nur in ihrer Vereinzelung zur Geltung

kommen, sondern sich gegenseitig derart steigern, daß sie in eins gefaßt mehr werden als sie einzeln sind oder in bloßer Ansammlung wären. Dieselben Steine können in anderen Zusammenhängen noch neue Lichter zeigen ¹⁾ — es ist nicht alles auf einmal zum Leuchten zu bringen. Es kommt darauf an, daß jeweils ein klarer Glanz entsteht dadurch, daß ein wesentlicher Gehalt des von Nietzsche Gesagten und Gemeinten — ohne Umbiegung — deutlich wird.

Durch das Zusammenbringen wird dann weiter die Reibung der Gedanken aneinander in Gang gesetzt, in deren Folge eine Selbstkritik dieses Denkens sich ergibt. Endlos kann man über Recht und Unrecht einzelner Äußerungen Nietzsches streiten; dann wird er nur Anlaß zum Reden, nicht selbst kennengelernt. Erst wie im Zuge des Ganzen seines Denkens die Unstimmigkeiten auftreten, die Grenzen und Abgründe sich zeigen, läßt die Kritik möglich werden, die im Grunde schon Nietzsche selbst vollzieht, weil sie zum Wesen seiner sich ständig überwindenden, vorantreibenden Wahrheit gehört.

Abhängigkeit des Verständnisses vom Wesen des Verstehenden

Nach Nietzsches Absicht und dem Sinn der von ihm mitgeteilten Wahrheit zeigt sich, was einer ist, durch die Weise, wie er versteht. Daher sucht Nietzsche nicht Leser überhaupt, sondern seine Leser, die zu ihm gehören.

¹⁾ Eine Mißlichkeit ist ausdrücklich zu bekennen: Das Zitieren der Sätze erfordert, daß sie aus ihrem Zusammenhang genommen werden. Dadurch gehen ihnen Sinnbezüge verloren, indem sie zugleich andere gewinnen. Jedes Zitieren ist auch ein Vergewaltigen. Es kommt nur darauf an, daß nicht willkürliche Bezüge hinzugebracht werden, sondern daß die einzelne Vergewaltigung zugleich dazu führt, Nietzsches Denken im Ganzen angemessener kennenzulernen. Wer gewohnt ist, sich denkend in Texte zu versenken, indem er aus einer Seite fast Grenzenloses herausholt und hineinlegt, oder wer die an den Einzeltext als solchen gebundene Auffassung zum letzten Ziel hat, mag dem Verfahren, Zusammenhang aus den von verschiedensten Stellen her geholten Sätzen zu gewinnen, widerwillig gegenüberstehen. Die Diskussion würde im einzelnen ins Endlose führen. Aber die Grenze der Gewaltsamkeit ist — ich hoffe, daß es mir nie geschehen sein möchte, sie wider Willen zu überschreiten —, daß eine Sinnentstellung, eine Verkehrung ins Gegenteil, eine offensichtliche Falschheit ausgeschlossen sein muß. Dagegen ist unausweichlich und zu gestatten, daß, gemessen an dem jeweiligen Zusammenhang eines Gesamttextes, durch Zitieren sowohl eine Verarmung wie eine Sinnerweiterung möglich ist, die aus dem eigenen Text als solchem nicht hervorgeht.

Philosophische Wahrheit. — Zur philosophischen Wahrheit gelange ich auf eine ursprünglich andere Weise als zu einer bloß wissenschaftlichen Erkenntnis. Diese versteht jedermann als vertretbarer Verstand, der nur der Schulung und des Fleißes bedarf. Im Verstehen einer philosophischen Wahrheit dagegen (und in aller Wissenschaft, sofern diese nur von philosophischen Antrieben lebt) erwächst ein mögliches Selbstwerden, geschieht ein Erwachen, vollzieht sich ein Offenbarwerden meiner selbst durch die Weise, wie mir das Sein offenbar wird.

Wenn aber Wahrheit nicht die auf einer Ebene für jedermann gleiche und eine ist, wenn eine Voraussetzung im Sein des einzelnen Menschen ihm erst die eigentliche Wahrheit zugänglich macht, wenn Wahrheit begreifen ein Selbstwerden ist, dann bedroht die uralte Frage, was daraus für die Mitteilung der Wahrheit folge, alle eindeutige Mitteilbarkeit und am Ende die Wahrheit selbst. Denn da Wahrheit nur in der Mitteilung ist, daher nur durch die Sprache auftritt, also unvermeidlich öffentlich wird, so muß sie wegen der Wesensverschiedenheit der entgegenkommenden Voraussetzungen zum wenigsten in die Lage kommen, mißverstanden, verkehrt, mißbraucht, wenn nicht selber fraglich zu werden.

Es gibt zwei Grundauffassungen an dieser Grenze: erstens die Lehre von den Stufen der Wahrheit für die Stufen der Existenz des Menschen (Typus der Pythagoreer), zweitens die Lehre von der unausweichlichen Zweideutigkeit der Wahrheit und ihren Folgen (die Nietzsche bis zu ihren Grenzen treibt).

Die Lehre von den Stufen führt zur absichtlichen Geheimhaltung und zu dem Plan einer Erziehung zur Reife möglichen Verstehens: niemand darf erfahren, was wahr sei, bevor er, zu dieser Wahrheit vorbereitet, sie als das, was für die auf früheren Stufen Stehenden ein Geheimnis bleibt, recht ergreifen kann. Aber dies wäre eine äußerliche Regelung, die voraussetzt, daß die Erzieher wissen, wie die Stufen der Existenz und der dazu gehörenden Wahrheit beschaffen sind, sie müssen wie Götter die ganze Wahrheit durchschauen und ihrer inne sein; ferner wäre vorausgesetzt die Einrichtung einer Auslese, nicht in bezug auf Kenntnisse und greifbare Leistungsfähigkeiten, sondern in bezug auf das Sein des Menschen, seinen Adel, seine Möglichkeiten, wozu wiederum eine übermenschliche Gabe der Unterscheidung der Geister gehört; schließlich wäre vorausgesetzt eine Erscheinungsform der

Wahrheit, die sie verbirgt, ohne sie zur gewaltsamen Autorität zu machen, also eine Erscheinungsform, die sie in der gewollten Verborgenheit noch Wahrheit bleiben läßt.

Nichts von diesem gilt bei Nietzsche, der der zweiten Grundauffassung folgt: Niemand weiß die Stufen, niemand hat die Gabe der Unterscheidung im absoluten Sinne des Seins selbst, es gibt keine andere für die Wahrheit selbst wirksame *Verborgenheit* als die der *Mißverständbarkeit* gerade bei offenbarster Wahrheit. Die Zweideutigkeit ist die Verteidigung des Wahren gegen dessen Aufnahme durch Unberechtigte. Daher geht Nietzsche in die Öffentlichkeit, äußerlich hörbar für jedermann, um zu treffen den, der eigentlich von dieser Wahrheit treffbar ist, und um zu entlarven den, der kein Recht an ihr hat, und von dessen Verhalten, wenn er diese von ihm mißverständene Wahrheit hört, es etwa heißen kann: „ein kleiner Anfall von Wut treibt ihn, sein Innerstes und Lächerlichstes auszuschütten“ (14, 359).

Forderung an das Wesen des Verstehenden. — Daher die immer wiederkehrende Forderung Nietzsches an das Wesen dessen, der ihn verstehen soll. Er fand es „unmöglich, dort Wahrheit zu lehren, wo die Denkweise niedrig ist“ (14, 60). Wer gegen ihn empfindet, versteht seinen Zustand und folglich seine Argumente nicht; er müßte, um zu verstehen, „das Opfer derselben Leidenschaft sein“ (11, 384), in der eigenen Seele „Glanz und Glut und Morgenröten“ erlebt haben; „ich kann nur erinnern — mehr kann ich nicht“ (5, 217).

Ihn zu verstehen, nennt Nietzsche „eine Auszeichnung, die man sich verdient haben muß“ (15, 54). Er will Zäune um seine Gedanken haben: „daß mir nicht in meine Gärten die Schweine und Schwärmer brechen“ (6, 277). Er sieht die schlimmen Gefahren durch „zudringliche Bewunderer“ (14, 230), er weist die Eindringlinge und Unzugehörigen fort und verhöhnt den „Affen Zarathustras“ (6, 258 ff.). Die ersten Erfahrungen des Mißverstandenwerdens bringen ihn zu der Äußerung, daß ihm „der Gedanke Schrecken macht, was für Unberechtigte und gänzlich Ungeeignete sich einmal auf meine Autorität berufen werden“ (an Schwester 6. 84).

Die Folge ist, daß nicht jeder das gleiche Recht auf Nietzsches Gedanken hat, zumal nicht auf seine Wertungen, vielmehr nur in dem Maß, als er gleichen Ranges ist. „Die entgegengesetzte Denkweise ist die der Zeitungen: daß die Wertschätzungen etwas an sich seien, nach dem jeder wie nach seinem Eigentum greifen dürfe.

Hier ist eben die Voraussetzung, daß alle gleichen Ranges sind“ (14, 58). Das „Annehmen von Werturteilen wie von Kleidungsstücken“ (14, 60) ist zu erklären aus dem „Glauben, daß alles dem Urteile eines jeden freisteht“ (14, 60). Heute ist es dank dem „anmaßlichen Geiste des Zeitalters... dahin gekommen, daß man durchaus nicht mehr an geistige Sonderrechte und an die Unmittelbarkeit der letzten Einsichten glaubt“ (14, 419). Nietzsches ganzes Denken gründet sich in dem Bewußtsein dieser Sonderrechte, in dem Wissen um die Unmittelbarkeit des Letzten und in dem Horchen auf das zu ihm gehörende Selbstsein des Anderen.

Wenn es aber im Wesen der Wahrheit liegt, nur vom Menschen entsprechenden Ranges erfaßbar zu sein, so ist die Frage für jeden Einzelnen: wer bin ich? kann ich verstehen? habe ich ein Recht teilzunehmen? — Auf diese Fragen gibt es keine Antwort, vielmehr ist der einzige Weg: im Umgang mit Nietzsche den nicht zu planenden Aufschwung zu gewinnen, dessen Wirklichkeit erst offenbar machen wird, was ist, und was ich bin, ohne daß ich es vorher weiß oder es je als ein Bestehendes besitze.

Gefahr und Zögern in der Mitteilung eigentlicher Wahrheit. — Nietzsche sieht die im Leben der Wahrheit unausweichliche Gefahr: „Es gibt Bücher, welche für Seele und Gesundheit einen umgekehrten Wert haben, je nachdem die niedere Seele oder die höhere sich ihrer bedienen: im ersten Fall sind es gefährliche, anbröckelnde, auflösende Bücher, im anderen Heroldsrufe, welche die Tapfersten zu ihrer Tapferkeit herausfordern“ (7, 50). Da die mitgeteilte Wahrheit zweideutig sein muß, kann Nietzsche fordern: „Unsere höchsten Einsichten müssen — und sollen! — wie Torheiten, unter Umständen wie Verbrechen klingen, wenn sie unerlaubterweise denen zu Ohren kommen, welche nicht dafür geartet und vorbestimmt sind“ (7, 49). Als Widmann im Berner Bund Nietzsches Bücher gefährlich nannte und dem Dynamit verglich, ließ Nietzsche es gelten.

Diese Gefahr soll sein und niemand soll sie jemandem wegnehmen, da niemand vorher weiß, wer es ist, für den sie zerstörend, oder für den sie schaffend wird. Es kommt nicht auf Verschweigen des Wahren an, sondern vielmehr auf das Schwere: den Mut zu haben zu dem, was man eigentlich weiß, es wirklich zu denken, und es zu sagen.

Die Zweideutigkeit der Wahrheit hat keine Verwandtschaft mit der Unredlichkeit, die verbirgt, oder die absichtlich eine gefühlte Zwei-

deutigkeit festhält. Sie ist vielmehr die ungewollte, die in der Mitteilung des Wahren darum liegt, weil das Wesen der Aufnehmenden so ungleich ist. Die Zweideutigkeit zu wagen, nicht sie zu wollen, ist der Mut der Wahrheit.

Wohl aber ist das Zögern verständlich: der Denkende möchte zurückhalten, wenn er die Zerstörung sieht, die aus dem Gedanken entspringen kann, wenn ihm die Verkehrungen und Mißbräuche bewußt werden, die mit ihm möglich sind. Wenn Nietzsche daher wohl einmal vor den Großen der Vergangenheit fragen kann, ob sie „Tiefe genug besessen haben, um — nicht zu schreiben, was sie wußten“ (14, 229), wenn er selbst in der Jugend schrieb: „die Wurzeln unseres Denkens und Wollens . . . sollen nicht an's grelle Licht gezogen werden“ (daher „ist es eine edle Kunst, in solchen Dingen zur rechten Zeit zu schweigen. Das Wort ist ein gefährliches Ding . . . wie vieles darf man nicht aussprechen! Und gerade religiöse und philosophische Grundanschauungen gehören zu den pudendis“ an v. Gersdorff 18. 9. 71), und wenn er in der Folge immer wieder das Zögern in sich erfährt, so hat er doch das vor nichts zurückschreckende Denken und Aussprechen der Wahrheit von sich gefordert; denn im Gegensatz zu allem gewollten Verschweigen um des vermeintlichen Wohls der Menschen willen liegt die Kraft allein in der Offenbarkeit, die nichts gemein hat mit dem disziplinosen Gerede ohne Rücksicht, das sich als Sagen der Wahrheit gebärdet. Von Zarathustra heißt es: „Das geringste Verschweigen lähmt seine ganze Kraft: er fühlt, daß er einem Gedanken bisher ausgewichen ist, — . . . Der letzte Vorhalt, das feinste Stillschweigen verhindert allen großen Erfolg“ (14, 293).

Nietzsche will keine Gläubigen. — Da Nietzsches Gedanken weder als autoritativ bestätigte noch als schlechthin gültige Wahrheiten genommen werden dürfen, ist es auch verkehrt, sein „Jünger“ zu werden. Es ist im Wesen dieses Wahren gelegen, daß es nur mitgeteilt wird, indem es aus Eigenem entgegenkommt. Daher ist Nietzsche von Anfang bis zu Ende der „Prophet“, der entgegen allen Propheten jeden auf sich selbst verweist:

„Geh nur dir selber treulich nach: — so folgst du mir“ (5, 16). „Wer nur steigt auf seiner eigenen Bahn, trägt auch mein Bild zu hellerem Licht hinan“ (5, 20). „Das ist nun mein Weg — wo ist der eure? — so antwortete ich denen, welche mich ‚nach dem Wege‘ fragten. Den Weg nämlich — den gibt es nicht!“ (6, 286). Nietzsche sehnt sich nach

dem selbständigen Anderen: „Ich will nur mit Menschen umgehen, welche ihr eigenes Muster haben und nicht in mir es sehen. Denn dies machte mich für sie verantwortlich und zum Sklaven“ (11, 391).

Daher die ständige Abwehr Nietzsches: „Ich will das höchste Mißtrauen gegen mich erwecken“ (14, 361). „Zur Humanität eines Meisters gehört, seine Schüler vor sich zu warnen“ (4, 304). Zarathustra verläßt seine Jünger: „geht fort von mir und wehrt euch gegen Zarathustra!“ (6, 114). Diese Worte werden betont durch Wiederabdruck im *Ecce homo* mit dem Zusatz: „hier redet kein Fanatiker, hier wird nicht gepredigt, hier wird nicht Glauben verlangt“ (15, 4).

Selbst daß Nietzsche im Gewand des „Gesetzgebers“ auftritt, ist nur eine Weise seiner Indirektheit. Es hat sowohl den Sinn: „Ich bin ein Gesetz nur für die Meinen, ich bin kein Gesetz für alle“ (6, 415), als auch den des Widerstandes, an dem der Andere eigentlich zu ihm Gehörende zu sich selbst kommen soll: „Die Rechte, die ich mir erobert habe, werde ich dem Andern nicht geben: sondern er soll sie sich rauben! gleich mir ... Insofern muß ein Gesetz da sein, welches von mir ausgeht, als ob es alle zu meinem Ebenbilde machen wolle: damit der Einzelne sich im Widerspruch mit ihm entdecke und stärke“ (12, 365).

Im Einklang mit dieser Haltung will Nietzsche weder herrschen noch heilig gesprochen werden: „Herrschen? Meinen Typus anderen aufnötigen? Gräßlich! Ist mein Glück nicht gerade das Anschauen vieler Anderer?“ (12, 365). Und zuletzt: „... ist nichts in mir von einem Religionsstifter. — Ich will keine ‚Gläubigen‘, ich denke, ich bin zu boshaft dazu, um an mich selbst zu glauben, ich rede niemals zu Massen... Ich habe eine erschreckliche Angst, daß man mich eines Tages heilig spricht... dies Buch soll verhüten, daß man Unfug mit mir treibt (15, 116).

Was Nietzsche in seiner Mitteilung will. — Was Nietzsche in diesem Widerstreit von prophetischem Kündertum und Ablehnung der ihm blind Folgenden, von Gesetzgeber und Rufer zum Widerstand gegen seine Gesetze, von Lehrer und Infragesteller, in all dem Sichaufhebenden seiner ins Innerste treffenden Sätze eigentlich will, was für ihn an die Stelle des Religionsstifters tritt, was er für die Anderen sein möchte, das hat er im unbestimmten Bilde gezeichnet unter dem Namen des „Genie des Herzens“: „Das Genie des Herzens, ... dessen Stimme bis in die Unterwelt jeder Seele hinabzusteigen weiß, zu dessen

Meisterschaft es gehört, daß es zu scheinen versteht, was denen, die ihm folgen, ein Zwang mehr ist, um ihm immer innerlicher und gründlicher zu folgen: — das Genie des Herzens, das alles Laute und Selbstgefällige verstummen macht und horchen lehrt, das die rauhen Seelen glättet und ihnen ein neues Verlangen zu kosten gibt, — still zu liegen wie ein Spiegel, daß sich der tiefe Himmel auf ihnen spiegele —; das Genie des Herzens, das den verborgenen und vergessenen Schatz ... unter trübem dickem Eise errät und eine Wünschelrute für jedes Korn Gold ist; ... das Genie des Herzens, von dessen Berührung jeder reicher fortgeht, reicher an sich selber, ... aufgebrochen, von einem Tauwinde angeweht und ausgehört, unsicherer vielleicht, aber voll Hoffnungen, die noch keinen Namen haben, voll neuen Willens —“ (7, 271).

Hat Nietzsche Leser in seinem Sinne gefunden? — Selber jung, glaubte er noch an die Jünglinge: „Von diesen Hoffenden weiß ich, daß sie alle diese Allgemeinheiten aus der Nähe verstehen und mit ihrer eigensten Erfahrung in eine persönlich gemeinte Lehre sich übersetzen werden“ (I, 381). Bald aber will er schon die „feurigen, überzeugungsdurstigen Jünglinge warnen, nicht sofort wieder seine Lehren wie eine Richtschnur für das Leben zu betrachten, sondern als wohl zu erwägende Thesen...“ (II, 398). Und schließlich werden ihm die Jungen als Verehrer seiner Literatur zur Last: „denn es liegt auf der Hand, daß das keine Literatur für junge Leute ist“ (an Overbeck 13. 5. 87).

Dann sucht er enttäuscht den Gefährten; er meint seine Schriften als Angelhaken, die rechten Menschen zu fischen. Aber die wahren Leser bleiben aus: Nietzsche, jede Anpassung verwehrend, jeden Schein entlarvend, sieht sich in seiner Wahrhaftigkeit immer mehr allein. Leidenschaftlich ausblickend entbehrt er bewußt jeder Voraussetzung des Verstandenwerdens in seinem Zeitalter.

Es kam der Ruhm, den Nietzsche mit Gewißheit voraussah, aber kaum in den ersten Anfängen erlebte. Ist Nietzsche seitdem in seinem Sinne verstanden worden? Noch hat kaum jemand das Recht, darauf mit Ja oder Nein zu antworten. Die Aufgabe ist, selbst zu werden in der Aneignung Nietzsches. Statt der Verführung zu erliegen, Lehren und Gesetze in ihrer scheinbaren Eindeutigkeit als ein allgemein Gültiges aufzunehmen, ist sein Anspruch, den möglichen Rang eigenen Wesens hervorzubringen. Statt sich vereinfachten Forderungen und Sätzen zu unterwerfen, ist durch ihn der Weg zu finden zur echten Einfachheit des Wahren.

Erstes Buch

Nietzsches Leben

	Seite
Übersichten	32
Außerer Lebensgang. — Weltstoff. — Das Bild Nietzsches. — Der Grundzug: das Ausnahmesein.	
Der Gang der Entwicklung	42
Die Entwicklung des Werks. — Nietzsches Selbstauffassung seines Weges. — Die dritte Periode. — Das Gleichbleibende in der Entfaltung des Ganzen.	
Freunde und Einsamkeit	58
Rohde und Wagner. — Die Zeit des Einsamwerdens. — Das Dauernde in Nietzsches menschlichen Beziehungen. — Die Grenzen von Nietzsches Freundschaftsmöglichkeiten und seine Einsamkeit.	
Krankheit	91
Die Krankheiten. — Krankheit und Werk. — Nietzsches Verhalten zur Krankheit.	
Das Ende	117

Da eine Beschäftigung mit Nietzsches Gedanken ohne bewußte Vergewärtigung seines Lebens nicht zum eigentlichen Verständnis führt, sei zunächst in kurzen Übersichten das Tatsächliche erinnert ¹⁾.

¹⁾ Quellen über das Leben: Wirklich wesentlich ist nur das Studium von Nietzsches Werken und Briefen. Die Kenntnis seines empirischen Daseins ist darüber hinaus nicht aus einem maßgebenden Werk, sondern allein aus der Gesamtheit der Quellen zu gewinnen; nirgends ist aus erster Hand eine reine und umfassende Mitteilung des Tatsächlichen geschehen. Einerseits Verschweigen, andererseits Beurteilungen und Auffassungen stören die Überlieferung. So bleibt nichts übrig als hin und her zu lesen, hier und da Wesentliches zu finden, um den Preis, Zeuge von Streitigkeiten zu sein und an Wertungen teilnehmen zu müssen, die Nietzsche ungemäß scheinen, aber zu seinem Schicksal gehören. Jedenfalls sollte alle diese Dinge nur lesen, wer schon aus Werken und Briefen eigene wirkliche Anschauung von Nietzsches Wesen hat, damit er sich weder durch verschönernde Malerei noch durch verklausulierende Objektivität von dem Niveau abbringen läßt, das Nietzsche entspricht.

Die beiden Hauptwerke sind: Elisabeth Förster-Nietzsche, Das Leben Friedrich Nietzsches, Leipzig 1895—1904. (Verkürzt und verändert in zwei Bändchen: Der junge Nietzsche. Der einsame Nietzsche.) — C. A. Bernoulli, Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, Eine Freundschaft. Jena 1908.

Das Werk der Schwester gibt eine unersetzliche Stimmung von Nietzsches Artung zumal im ersten Band, der die Kindheit behandelt. — Ohne Overbeck, die Basler Tradition und Bernoulli wäre jedoch die Wirklichkeit Nietzsches verschleiert ge-

Außerer Lebensgang. — (Vgl. die chronologische Tabelle.) Nietzsche stammt aus dem Pfarrhaus in Röcken. Pfarrer waren unter den Vorfahren beider Eltern. Fünf Jahre alt, verlor er den Vater. Die Mutter zog nach Naumburg, wo Nietzsche mit der zwei Jahre jüngeren Schwester, umgeben von weiblichen Verwandten, aufwuchs. Zehnjährig kam er auf das Naumburger Gymnasium, vierzehnjährig (1858) erhielt er eine Freistelle an der Schulpforta, diesem alten Internat mit ungewöhnlich hervorragenden humanistischen Lehrern. Mit zwanzig Jahren (1864) bezog er die Universität; zunächst studierte er zwei Semester in Bonn, war hier Mitglied der Burschenschaft Frankonia, schied wegen des Abstands seiner Idee von deren Wirklichkeit 1865 aus. Von Bonn ging er mit seinem Lehrer Ritschl nach Leipzig, wurde mit Erwin Rohde der glänzendste Schüler des Meisters der Philologie, begründete den philologischen Verein, veröffentlichte philologische Studien und erhielt, noch bevor er promoviert hatte, einen Ruf als Professor nach Basel auf Empfehlung Ritschls, der nach Basel geschrieben hatte, „so viele junge Kräfte ich auch seit nunmehr 39 Jahren unter meinen Augen sich habe entwickeln sehn: n o c h n i e habe ich einen jungen Mann gekannt . . . , der s o früh und s o jung schon s o reif gewesen wäre, wie diesen Nietzsche . . . Bleibt er, was Gott gebe, lange leben, s o prophezeie ich, daß er dereinst im vordersten Range der deutschen Philologie stehen wird. Er ist jetzt 24 Jahre alt: stark, rüstig, gesund, tapfer von Körper und Charakter . . . Er ist der Abgott . . . der ganzen jungen Philologienwelt hier in Leipzig. Sie werden sagen, ich schildere eine Art von Phänomen; nun ja, er ist das auch; dabei liebenswürdig und bescheiden“ (Stroux 32). „Er wird alles können, was er will“ (Stroux 36).

Nun folgten bis zum Ausbruch des Wahnsinns zwei Jahrzehnte. Von 1869—1879 war Nietzsche Professor an der Universität Basel und unterrichtete gleichzeitig wie J. Burckhardt sechs Stunden am Pädagogium. Es öffneten sich ihm die Baseler Patrizierhäuser. Zu den vornehmsten Geistern der Universität trat er in nähere oder

blieben. Ein Tatsachensinn kommt hier zu Wort, dem man dankbar bleibt, auch wenn man den Auffassungen und Maßstäben, die hier Geltung haben, nicht immer folgt.

Aus der Literatur zum Streit zwischen Weimar und Basel: C. A. Bernoulli, *Zuschrift* (Dokumente anlässlich des Prozesses gegen die Veröffentlichung der Briefe Gasts an Overbeck mitgeteilt). Das literarische Echo X. 1907, S. 1170—1177. Dazu Erwiderung des Nietzsche-Archivs S. 1325—1330. — Josef Hofmiller, Nietzsche und seine Schwester. *Süddeutsche Monatshefte* VI, 2. 1909. S. 395—403.

Außer den beiden großen Hauptwerken nennen wir eine Reihe von Mitteilungen, deren Lektüre sowohl ergreifende Tatsachen wie Quisquillien zeigt:

Paul Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*. Leipzig 1901. — J. Mähli, *Erinnerungen an Fr. Nietzsche*. Die Gegenwart Bd. 58 (Nr. 42) S. 246 ff. Berlin 1900. — Malvida von Meysenbug, *Individualitäten*. Berlin 1901. (Darin über ihre Beziehungen zu Nietzsche S. 1—41.) — Meta von Salis-Marschlins, *Philosoph und Edelmensch*. Leipzig 1897. — Arthur Egidi, *Gespräche mit Nietzsche*. 1882. Die Musik. Erster Jahrgang, S. 1892 ff. 1902. — Julius Kaftan, *Aus der Werkstatt des Übermenschen*. Heilbronn 1906. — Avenarius über Nietzsches Beziehungen zum Kunstwart: *Andler* Bd. 4, S. 564—567. — Carl Spitteler, *Meine Beziehungen zu Nietzsche*. München 1908.

Wichtige Dokumente enthalten folgende Veröffentlichungen:

O. F. Scheuer, *Friedrich Nietzsche als Student*. Bonn 1923. — Johannes Stroux, *Nietzsches Professur in Basel*. Jena 1925. — Gottfried Bohnenblust, *Nietzsches Genferliebe*, *Annalen*. 2. Jahrgang, S. 1 ff. Zürich 1928. — E. F. Podach, *Nietzsches Zusammenbruch*. Heidelberg 1930. — E. F. Podach, *Gestalten um Nietzsche*. Weimar 1932.

fernere Beziehung: J. Burckhardt, Bachofen, Heusler, Rütimeyer. Mit Overbeck verband ihn Freundschaft und Hausgemeinschaft. Der Höhepunkt seines Umgangs mit Menschen, seines Lebens überhaupt, als solcher von ihm bis zuletzt mit Bewußtsein festgehalten, waren die Besuche bei Richard Wagner und Cosima von 1869—72 in Tribschen bei Luzern. Nach seinem Buche über die Geburt der Tragödie wurde er von den philologischen Kreisen unter Vortritt von Wilamowitz in den Bann getan: die Studenten der Philologie blieben in Basel aus. 1873 begannen die Krankheitszustände, die ihn 1876—77 zu einem Jahr Urlaub veranlaßten, den er zum großen Teil in Sorrent mit P. Rée bei Malvida von Meysenbug verbrachte; 1879, 35 Jahre alt, war er gezwungen, wegen Krankheit um seine Entlassung einzukommen.

Das zweite Jahrzehnt, 1879—1889, reiste Nietzsche von Ort zu Ort, immer das rechte Klima für seine qualvollen Leiden suchend, wegen der Jahreszeiten nirgends länger als einige Monate verweilend. Er war zumeist im Engadin und an der Riviera, gelegentlich in Venedig, zuletzt in Turin. Am häufigsten wurde der Winter in Nizza, der Sommer in Sils-Maria verbracht. Als „*fugitivus errans*“ lebte er mit bescheidensten Mitteln in einfachen Zimmern, den Tag über in der Landschaft wandernd, gegen Licht die Augen mit grünem Sonnenschirm schützend, mit vielerlei reisenden Menschen in Berührung kommend.

Während seine früheren Schriften — die Geburt der Tragödie und die erste Unzeitgemäße Betrachtung gegen Strauß — Aufsehen gemacht hatten, enthusiastischen Beifall und schroffe Ablehnung erfuhren, blieb bei den weiteren Schriften der Erfolg aus. Die Aphorismenbücher wurden kaum gekauft. Nietzsche wurde vergessen. Er geriet durch besondere Zufälle in aufreibende Verlegermiseren, druckte schließlich seine Schriften auf eigene Kosten und erlebte erst in den letzten Monaten seines hellen Bewußtseins die ersten Anzeichen eines kommenden Ruhms, an dem er keinen Augenblick gezweifelt hatte.

Aus dem Beruf geworfen, ganz hingeeben seiner eigentlichen, ihm bewußten Aufgabe, wie außerhalb der Welt lebend, erwacht ihm mit zunehmender Gesundheit der Wunsch zu neuer Fühlung mit der Wirklichkeit. 1883 plante er Vorlesungen an der Universität Leipzig; die Universitätskreise hielten jedoch Vorlesungen Nietzsches wegen des bedenklichen Inhalts seiner Schriften für unmöglich. Nietzsche blieb außer der Welt, in wachsender Spannung seinem Werke dienend.

Im Januar 1889, im 45. Lebensjahre, erfolgte der Zusammenbruch durch eine organische Gehirnerkrankung, nach langem Siechtum 1900 der Tod.

Weltstoff. — Die Nietzsche zugänglich gewordene Welt, worin er anschaut, denkt und spricht, hat sich ihm — zunächst in der Jugend — ergeben durch die deutsche Bildungswelt, die humanistische Schule, die Dichter, die vaterländischen Überlieferungen.

Nietzsche ergriff das Studium der klassischen Philologie. Nicht nur erfüllte es ihn mit den sein Leben begleitenden großen Anschauungen des Altertums. Er hat auch das Glück gehabt, bei seinem Studium einem echten Forscher zu begegnen: Ritschls Seminar der klassischen Philologie war einzig durch die Technik der philosophischen Interpretation; sogar zahlreiche Mediziner und andere Nichtphilologen nahmen daran teil: um „Methode“ zu lernen. Es war in der dort gepflegten Kunst und Haltung etwas, das aller Wissenschaft gemeinsam ist: zu unterscheiden das Wirkliche vom Unwirklichen, den Tatbestand vom Hinzugedachten, das Bewiesene von der Meinung, die objektive Gewißheit von der subjektiven Überzeugung. Erst durch den Blick auf das, was aller Wissenschaft überhaupt gemeinsam ist, entsteht das helle Bewußtsein dessen, was eigentlich wissenschaftliches Wissen ist. Das Wesen des Forschers, seine Unbestechlichkeit, sein unablässiger kritischer Kampf mit dem eigenen Denken, seine schlichte Leidenschaft wurde Nietzsche gegenwärtig.

Nietzsches starke pädagogische Antriebe verwirklichten sich ihm nur in geringem Umfange. Die Aufgaben seiner Professur und seine Lehrverpflichtung am Pädagogium ¹⁾ erfüllte er mit hohem Anspruch gegen sich, aber mit wachsender Unlust. Während des ganzen Jahrzehnts seiner Professur lebte in ihm die Spannung, in der er den Belastungen durch den Beruf abringt, was er vermag, um seiner ihm innerlich bewegenden, noch unbestimmbaren Aufgabe zu dienen.

1867/68 diente Nietzsche in Naumburg bei der reitenden Feldartillerie. Der Dienst wurde vorzeitig beendet, da er bei einem Sprung auf sein Pferd sich eine Verletzung zuzog, die zu Eiterung und monatelanger Erkrankung führte. Im Kriege 1870 meldete Nietzsche sich als freiwilliger Krankenpfleger. Da er Professor in einem neutralen Staat war, verbot ihm seine Loyalität gegen diesen den Dienst mit der Waffe. Er erkrankte an der Ruhr und kehrte noch vor Beendigung des Krieges in sein Lehramt zurück.

Für die Weise, wie Nietzsche die Welt sichtbar war, ist es wesentlich, daß er von seinem 25. Jahre ab bis zum Ende im Ausland lebte. Zwanzig Jahre lang hat er Deutschland von außen gesehen. Das machte — zumal bei dem späteren, ständigen Reisedasein im Wagnis der Entwurzelung — eine Schärfung des kritischen Blicks möglich, ein Absehenkönnen von Selbstverständlichkeiten, wie es das Leben gleichsam auf der Grenze mit sich bringt. Der Wechsel bewirkt eine immer neue Anregung der Empfindung, ein Leben in einem alles Sichbefestigende immer wieder umgreifenden Horizont, eine Steigerung von Liebe und Haß gegenüber dem bleibenden eigenen Grunde, der durch die Ferne dem Gefühl nur um so gegenwärtiger ist.

Als Nietzsches Loslösungen von der Welt, von Beruf, Umgang, Lehrtätigkeit sich vollzogen, war er für neue Erfahrungen auf Lektüre angewiesen, die seiner Augen wegen beschränkt, den Themen nach weitausgreifend wurde. Da man weiß, welche Bücher er 1869—79 von der Basler Bibliothek entliehen hat, und da ein großer Teil seiner eigenen Bibliothek bekannt ist ²⁾, kann man zwar nicht sagen, er habe dies alles gelesen; aber es ist durch seine Hände gegangen und hat in irgendeinem Sinne seine Aufmerksamkeit erweckt. Er läßt sich die wöchentlich erscheinenden Verzeichnisse neuer Bücher zuschicken (an Overbeck II. 4. 80), er plant immer wieder den Aufenthalt in Städten mit großer Bibliothek (z. B. an Overbeck 2. 5. 84 und 17. 9. 87), aber es muß dies alles beim bloßen Ansatz bleiben.

Auffällig ist die große Zahl naturwissenschaftlicher und ethnographischer Bücher. Nietzsche will nachholen, was er bei der Philologie versäumt habe: reelle Kenntnisse. Diese Bücher mögen ihn beim flüchtigen Lesen angeregt haben, aber sie sind zu großem Teil unter seinem Niveau und müssen ihm den Mangel ursprünglicher Bekanntschaft mit biologischen und naturwissenschaftlichen Dingen ersetzen.

Es ist außerordentlich, was Nietzsche bei geringem Lesen bemerkt. Er erfaßt im Augenblick das Wesentliche. Er sieht, indem er liest, die Verfasser der Bücher und spürt, was sie in ihrem Denken und Schreiben eigentlich tun, was sie existentiell bedeuten. Er erblickt nicht nur ihren Gegenstand, sondern die Substanz ihres Denkens, worin diese Gegenstände ihnen Thema werden.

Nicht selten geht aus dem Gelesenen Wort und Gedanke in Nietzsche über, weniger wichtig für den Sinn seines Philosophierens als für die stoffliche Herkunft in Ausdrucksmitteln. Daß der „Übermensch“ bei Goethe, der „Bildungsphilister“ bei

1) Berichte über Nietzsche als Lehrer: Bernoulli I, 66 ff.

2) Liste der von Nietzsche in der Basler Bibliothek von 1869 bis 1879 entliehenen Bücher in Albert Lévy, Stirner et Nietzsche, Paris 1904, S. 93—113. — Friedrich Nietzsches Bibliothek in: Arthur Berthold, Bücher und Wege zu Büchern, Stuttgart 1900, S. 429—456.

Haym vorkommt, ist so wenig wesentlich wie die Worte „Perspektivismus“, „die wahre Welt und die scheinbare Welt“, die er von Teichmüller, die „Décadence“, die er aus Bourget entnommen hat. Es ist die selbstverständliche, unmittelbar sich vollziehende und ganz in sich verwandelnde Rezeptivität Nietzsches, ohne die kein Schaffen möglich ist.

Nietzsche philosophiert schon als Knabe; dem Jüngling wird Schopenhauer der Philosoph; die traditionellen Begrifflichkeiten entnimmt er aus F. A. Lange, Spir, Teichmüller, Dühring, E. v. Hartmann. Von den großen Philosophen hat Nietzsche nur Plato gründlicher gelesen, aber als Philologe (später ist er „starr vor Verwundung, wie wenig er Plato kenne“ an Overbeck 22. 10. 83). Die Gehalte seines Philosophierens strömen ihm nicht zuerst aus dem Studium dieser Werke. Sie erwachsen ihm in der Anschauung des Griechentums der vorsokratischen Zeit, vor allem an den vorsokratischen Philosophen, ferner an Theognis, an den Tragikern, dann an Thukydides. Das Studium des Diogenes Laertius, das er aus philologischen Absichten treibt, bringt ihm philosophiegeschichtliches Wissen. Nietzsche, der die großen Philosophen fast nie gründlich studiert hat, das meiste nur aus zweiter Hand kennt, vermag doch durch die überlieferten Gedankenhülsen hindurchzublicken auf die Ursprünge. Von Jahr zu Jahr ist er entschiedener bei den eigentlichen philosophischen Problemen, die er aus eigener Substanz ergreift.

Die Weise von Nietzsches Philosophieren treibt ihn nicht weniger zu den Dichtern als zu den Philosophen im engeren Sinne. In der Jugend ist er hingerissen von Hölderlin, zumal dem Empedokles und Hyperion, dann von Byrons Manfred. In den letzten Jahren erfährt er noch den Einfluß Dostojewskis.

Vielleicht noch ursprünglicher und schicksalsvoller ist Nietzsches Teilnahme an der Musik. Es gibt keinen Philosophen, der in dem Maße wie er von Musik durchdrungen, ja überwältigt ist. Schon als Knabe ganz von ihr hingenommen, in der Jugend R. Wagner grenzenlos ergeben und bereit, im Dienste dieser Musik zu leben, bekennt er spät: „und zuletzt bin ich ein alter Musikant, für den es keinen Trost gibt außer in Tönen“ (an Gast 22. 6. 87); im Jahr 88 steigert sich noch die Bindung an Musik: „Musik gibt mir jetzt Sensationen, wie eigentlich noch niemals. Sie macht mich von mir los, sie ernüchtert mich von mir . . . sie verstärkt mich dabei und jedesmal kommt hinter einem Abend Musik ein Morgen voll resoluter Einsichten und Einfälle . . . Das Leben ohne Musik ist einfach ein Irrtum, eine Strapaze, ein Exil“ (an Gast 15. 1. 88; vgl. 8, 65); es gibt für ihn nichts, was ihn „eigentlich mehr anginge als das Schicksal der Musik“ (an Gast 21. 3. 88).

Jedoch derselbe Nietzsche hat sich mit gleicher Leidenschaft von der Musik abgewandt. Von den Jahren nach 1876 schreibt er 1886: „Ich begann damit, daß ich mir gründlich und grundsätzlich alle romantische Musik verbote, diese zweideutige großtuerische schwüle Kunst, welche den Geist um seine Strenge und Lustigkeit bringt und jede Art unklarer Sehnsucht, schwammichtiger Begehrlichkeit wuchern macht. ‚Cave musicam‘ ist auch heute noch mein Rat an alle, die Manns genug sind, um in Dingen des Geistes auf Reinlichkeit zu halten“ (3, 7). Die Urteile über Musik lauten dementsprechend in Analogie zu der jahrtausendalten musikfeindlichen Überlieferung des Philosophierens: „Die Musik hat keinen Klang für die Entzückungen des Geistes; will sie den Zustand von Faust und Hamlet und Manfred wiedergeben, so läßt sie den Geist weg und malt Gemütszustände . . .“ (11, 336). — „Der Dichter steht höher als der Musiker, er macht höhere Ansprüche, nämlich an den ganzen Menschen: und der Denker macht noch höhere Ansprüche: er will die ganze, gesammelte, frische Kraft und fordert nicht zum Genießen, sondern zum Ringkampf und zur tiefsten Entsagung aller persönlichen Triebe auf“ (11, 337). — Nietzsche findet, „die mangelhafte, fanatische Entwicklung des Verstandes und die Unbändigkeit des Hassens und Schimpfens

„vielleicht mit durch die Undisziplin der Musik herbeigeführt“ (II, 339). — Die Musik ist „gefährlich“ — „ihre Schwelgerei, ihre Auferweckungslust für christliche Zustände . . . geht Hand in Hand mit der Unsauberkeit des Kopfes und der Schwärmerie des Herzens“ (14, 139). — Das günstigste ist noch die Haltung zur Musik, die hier etwas als schon Sprache geworden sieht, das bessere Sprache im Gedanken finden muß: „Die Musik ist mein Vorläufer . . . Unsäglich vieles hat noch kein Wort gefunden und keinen Gedanken“ (12, 181).

In dieser so widersprüchlichen Stellung zur Musik scheint Nietzsche den Ausweg zu finden durch eine Scheidung zwischen *romantischer* Musik, die die gefährliche, vernebelnde, schwelgerische sei, und der eigentlichen Musik; diese will Nietzsche in Gegensatz zu Richard Wagner stellen und meint sie in den Werken Peter Gasts zu entdecken. Zuerst 1881 meint er in ihm „seinen Meister ersten Ranges“ zu sehen, dessen Musik seiner Philosophie verwandt sei (an Overbeck 18. 5. 81), und die „die tönende Rechtfertigung für meine ganze neue Praxis und Wiedergeburt“ bedeute (an Overbeck 10. 82). Auf diesem Wege, auf dem Bizets „Carmen“ zu dem einzigen Musterwerk erhoben wird (was jedoch von ihm nicht eigentlich gemeint ist: „Das, was ich über Bizet sage, dürfen Sie nicht ernst nehmen; so wie ich bin, kommt Bizet tausendmal für mich nicht in Betracht. Aber als ironische Antithese gegen Wagner wirkt es sehr stark“ an Fuchs 27. 12. 88), will Nietzsche am Ende von der Musik, „daß sie heiter und tief ist, wie ein Nachmittag im Oktober; daß sie eigen, ausgelassen, zärtlich, ein kleines süßes Weib von Niedertracht und Anmut ist“ (15, 40).

Überblickt man Nietzsches Überwältigtsein von Musik, sieht man seine fragwürdigen Urteile, insbesondere die so vorbereitenden, aber ständig festgehaltenen über den Wert der Kompositionen P. Gasts, denkt man an seine eigenen Kompositionen (ein Urteil Hans von Bülow 1872, das Nietzsche im Antwortschreiben damals anerkannt hat: „Ihre Manfred-Meditation ist das Extremste von phantastischer Extravaganz, das Unerquicklichste und Antimusikalischste, was mir seit lange . . . zu Gesicht gekommen ist . . . ist das Ganze ein Scherz, haben Sie vielleicht eine Parodie der sogenannten Zukunftsmusik beabsichtigt? . . . in Ihrem musikalischen Fieberprodukte ist ein ungewöhnlicher, bei aller Verirrung distinguirter Geist zu spüren . . .“), so kann seine Stärke nicht in der Musik liegen. Der Stoff seines Wesens, sein Nervensystem ist musikalisch bis zur Wehrlosigkeit. Aber die Musik ist in ihm gleichsam der Gegenspieler zur Philosophie. Sein Denken ist um so philosophischer, je weniger es musikalisch ist. Was Nietzsche philosophiert hat, ist dem Musikalischen abgerungen, gegen es erobert. Sowohl sein eigentliches Denken wie die von ihm erfahrenen mystischen Seinsoffenbarkeiten sind gegen und ohne Musik. —

Sein Philosophieren findet im Weltstoff noch eine neue, ihm eigentümliche Quelle. Nietzsche hat eine Zeitlang die Franzosen ¹⁾ La Rochefoucauld, Fontenelle, Chamfort, besonders aber Montaigne, Pascal und Stendhal ganz außerordentlich geschätzt. Psychologische Analyse wird das Medium seines Philosophierens, nicht die empirisch kausal forschende, sondern die verstehende und soziologisch-historische Psychologie. Seine Erfahrung soll sein: „alle Wertschätzungen der Vergangenheit freiwillig noch einmal durchleben und ebenso ihr Gegenteil“ (4, 61). Auf dem Forschungsweg, den er hier sieht, wünscht er Mitarbeiter: „wo gäbe es eine Geschichte der Liebe, der Habsucht, des Neides, des Gewissens, der Pietät, der Grausamkeit? . . . Hat man schon die verschiedenen Einteilungen des Tages, die Folgen einer regelmäßigen Festsetzung von Arbeit, Fest und Ruhe zum Gegenstand der Forschung gemacht? . . . Sind die Erfahrungen über das Zusammenleben, zum Beispiel die Erfahrungen der Klöster, schon gesammelt?“ (5, 44; vgl. 7, 69).

¹⁾ Fritz Krökel, *Europas Selbstbesinnung durch Nietzsche*. Ihre Vorbereitung bei den französischen Moralisten. München, 1929.

Alles, was ihm in der Welt vorkommt, tritt zurück vor den großen Männern, die Nietzsche vergöttert oder verteufelt. In eindeutiger, unbezweifelnder Größe sieht er Goethe, Napoleon, Heraklit. Große Zweideutige, daher je nach dem Zusammenhang ganz entgegengesetzt bewertet, sind ihm Sokrates, Plato, Pascal. Immer von ihm abgelehnt werden Paulus, Rousseau, fast immer Luther. Thukydides und Macchiavelli bewundert er wegen ihrer hellen Wahrhaftigkeit und realistischen Unbestechlichkeit.

Nietzsche hat sein tiefstes geschichtliches Bewußtsein im Zusammenhang seines Denkens und Wesens mit den Großen: die mit denselben Fragen zu tun hatten, wie er, die dasselbe anging, wie ihn, die mit ihm in dem gleichen Reich der Geister lebten: „Mein Stolz ist: ich habe eine Herkunft . . . In Dem, was Zarathustra, Moses, Muhammad, Jesus, Plato, Brutus, Spinoza, Mirabeau bewegte, lebe ich auch schon . . .“ (12, 216). „Wenn ich von Plato, Pascal, Spinoza und Goethe rede, so weiß ich, daß ihr Blut in dem meinen rollt . . .“ (12, 217). Meine Vorfahren Heraklit, Empedokles, Spinoza, Goethe“ (14, 263) 1).

Das Bild Nietzsches. — Was Zeitgenossen über Nietzsche berichtet haben, scheint jedesmal etwas zu verschieben. Er wird unter ungemäßigtem Aspekt gesehen, den Idealen oder Kontrastidealen ihrer Zeit angehört oder an falschen Maßstäben gemessen, wie in einem verzerrenden Spiegel gesehen.

Das in seiner Weise großartige, idealisierte Bild der Schwester ist so wenig das wahre wie das realere, zerrissene, bewegte und fragwürdige Overbecks. Beiden ist man dankbar, zumal in bezug auf das Tatsächliche; aber wegen des Ungenügens drängt man, auch die kleinsten Mitteilungen aller derer zu hören, die Nietzsche gesehen und gesprochen haben. Wohl baut sich ansatzweise ein Bild auf aus der Fülle dieser zugleich trübenden Beschreibungen; aber es rundet sich nicht, läßt allzuviel offen, ja bleibt zweideutig. Der Vergleich mit den unmittelbaren Dokumenten (seinen Briefen, Werken und Aufzeichnungen), der unvergeßbare Ton in allem, was von ihm selbst stammt, bis in alle Ausläufer und Zufälligkeiten seiner Niederschriften, muß die zeitgenössischen Berichte korrigieren. Von diesen Zeugnissen seien einige aufgezählt:

Deussen über den Nietzsche der Schülerzeit: Nietzsche lag „alles Schauspielerhafte im tadelnden wie im lobenden Sinne gänzlich fern“ . . . „ich habe viele geistvolle Bemerkungen, aber selten einen guten Witz von ihm zu hören bekommen“ . . . „dem Turnen war er abhold, wie er denn schon früh zu körperlicher Fülle und zu Kongestionen nach dem Kopf neigte . . . Ein einfaches Stück, welches ein geübter Turner im Nu ausführt . . . war für Nietzsche eine schwere Arbeit, bei der er dunkelrot wurde, außer Atem kam und in Schweiß geriet . . .“.

1871: „Die Brille, die er trägt, gemahnt an einen Gelehrten, während die Sorgfalt in seiner Kleidung, die fast militärische Haltung, seine helle klare Stimme, dem widersprechen“ (W. u. N. S. 83). Deussen aus demselben Jahr: „Spät nach elf Uhr erschien Nietzsche, der bei Jacob Burckhardt zu Gaste gewesen war, in animierter Stimmung, feurig, elastisch, selbstbewußt, wie ein junger Löwe.“

Unter den Kollegen: „Nietzsche war eine durchaus inoffensive Natur und hatte sich daher der Sympathie aller Kollegen, die ihn kannten, zu erfreuen“ (Mähly S. 249). Eucken: „es ist mir in lebhafter Erinnerung, wie lebenswürdig sich Nietzsche zu den Doktoranden stellte, wie er nie unfreundlich oder aufgereggt war, sondern in gütiger, aber zugleich überlegener Weise verhandelte . . .“.

Über den Dozenten (Scheffler in: Bernoulli 1, 252): „Bescheidenheit, ja Demut fast des Auftretens . . . eher kleine, als mittelgroße Gestalt. Der Kopf auf dem gedrungenen und doch zarten Körper tief in den Schultern . . . Nietzsche hatte sich der

1) Über alles, was auf Nietzsche Einfluß hatte, was er las, kannte, verwendete, die eingehendsten Darstellungen bei *A n d l e r*.

Mode des Tages anbequemt. Er trug hellfarbige Pantalons, ein kurzes Jackett dazu, und um den Halskragen flatterte eine zierlich geknüpfte Krawatte ... das langgewachsene Haar, das ... in Strähnen das blasse Gesicht umrahmte ... Schweren, fast müden Ganges ... Nietzsches Sprache, weich und ungekünstelt ... hatte nur eines für sich: sie kam aus der Seele! ... der Zauber dieser Stimme ...“

Ein Pole schilderte 1891 aus der Erinnerung Nietzsche, dem er Mitte der siebziger Jahre begegnete (zitiert nach Harry Graf Kessler, Die neue Rundschau 1935, S. 407), als „einen Mann von hohem Wuchs mit langen mageren Armen und einem mächtigen runden Kopf, den ein borstiger Haarschopf krönte ... Sein Schnurrbart, der tiefschwarz war, fiel beiderseits des Mundes bis unters Kinn; seine unnatürlich großen schwarzen Augen leuchteten hinter Brillengläsern wie Feuerkugeln. Ich glaubte, eine Wildkatze zu sehen. Mein Begleiter wettete, es sei ein russischer Dichter auf Reisen, der Beruhigung für seine Nerven suche.“ (Diese Schilderung ist besonders fragwürdig; Nietzsche war nach Lou Salomé's Angaben mittelgroß und hatte braunes Haar.)

1876 Ungern-Sternberg: „Ausdruck des Stolzes, freilich gedämpft durch Müdigkeit und eine gewisse Unsicherheit der Bewegungen, die in seiner Kurzsichtigkeit begründet war. Große Verbindlichkeit und gefällige Verkehrsformen, Schlichtheit und Vornehmheit.“

1882 Lou Salomé: „Dieses Verborgene, die Ahnung einer verschwiegenen Einsamkeit, — das war der erste starke Eindruck, durch den Nietzsches Erscheinung fesselte. Dem flüchtigen Beschauer bot sie nichts Auffallendes; der mittelgroße Mann in seiner überaus einfachen, aber auch überaus sorgfältigen Kleidung, mit den ruhigen Zügen und dem schlicht zurückgestrichenen braunen Haar konnte leicht übersehen werden ... Er hatte ein leichtes Lachen, eine geräuschlose Art zu sprechen und einen vorsichtigen, nachdenklichen Gang, wobei er sich ein wenig in den Schultern beugte; man konnte sich schwer diese Gestalt inmitten einer Menschenmenge vorstellen, — sie trug das Gepräge des Abseitsstehens, des Alleinstehens. Unvergleichlich schön und edel geformt, so daß sie den Blick unwillkürlich auf sich zogen, waren an Nietzsche die Hände ... Wahrhaft verräterisch sprachen auch die Augen. Halbblind, besaßen sie dennoch nichts vom Spähenden, Blinzelnden, ungewollt Zudringlichen vieler Kurzsichtigen; vielmehr sahen sie aus wie Hüter und Bewahrer eigener Schätze, stummer Geheimnisse ... Das mangelnde Sehen gab seinen Zügen eine ganz besondere Art von Zauber dadurch, daß sie, anstatt wechselnde, äußere Eindrücke widerzuspiegeln, nur das wiedergaben, was durch sein Inneres zog. In das Innere blickten diese Augen und zugleich in die Ferne, oder besser: in das Innere wie in eine Ferne. — Wenn er sich einmal gab, wie er war, im Bann eines ihn erregenden Gespräches zu zweien, dann konnte in seine Augen ein ergreifendes Leuchten kommen — wenn er aber in finsterner Stimmung war, dann sprach die Einsamkeit düster, beinahe drohend aus ihnen, wie aus unheimlichen Tiefen. — Einen ähnlichen Eindruck des Verborgenen und Verschwiegenen machte auch Nietzsches Benehmen. Im gewöhnlichen Leben war er von großer Höflichkeit und einer fast weiblichen Milde, von einem stetigen, wohlwollenden Gleichmut, — er hatte Freude an den vornehmen Formen im Umgang ... Immer aber lag darin eine Freude an der Verkleidung ... Ich erinnere mich, daß, als ich Nietzsche zum erstenmal sprach, ... das gesucht Formvolle an ihm mich frappierte und täuschte. Aber nicht lange täuschte es an diesem Einsamen, der seine Maske doch nur so ungewandt trug, wie jemand, der, aus Wüste und Gebirge kommend, den Rock der Allerweltsleute trägt.“

1887 Deussen: „Das war nicht mehr die stolze Haltung, der elastische Gang, die fließende Rede von ehemals. Nur mühsam und etwas nach der Seite hängend schien er sich zu schleppen, und seine Rede wurde öfter schwerfällig und stockend ... Im

Hotel Alpenrose zogen wir uns, um zu ruhen, für eine Stunde zurück. Kaum war sie verstrichen, so war der Freund schon wieder an unserer Tür, erkundigte sich zärtlich besorgt, ob wir noch müde seien, bat um Entschuldigung, wenn er zu früh gekommen sein sollte. Ich erwähne dies, weil eine solche übertriebene Besorgtheit und Rücksichtnahme nicht in Nietzsches Charakter gelegen hatte ... Als wir Abschied nahmen, standen ihm die Tränen in den Augen.“ —

Daß Nietzsches Wesen sich nicht eindeutig einprägt, dafür sind auch die erhaltenen Photographien von Belang: es gibt kein Bild von Nietzsche, das nicht zunächst enttäuschte; auch sie sind verzerrende Spiegel. Lange und wiederholt und mit Bereitwilligkeit betrachtet, lassen die Photographien wohl etwas sehen. Der Schnauzbart kann wie das ausdrucksvolle Zeichen seiner Verdecktheit und Verschwiegenheit wirken. In Verbindung mit dem visionären Blick scheint er etwas von der erhellen- den Aggressivität zu haben. Aber man vermag nur schwer vielleicht einen Augenblick etwas von Nietzsche selbst zu sehen. Alle künstlerischen Darstellungen vollends sind ungläubwürdige, der Zeit entsprechende Masken; die Radierung Oldes endlich, die den Paralytiker zeigt, ist zwar ein wahrhaftiges, aber für jeden, der wirklich sieht, nur qualvolles Bild.

Wird man nach den Berichten über Nietzsches Erscheinung und Verhalten unsicher, bleibt man vor den Photographien im Unbestimmten, so ist es bei einem Blick auf Nietzsches Handschrift, als ob sein Wesen für uns sogleich wieder da sei ¹⁾. Man verdankt Klages eine Analyse, aus der einige Punkte wiedergegeben seien:

Klages kennt „aus dem gesamten Zeitraum von den Tagen unserer Klassik bis zur letzten Jahrhundertwende keine einzige Handschrift einer hervorragenden Persönlichkeit, die sich auch nur entfernt derjenigen Nietzsches vergleichen ließe“. Alle scheinen ihm untereinander ähnlicher als irgendeine der Handschrift Nietzsches. Er findet in dieser „etwas eigentümlich Lichtes, Helles ... bei weitgehendem Mangel an Wärme ... etwas Durchsichtiges, Immaterielles, Kristallisches, äußerstes Widerspiel des Wolkigen, Fließenden, Wogenden ... etwas ungemein Hartes, Scharfes, glasartig Sprödes ... etwas bis ins letzte Geformtes, Fertiges, ja Ziselirtes“. Klages sieht die sublimen Feinfühligkeit und Irritierbarkeit, das reiche Gefühlsleben, das jedoch „gleichsam eingeschlossen ist in den Organismus seines Trägers“; die Erlebnisse sind nur seine Erlebnisse. Er sieht die Strenge, die Selbstbeherrschung und das unnachsichtige Richten über sich, sieht auch den „gewaltigen Selbstschätzungstrieb“. — Die Handschrift erreicht die klarste Gliederung; sie zeigt „jene Vereinfachung, die unwillkürlich das Gerüst der Lettern beinahe nackt heraustreibt“, und „einen stoßartig immer von neuem einsetzenden Impetus“. Man spüre den „Geist des Fachtens ... im Reiche des Gedankens“; die Handschrift habe „ungeachtet ihrer wie in Stein geschnittenen Profilierung etwas beunruhigend Horizontloses, Unvorhersehbares und Plötzliches“. Aber es sei gewiß nicht die Handschrift eines Tatmenschen; angesichts der Schriftzüge etwa eines Napoleon, Bismarck ständen die Nietzsches „im Licht einer fast zerbrechlichen Feingliederigkeit da“. Sie drücken eine extreme Geistigkeit aus und ein „Gestaltungsvermögen von schier unausdenklicher Umfänglichkeit“. — „Nie noch ist uns eine un- stilisierte Handschrift begegnet, die bei solcher Schärfe und Spitzwinkligkeit eine gleich vollkommene rhythmische Verteilung der Schriftmassen und fast störungslos perlende Abfolge aufwies!“ —

Fragt man alles zusammenfassend nach Nietzsches empirischer Erscheinung, so ist zugleich zu fragen: wie ein Mensch erscheinen müßte, der sich aus seiner Wahrhaftig-

¹⁾ Isabelle von Ungern-Sternberg, Nietzsche im Spiegelbilde seiner Schrift. Leipzig o. J. (vor allem wegen zahlreicher Schriftproben aus allen Lebenszeiten Nietzsches wichtig). — Ludwig Klages, Nietzsche und seine Handschrift. In den „Gesammelten Abhandlungen“. Heidelberg 1927.

keit und aus seinen Wert- und Rangschätzungen heraus angesichts der Wirklichkeit stets in schiefen Lagen, zu Masken verurteilt, oder alsbald enttäuscht, ja von Ekel überwältigt weiß, der etwas in sich entwickelt, woran noch niemand teilnimmt, der will und sieht, was noch keiner sieht und will, der daher keine Bewährung mit der Wirklichkeit der Menschen zu finden vermag und mit sich selbst nie zufrieden sein kann, da ihm alles Leben und Erleben nur wie ein Versuchen und dann wie ein Mißlingen sich zeigt.

Nietzsche wird auch heute kein plastisches Bild; er entschwindet in Gestalten, die sich mit ihm nicht identifizieren lassen. Und doch sieht man ihn, den Wanderer, wie er immer weiter geht, sieht ihn gleichsam den unbesteigbaren Berg erklimmen. Nietzsche bleibt in der Bewegung, im Entschwinden dennoch sichtbar. Denn er vermochte aus sich selbst zu leben und sich mitzuteilen.

Der Grundzug von Nietzsches Leben ist sein *Ausnahmesein*. Er wird von allem wirklichen Dasein gelöst, von Beruf und Lebenskreis. Er findet nicht Ehe, nicht Schüler und Jünger, erbaut sich keinen Tätigkeitsbereich in der Welt. Er verliert den festen Wohnsitz und irrt von Ort zu Ort, als ob er suchte, was er nie findet. Aber dieses Ausnahmesein ist selber eine Substanz, ist die Weise von Nietzsches gesamtem Philosophieren.

Die erste offenbare Krise, in der Nietzsche, wenn auch noch ohne bestimmten Inhalt und nur in der Lebensform, entschlossen den Weg seines Schicksals betritt, geschah ihm 1865 in Bonn. Ihm wird fühlbar, daß der Typus seines studentischen Daseins, die vielfache Beschäftigung, das Leben in der Burschenschaft, die Bildung durch Wissen und die mögliche akademische Laufbahn für ihn noch nicht das Wahre sind. Das Leben ist ihm weder eine Spielerei noch das Absolvieren nach einer gekannten Regel. Aus der Zerstretheit heraus spürt Nietzsche, sich einem Dasein hingegen zu haben, das sich vor den Forderungen eines mit Ernst geführten Lebens nicht rechtfertigen läßt. Wohl hat er geistig auf hohem Niveau gelebt, aber das reicht ihm nicht aus. In ihm sprach das Entweder-Oder: entweder das Leben treiben zu lassen oder das Außerordentliche als in täglichem Anspruch geltend anzuerkennen. Nun erst gewann seine innere Haltung die ihm angemessene Konzentration — aber ohne daß er schon wüßte, was dieses Konzentrierende und Fordernde ist. Es ist bei Nietzsche ein fast unauffälliger Vorgang, aber doch deutlich erkennbar in seinen Briefen und Verhaltensweisen; er ist ohne pathetischen Akzent, ohne Katastrophe (sein Austritt aus der Burschenschaft ist kaum eine solche). Verbindungsgenossen ziehen ihn wohl des Hochmuts oder der mangelnden Kameradschaft. Was in ihm geschieht, begreift niemand.

Aber in diesem Jahr hört die relative Unbestimmtheit seines Weges, die bloße Möglichkeit auf; es beginnt die Wirklichkeit, die ihn nun mit immer neuen Verwandlungen in seine Ausnahmeexistenz hinauf-treiben wird durch etwas, das mehr will, mehr fordert und ihm nirgends mehr Ruhe lassen wird.

Eine Darstellung seines Lebens aus philosophischem Interesse sucht dieses Ausnahmesein, das im Grunde immer das gleiche Geschehen ist und das doch in keiner Erscheinung geradezu faßlich wird. Wir sehen es in drei Richtungen: in dem Gang seiner geistigen Entwicklung, in seinen Freundschaften, in seiner Krankheit.

Der Gang der Entwicklung

Nietzsches Werk ist ebensosehr ein einziges Ganzes wie jede Schrift ihren charakteristischen Ort in einer über zwei Jahrzehnte gehenden Entwicklung hat. Auf dem Wege geschehen die außerordentlichsten Verwandlungen, nach denen es nur um so überraschender ist, daß das Neue schon in den frühesten Ansätzen seine Wurzeln zu haben scheint. Den Gang der Entwicklung zu kennen, vertieft die Möglichkeit des Verstehens des Werks dadurch, daß aus dem Zeitpunkt des Gesagten der Blick auf das Ganze der Entfaltung gelenkt wird.

Die Entwicklung des Werks. — Eine zusammenfassende Übersicht der Schriften erlaubt eine vorläufige Charakteristik der Phasen des Nietzscheschen Denkens (vgl. dazu die Tafel der Werke).

Die Gruppe der Jugendschriften ist nicht an sich von Gewicht, sondern erst dadurch, daß in ihnen ein großer Teil der späteren Gedanken und Antriebe rückläufig im Keim wahrnehmbar ist, wenn man sie kennt. Die *Philologica* (3 Bde) geben ein eindrucksvolles Bild von Nietzsches wissenschaftlicher Arbeit mit zahlreichen darin zerstreuten Gesichtspunkten, die schon sein Philosophieren sind. Das eigentliche Werk aber läßt sich in folgende Gruppen teilen:

1. Die früheren Schriften: „Die Geburt der Tragödie“ und die „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ (1871—1876). Dazu kommen aus dem Nachlaß die Fragmente des Griechenbuchs, die Vorträge „Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten“ und die Aufzeichnungen zur geplanten Unzeitgemäßen: „Wir Philologen“. Zusammenhängend lesbare Abhandlungen machen die Grundform dieser Schriften aus. Sie sind noch der Ausdruck des Glaubens an den Genius und die unmittelbar aus der gegenwärtigen Zerrüttung neu zu schaffende, jetzt heraufkommende deutsche Kultur.

2. Die Werke 1876—1882: „Menschliches Allzumenschliches“, „Vermischte Meinungen und Sprüche“, „Der Wanderer und sein Schatten“ (die beiden letzteren zusammengefaßt als: Menschliches Allzumenschliches Bd. II), „Morgenröte“, „Fröhliche Wissenschaft“ (Buch I—IV) sind der Grundform nach Aphorismen. Ein vieldimen-

sionaler Reichtum wird in diesen knappen Erörterungen zu großem Teil tendenzlos ausgesprochen. Als eiskalte, von allem gelöste, illusionslose, kritische Betrachtung gibt sich hier, was, seit der Morgenröte in langsamem Werden, schließlich entfaltet wurde in:

3. Nietzsches endgültiger Philosophie:

a) „Also sprach Zarathustra“ (1883—1885) hat die Grundform, daß — im Rahmen von Situationen und Handlungen der erdichteten Gestalt — Zarathustra Reden an Volk, Gefährten, an die „höheren Menschen“, an seine Tiere und an sich selbst hält. Von Nietzsche für sein maßgebendes Werk gehalten, ist es unter keinen überkommenen Typus subsumierbar; es ist sowohl als Dichtung, wie als Prophetie, wie als Philosophie und doch in keiner dieser Gestalten angemessen aufzufassen.

b) Der Nachlaß der Bände XI—XVI (1876—1888) enthält den Strom des Denkens seit 1876 in durchweg kürzeren Fragmenten. In Bd. XIII—XVI ist die Denkbewegung gebunden an die späteren Grundgedanken (Wille zur Macht, Umwertung, *Décadence*, ewige Wiederkehr, Übermensch usw.), aber auf fast unübersehbare Weise darüber hinausgreifend. Die Grundform dieser Fragmente ist die ruhige Niederschrift der Gedanken in geprägter, knapper Form, maximale Deutlichkeit anstrebend ohne schon bestimmten literarischen Zweck. Die Fülle der Einfälle überflutet das keineswegs fehlende systematisch bohrende, festhaltende und zusammennehmende Denken. Schaulbarkeit und prägnant treffender Zugriff gilt statt entwickelter Durchdachtheit.

c) 1886—1887 schreibt und veröffentlicht Nietzsche: „Jenseits von Gut und Böse“, dazugehörend das V. Buch der „Fröhlichen Wissenschaft“: es ist ein Rückgriff auf den Typus der Aphorismenbücher, aber mit stärkerer Tendenz zu zusammenhängender Darstellung und angreifendem Pathos. „Zur Genealogie der Moral“ enthält Abhandlungen als durchgeführte Untersuchungen; Vorreden, die Nietzsche zu den früheren Werken schreibt, sind der Ausdruck seines großartigen rückblickenden Selbstverständnisses.

d) 1888 entsteht eine letzte in sich zusammenhängende Gruppe von Schriften mit dem abschließenden Selbstverständnis: „Der Fall Wagner“, „Götzendämmerung“, „Der Antichrist“, „Ecce Homo“, „Nietzsche contra Wagner“: auf das Äußerste gesteigerte, unerhört aggressive, auf unwiderstehliche Wirkung hin zugespitzte Schriften in dem Atem eines rasenden Tempos.

Der Gang dieses Denkens wird zumeist in drei Perioden eingeteilt, die man bestimmt erstens als die Zeit kultur- und geniegläubigen Verehrens (bis 1876), zweitens als die Zeit positivistischer Wissenschaftsgläubigkeit und kritischer Zersetzung (bis 1881), drittens als die Zeit der neuen Philosophie (bis zum Ende 1888). Aus dem Glauben der Jugend in der Freundschaft, der Jüngerschaft, aus dem Leben in der Zukunft des Volkes treibt ein radikaler Lösungsprozeß durch die Zeit der „Wüste“, in der alle Dinge nur betrachtend gesehen und „auf Eis gelegt“ werden, zu dem neuen Glauben, der nun visionär, symbolisch, faktisch ohne Verbundenheit mit Menschen und Volk in der leidenschaftlichen Spannung einer vollendeten Einsamkeit sich ausspricht. Unterteilungen, besonders der dritten Periode, lassen die Teile

vermehren. Die Charakteristik der mittleren Epoche ist, sofern man sie einfach positivistisch und wissenschaftlich nennt, falsch, die Dreiteilung selbst aber trifft auf entscheidende Wandlungen und geht in der Tat auf Nietzsches Selbstauffassung zurück.

Nietzsches Selbstauffassung seines Weges. — Den zweimaligen radikalen Schritt in der Verwandlung seines Denkens, der von der Setzung der Aufgabe bis in den Stil sichtbar ist, hat Nietzsche beide Male — zwischen der ersten und zweiten und der zweiten und dritten Periode — in seinem gleichzeitigen Bewußtsein gesehen und gewollt. In seiner rückblickenden Betrachtung hat er die Verwandlung nie geleugnet, sondern betont und gedeutet. Der Inhalt dieses Selbstverständnisses hat sich allen Nietzsche-Lesern aufgezwungen. Zeitlich liegt der erste Schritt etwa 1876—78, der zweite 1880—82.

Aus der dritten Phase heraus hat Nietzsche rückläufig das Ganze seines Weges verstanden. Die drei Phasen sind ihm nicht das Nacheinander von Verschiedenem, das auch anders sein könnte, sondern eine Notwendigkeit, deren Dialektik gerade diese drei Phasen notwendig gemacht hat. Es ist der „Weg zur Weisheit“ (13, 39), als den Nietzsche die drei Perioden deutet:

„Der erste Gang: Besser verehren (und gehorchen und lernen) als irgend Einer. Alles Verehrens-werte in sich sammeln und miteinander kämpfen lassen. Alles Schwere tragen . . . Tapferkeit, Zeit der Gemeinschaft. (Die Überwindung der bösen, kleinlichen Neigungen. Das umfänglichste Herz: man erobert nur mit Liebe.)“

Das war die Zeit, als Nietzsches Enthusiasmus für Wagner und Schopenhauer seine Freunde mit hinaufriß; als Nietzsche sich der Disziplin des philologischen Studiums unterwarf und seinen Lehrer Ritschl gläubig verehrte, aber auch das Verehrungswürdige miteinander in sich kämpfen ließ (Wagner und Schopenhauer mit den Philologen, die Philosophie mit der Wissenschaft); als er nicht nur in persönlichen Freundschaften lebte, sondern noch in der Burschenschaft und dann in dem von ihm gegründeten philologischen Verein; als er sich streng erzog und für immer jedes kleinliche Gefühl, wenn es je da war, abwarf; als er, wohin er immer kam, den Menschen mit Hingebung entgegentrat und mit dem Vorurteil, es sei, wen er treffe, liebenswert. Nietzsche schildert die Haltung seiner Jugend.

„Der zweite Gang: Das verehrende Herz zerbrechen, als man am festesten gebunden ist. Der freie Geist. Unabhängigkeit. Zeit der

Wüste. Kritik alles Verehrten (Idealisierung des Unverehrten). Versuch umgekehrter Schätzungen (... solche Naturen wie Dühring und Wagner und Schopenhauer als noch nicht einmal auf dieser Stufe stehend!).“

In einem Kontrast, der die Freunde erschreckte, nahm Nietzsche seit 1876 diese neue Haltung ein, die wie die Verneinung alles Vorhergehenden anmutet. Es ist die Zeit seiner „Loslösungen“ und „Überwindungen“. Das Schwerste für ihn, seine hingerissen liebende Verehrung für R. Wagner, an den er am festesten gebunden war, zu zerbrechen, hat Nietzsche bis zum Ende seines Lebens kaum verwunden. In dem Zerfall alles dessen, was er verehrt hatte, mußte das Dasein eine Wüste für ihn werden, in der nur eines blieb, nämlich das, was ihn erbarmungslos auf diesen Weg gezwungen hatte, die uneingeschränkte, unter keine Bedingungen gestellte Wahrhaftigkeit. Unter ihrer Forderung legte er sich die neue Disziplin auf, alle seine bisherigen Wertschätzungen umzukehren, das, was bisher von ihm gering geschätzt war (alles Gegenkünstlerische, Naturalistische, Realwissenschaftliche, die Skeptiker), versuchsweise positiv zu nehmen (zu idealisieren). In den bisher hochgestellten Männern, in Wagner und Schopenhauer und auch in dem in der Kritik gegenüber zeitgenössischen Geltungen ihm nur scheinbar verwandten Dühring vermißt er diesen Versuch grenzenloser Wahrhaftigkeit, weil sie alle noch in einem unbefragten Glauben, einem Verehren, einem Fürwahrhalten wie in einer Selbstverständlichkeit stecken bleiben.

„Der dritte Gang: Große Entscheidung, ob tauglich zur positiven Stellung, zum Bejahen. Kein Gott, kein Mensch mehr über mir! Der Instinkt des Schaffenden, der weiß, wo er die Hand anlegt. Die große Verantwortung und die Unschuld . . . (Nur für Wenige: die Meisten werden schon im zweiten Weg zugrunde gehen. Plato, Spinoza, vielleicht geraten?)¹⁾.“

Der Versuch der Umkehrung und der Negativität konnte nicht das Ende sein. Es kommt darauf an, ob der schaffende Ursprung des lenkenden Lebens, das dies Äußerste wagte, fähig ist zum Hervorbringen des Ja, zu einer in aller Befragung bewährten, eigentlichen Positivität. Diese kommt nicht mehr von einem Anderen, nicht von

1) Für das rückblickende Selbstverständnis sind ferner zu vergleichen: die Vorreden 1, 1 ff.; 2, 3 ff. und Ecce homo 15, 1 ff.

Gott, nicht von einem verehrten Menschen, von keinem „über mir“, sondern allein aus dem eigenen Schaffen. Jetzt muß das Äußerste, aber im positiven, nicht mehr im negativen Sinne erreicht werden: „Sich das Recht geben zum Handeln. Jenseits von Gut und Böse. Er ... fühlt sich nicht gedemütigt unter dem Schicksal: er ist Schicksal. Er hat das Los der Menschheit in der Hand“ (13, 40).

Diesem von Nietzsche rückblickend in zahlreichen Abwandlungen ausgesprochenen Selbstverständnis entspricht in klarer Übereinstimmung das schon gleichzeitig mit den beiden großen Verwandlungen 1876 und 1880 zum Ausdruck kommende Selbstverständnis:

(1). In den Jahren seit 1876 erklärt Nietzsche, daß er die metaphysisch künstlerischen Ansichten, welche seine früheren Schriften beherrschten, aufgegeben habe (II, 399); er verwirft seinen „Aberglauben vom Genius“ (II, 403). „Jetzt erst konnte ich den schlichten Blick für das wirkliche Menschenleben gewinnen“ (II, 123). Und in einem Brief: „Jene metaphysische Vernebelung alles Wahren und Einfachen, der Kampf mit der Vernunft gegen die Vernunft, . . . dies war es, was mich endlich krank und kränker machte . . . Jetzt schüttele ich ab, was nicht zu mir gehört, Menschen als Freunde und Feinde, Gewohnheiten, Bequemlichkeiten, Bücher“ (an Mathilde Maier 15. 7. 78).

Die Grundhaltung ist, daß Nietzsche nunmehr erst eigentlich zu sich selbst zu kommen meint. Während er früher über Philosophie und Philosophen sprach, beginnt er nun aus Eigenem zu philosophieren. „Jetzt wage ich es, der Weisheit selber nachzugehen und selber Philosoph zu sein; früher verehrte ich die Philosophen“ (an Fuchs 6. 78). Er sieht sich den Griechen um hundert Schritt näher: „wie ich jetzt selber, bis ins kleinste, nach Weisheit strebend lebe, während ich früher nur die Weisen verehrte und anschwärmte“ (an Mathilde Maier 15. 7. 78).

(2). Der zweite Schritt (1880 ff.), der aus der „Wüste“ der Negativität zum Schaffen der neuen Positivität führen soll, muß seiner Natur nach tiefer greifen und in der Art des sich ankündigenden Neuen zuerst noch dunkel sein. Die Weise, wie er sich dessen gleichzeitig bewußt ist und bald zum entschiedenen Selbstverständnis kommt, entwickelt sich von 1880—83. Sie ist von leisen Ansätzen bis zur Klarheit des Neuen zeitlich zu verfolgen:

Nietzsches Selbstbewußtsein und darin sein Bewußtsein der Aufgabe waren zwar immer da. Schon über die „Geburt der Tragödie“ schrieb er an Gersdorff (4. 2. 72): „Ich rechne auf einen stillen, langsamen Gang — durch die Jahrhunderte, wie ich Dir mit der größten Überzeugung ausspreche. Denn gewisse ewige Dinge sind hier zum ersten Male ausgesprochen: das muß weiterklingen“; aber in diesen Worten lag noch zugleich — gemessen an dem späteren Selbstbewußtsein — Bescheidung, etwas wie Natürlichkeit und Maß, insofern er mit einer einzelnen hohen Leistung in den Kreis der geschichtlich wirksamen Menschen zu gehören meint. Die Bescheidung herrschte noch stärker seit dem „Menschlichen Allzumenschlichen“; damals meint er: „ich hatte keinen Begriff von mir, als ob ich ein Recht hätte, eigne allgemeine Gedanken zu haben und gar vorzutragen. Noch jetzt überfällt mich das Gefühl der kläglichsten Neulingschaft; mein Alleinsein, mein Kranksein hat mich etwas an die ‚Unverschämtheit‘ meiner Schriftstellerei gewöhnt“ (an Gast 5. 10. 79). Nun aber, seit Mitte 1880, ist die Wandlung — leise beginnend — alsbald außerordentlich. Die noch dunkle Aufgabe, deren Lösung nicht eine geistige Schöpfung unter anderen sein wird, sondern die nach seinem späteren Selbstverständnis die Weltgeschichte in zwei Hälften spaltet, kündigt sich an: „Es scheint mir jetzt so, als ob ich inzwischen den leitenden Gang und Ausweg gefunden hätte; indessen will so etwas hundertmal geglaubt und verworfen sein“ (an Gast 18. 7. 80). Dann die ersten Sätze mit einem neuen Ton der Gewißheit, am Ursprung zu sein, aus Marienbad: „Es ist gewiß hier seit Goethe noch nicht so viel gedacht worden, und auch Goethe wird nicht so prinzipielle Dinge sich haben durch den Kopf gehen lassen“ (an Gast 20. 8. 80). Wenn es heißt: „ich weiß sehr oft nicht, wie ich meine Schwäche (an Geist und Gesundheit und anderen Dingen) und Stärke (im Schauen von Aussichten und Aufgaben) mit einander ertragen könne“ (an Overbeck 31. 10. 80), so ist diese Stärke das ihn überwältigende, fast verwirrende Neue: „gegen sehr allgemeine, sehr hochfliegende Triebe, die mich beherrschen“ müßte ich „ohne große Gegengewichte zum Narren werden“ (er meint ohne die Krankheit, die ihn immer wieder niederschlägt und an die Endlichkeit des Menschen erinnert) . . . „kaum ist die Not zweier Tage abgeschüttelt, so läuft meine Narrheit schon wieder ganz ungläublichen Dingen nach . . . Ich lebe, wie als ob die Jahrhunderte ein Nichts wären“ (an Overbeck 11. 80). Ent-

sprechend sind die Wertschätzungen seines neuen Tuns. Das ist nicht mehr Schriftstellerei. Von der „Morgenröte“ schreibt er: „Du meinst, es handle sich um ein Buch? Hältst auch Du mich immer noch für einen Schriftsteller? Meine Stunde ist da.“ (an Schwester 19. 6. 81), und an Overbeck (9. 81): „es gehört zu den stärksten geistigen Getränken . . . es ist ein Anfang meiner Anfänge — was liegt noch vor mir! . . . Ich bin auf der Höhe meines Lebens, d. h. meiner Aufgaben . . .“ Was Nietzsche später als die dritte Phase verstanden hat, ist nun da als sein ihn restlos forderndes Schicksal, das er zu sein sich bestimmt weiß.

Im Juli und August kommt dann jene Zeit, die er bis zuletzt als den Ursprung seines für ihn tiefsten Gedankens (der ewigen Wiederkehr) erinnerte, und deren Wesentlichkeit schon gleichzeitig in Briefen klar wird: „An meinem Horizont sind Gedanken aufgestiegen, dergleichen ich noch nicht gesehen habe, — ich werde wohl einige Jahre noch leben müssen“ (an Gast 14. 8. 81).

Seit 1881 wußte Nietzsche also auch mit inhaltlicher Entschiedenheit, daß etwas ganz Neues beginne. In der Folge kommt es im Erschrecken und mit dem Bewußtsein eines ungeheuren Ernstes zum Ausdruck. „Wenn Du den Sanctus Januarius“ (aus der Fröhlichen Wissenschaft) „gelesen hast“, schreibt er an Overbeck (9. 82), „so wirst Du gemerkt haben, daß ich einen *Wendekreis* überschritten habe. Alles liegt neu vor mir, und es wird nicht lange dauern, daß ich auch das furchtbare Angesicht meiner ferneren Lebensaufgabe zu sehen bekomme.“ Die erste Erscheinung dieses Neuen ist im Werk der „Zarathustra“, nachdem in der „Morgenröte“ schon die frühesten Spuren, in der „Fröhlichen Wissenschaft“ deutliche Anfänge sich gezeigt haben. Angesichts dieses Neuen — noch bevor der Zarathustra da ist — rechnet Nietzsche die „Fröhliche Wissenschaft“ schon im Augenblick ihres Abschlusses noch zum Vergangenen der zweiten Periode; mit ihr ist „das Werk von 6 Jahren (1876—1882), meine ganze ‚Freigeisterei‘ fertig geworden“ (an Lou 1882). Mit dem ersten Buch des Zarathustra dagegen ist sich Nietzsche sogleich des außerordentlichen Einschnittes im Werk bewußt:

„Inzwischen habe ich mein bestes Buch geschrieben und jenen entscheidenden Schritt getan, zu dem ich im vorigen Jahre noch nicht den Mut hatte“ (an Overbeck 3. 2. 83). „Die Zeit des Schweigens ist vorbei: mein Zarathustra . . . möge Dir ver-raten, wie hoch mein Wille seinen Flug genommen hat . . . hinter all den schlichten und seltsamen Worten steht mein tiefster Ernst und meine ganze Philo-

sophie. Es ist ein Anfang, mich zu erkennen zu geben — nicht mehr!“ (an Gersdorff 28. 6. 83). „Es handelt sich um eine ungeheure Synthesis, von der ich glaube, daß sie noch in keines Menschen Kopf und Seele gewesen ist“ (an Overbeck 11. 11. 83). „Ich habe mein neues Land entdeckt, von dem noch niemand etwas wußte; nun muß ich's mir freilich immer noch, Schritt für Schritt, erobern (an Overbeck 8. 12. 83). —

Seit 1876 und wieder seit 1880, beide Male ist Nietzsches Verwandlung nicht ein nur gedanklicher Vorgang, in dem sich eine neue Einsicht ergibt, sondern ein existentielles Geschehen, das er mit seinem dialektischen Schema in angemessener Konstruktion nachträglich deutet. Die Tiefe dieses Geschehens zu bezeichnen wählt er beide Male das Wort, es habe sich mit ihm eine Veränderung des „Geschmacks“ vollzogen. „Geschmack“ ist für Nietzsche der Begriff für ein jedem Gedanken, jeder Einsicht, jeder Wertschätzung substantiell Vorhergehendes: „ich habe einen Geschmack, aber keine Gründe, keine Logik, keinen Imperativ für diesen Geschmack“ (an Gast 19. 11. 86). Aber dieser Geschmack ist ihm eine entscheidende aus der Tiefe der Existenz sprechende Instanz:

Nach 1876 bemerkt er zum erstenmal über alle Inhalte hinaus eine Veränderung seines „Geschmacks“; er sieht und will die „Stildifferenz“: statt des „etwas hochtrabenden und unsicheren Gangs und Klangs“ seiner früheren Schriften strebt er „möglichste Bestimmtheit der Beziehung und Geschmeidigkeit aller Bewegungen, vorsichtigste Mäßigung im Gebrauch aller pathetischen und ironischen Kunstmittel“ an (11, 402). Seine früheren Schriften sind ihm unerträglich, weil sie „die Sprache des Fanatismus“ sprechen (11, 407).

Nach 1880 kommen entsprechende Äußerungen über den nun neuen Geschmack. Von der „Geburt der Tragödie“ und „Menschliches Allzumenschliches“ sagt er: „Ich halte alles diés Zeug nicht mehr aus. Hoffentlich wachse ich mit meinem Geschmack noch über den ‚Schriftsteller und Denker‘ Nietzsche hinweg“ (an Gast 31. 10. 86), und im letzten Jahr (1888) schreibt er rückblickend von dem Tage der Konzeption des Wiederkunftsgedankens: „Rechne ich von diesem Tage ein paar Monate zurück, so finde ich, als Vorzeichen, eine plötzliche und im tiefsten entscheidende Veränderung meines Geschmacks . . .“ (15, 85).

Die dritte Periode insbesondere. — Das Schema könnte zu der Erwartung verleiten, in der mit dem zweiten Schritt begonnenen dritten Periode (1880—1888) sei Nietzsche im Besitz der ganzen Wahrheit

und erreiche ihren Ausdruck im Werk. Diese Periode selbst jedoch ist in einer ständigen Bewegung. In ihr erhebt Nietzsche den höchsten Anspruch an sich und wagt das Außerordentlichste. Das Erregende ist, wie in dieser Zeit die Aufgabe sich gestaltet und wie Nietzsche an ihrer immer noch bevorstehenden Erfüllung arbeitet. Es ist nicht etwa eine Ruhe des Erreichten, sondern das Gegenteil: es steigert sich Nietzsches Bewußtsein, es sei alles noch zu tun. Sein bewußtes Planen und die Selbstbeurteilung dessen, was getan ist, muß wieder in zeitlicher Folge aus den Zeugnissen aufgenommen und verstanden werden.

Zweimal noch ist Nietzsches Haltung die des Abschlusses und des wesentlichen Neubeginns, 1884 und 1887:

(1). Als der Zarathustra unvollendet liegen bleibt, entsteht ein neuer Plan für den Bau seiner eigentlichen Philosophie. Es ist ein Werkplan, insofern ein systematisches Schema des zu leistenden Werkes entworfen wird. Es ist ein Arbeitsplan, insofern neue Studien notwendig sind:

Nietzsche will eine „Revision“ seiner „metaphysischen und erkenntnistheoretischen Ansichten“ vornehmen. „Ich muß jetzt Schritt für Schritt durch eine ganze Reihe von Disziplinen hindurch, denn ich habe mich nunmehr entschlossen, die nächsten fünf Jahre zur Ausarbeitung meiner Philosophie zu verwenden, für welche ich mir, durch meinen Zarathustra, eine Vorhalle gebaut habe“ (an Overbeck 7. 4. 84). Dieser Absicht folgend schreibt Nietzsche zwei Monate später: „Jetzt, nachdem ich mir diese Vorhalle meiner Philosophie gebaut habe, muß ich die Hand wieder anlegen ... bis auch der Hauptbau fertig vor mir steht ... ich will das Schema zu meiner Philosophie und den Plan für die nächsten sechs Jahre in diesen nächsten Monaten aufzeichnen“ (an Schwester 6. 84). Nach weiteren drei Monaten ist die Ausarbeitung dieses Schemas gelungen: „Ich bin mit der Hauptaufgabe dieses Sommers ... fertig geworden, — die nächsten sechs Jahre gehören der Ausarbeitung eines Schemas an, mit welchem ich meine Philosophie umrissen habe“ (an Gast 2. 9. 84).

Jedoch handelt es sich zunächst nur um einen Arbeits- und Werkplan. Es drängt etwas Neues und Dunkles ans Licht. Der Abstand von allem von ihm bisher Hervorgebrachten, auch von Zarathustra, soll radikal sein: „Alles, was ich bisher geschrieben habe, ist Vordergrund; ... Es sind Dinge gefährlicher Art, mit denen ich zu tun habe; daß ich dazwischen in populärer Manier bald den Deutschen Schopenhauer und Wagner anempfehle, bald Zarathustra ausdenke, das sind Erfahrungen für mich, aber vor allem auch Verstecke, hinter denen ich eine Zeitlang wieder sitzen kann“ (an Schwester 20. 5. 85). Nietzsche, übervoll an Gedanken und

ganz hingenommen von dem Grundantrieb, der diese Gedanken eint, und von dem Bewußtsein des unerhört Neuen, muß es doch für fraglich halten, ob es überhaupt möglich ist, das Eigentliche zu sagen: „ich habe fast jeden Tag 2—3 Stunden diktiert, aber meine ‚Philosophie‘, wenn ich das Recht habe, was mich bis in die Wurzeln meines Wesens hinein maltraiert, so zu nennen, ist nicht mehr mitteilbar, zum mindesten nicht durch Druck...“ (an Overbeck 2.7.85).

Nietzsche beschränkt sich nun aber nicht auf die Ausarbeitung des „Hauptbaus“ seiner Philosophie, und er wartet nicht sechs Jahre. Vielmehr schreibt und veröffentlicht er zunächst „Jenseits von Gut und Böse“ und „Zur Genealogie der Moral“, diese Schriften, die sein Philosophieren — soweit er selbst es der Öffentlichkeit darbot — am vollendetsten, aber ohne System mitteilen. Es war ein vorläufiger Ersatz des Hauptwerks, nicht das Endziel; er rechnet diese Schriften zu seinen „vorbereitenden“. In der Tat täuschte sich Nietzsche darüber keinen Augenblick; nach ihrer Beendigung hatte er nur verschärft das Bewußtsein seiner Aufgabe. Zum zweitenmal (1887) häufen sich die Zeugnisse, daß Nietzsche sich am Abschluß von Etwas und am Beginn des Neuen stehend weiß.

(2). Es sind zum Teil ähnliche Arbeits- und Werkpläne wie 1884. Aber es scheint, als ob noch einmal eine gewaltige Krise ihn jetzt, 1887, ergriffen habe, ohne daß für uns der Inhalt ein anderer ist, als die eine große Philosophie der dritten Periode überhaupt. Die Äußerungen sind in zeitlicher Folge:

Zunächst klingt es wie 1884: „Die Nötigung liegt auf mir mit dem Gewicht von hundert Zentnern, einen zusammenhängenden Bau von Gedanken in den nächsten Jahren aufzubauen“ (an Overbeck 24. 3. 87). Aber es muß etwas geschehen sein, was jetzt einen neuen Einschnitt bedeutete: „Ich fühle, daß es jetzt einen Abschnitt in meinem Leben gibt — und daß ich nun die ganze große Aufgabe vor mir habe!“ (an Gast 19. 4. 87). Der Einschnitt ist von der Art, daß es nicht wie 1884 auf ein vielfaches Neulernen ankommt: ich „brauche jetzt die tiefe Isolation mit mir zunächst noch dringlicher, als das Hinzulernen und Nachfragen in bezug auf 5000 einzelne Probleme“ (an Gast 15. 9. 87). Der Entschluß geht wieder auf lange Sicht: „Nunmehr wird für eine Reihe von Jahren nichts mehr gedruckt, — ich muß mich absolut auf mich zurückziehen und abwarten, bis ich die letzte Frucht von meinem Baumschütteln darf“ (an Overbeck 30. 8. 87). — Von der Genealogie der Moral schreibt er: „Mit dieser Schrift ist übrigens meine vorbereitende Tätigkeit zum Abschluß gelangt“ (an Overbeck 17. 9. 87). Im ganzen ist er sich bewußt: „Es scheint mir, daß sich eine Art Epoche für mich abschließt“ (an Overbeck 12. 11. 87). Dies Bewußtsein vertieft sich: „Ich bin ... mitten darin, mit Mensch und Ding bei mir abzurechnen und mein ganzes ‚Bisher‘ ad acta zu legen. Fast alles, was ich jetzt tue, ist ein Strichdrunter-Ziehen ... nunmehr, wo ich zu einer neuen Form übergehn muß, brauche ich

allererst eine neue Entfremdung . . ." (an Fuchs 14. 12. 87). Das Bewußtsein des Ab- schlusses alles Bisherigen ist endgültig: „In einem bedeutenden Sinn steht mein Leben gerade jetzt wie im vollen Mittag: eine Tür schließt sich, eine andre tut sich auf . . . ich bin mit Mensch und Ding nachgerade fertig geworden und habe einen Strich drunter gezogen. Wer und was mir übrigbleiben soll, jetzt, wo ich zur eigentlichen Hauptsache meines Daseins übergehen muß . . . das ist jetzt eine kapitale Frage . . ." (an Gersdorff 20. 12. 87). „Meine Aufgabe ist jetzt, mich so tief wie mög'ich zu sammeln . . . damit die Frucht meines Lebens langsam reif und süß wird (an Schwester 26. 12. 87).

Den neuen Weg geht Nietzsche jedoch nicht so, wie er sich entschlossen hatte. Etwas anderes kam über ihn. Statt jahrelang nichts zu drucken, statt in Besinnlichkeit seine Frucht reifen zu lassen, beginnt er schon wenige Monate später die Reihe der Schriften vom Jahre 1888. Er wirft in dem forcierten Tempo dieses Jahres diese aggressiven Schriften (Der Fall Wagner, Götzendämmerung, Antichrist) und seinen Ecce homo in die Welt. Nicht mehr auf dem Wege des Baues der ganzen Philosophie, vielmehr mit der ganz neuen Absicht, augenblicklich einzugreifen, Geschichte zu machen, die Krisis Europas unmittelbar auf ihren Gipfel zu führen, erhebt er seine im Überlauten schon brechende Stimme, kurz bevor die Hirnerkrankung ihn im Schweigen versinken läßt.

Wir fragen, ob nach Nietzsches Selbstzeugnissen, an seinem Maßstab gemessen, das Werk seine Vollendung erreichte, sei es auch nur — in der Gesamtheit der im Nachlaß gefundenen Niederschriften — die objektive Klarheit des von ihm gemeinten Gehalts.

Der erste Hinweis darauf, daß dies nicht erreicht sei, ist, daß Nietzsche von 1884 bis weit in das Jahr 1888 hinein immer wieder, oft in ähnlichen Worten, davon spricht, daß er zwar in innerer Vision für Augenblicke das Ganze gegenwärtig, aber als Aufgabe und als Ausführung im Werk fast alles noch vor sich habe. Was das ist, was für sein Bewußtsein und seinen Willen seit 1884 kommen sollte, ist niemals wirklich Gestalt geworden. Er sieht wohl, was er will: „Es gab . . . Stunden, wo diese Aufgabe ganz deutlich vor mir steht, wo ein ungeheures Ganzes von Philosophie (und von mehr als je Philosophie hieß!) sich vor meinen Blicken auseinander legt . . ." (an Overbeck 20. 3. 84). Noch 1888 aber ist er in der gleichen Situation, das Ganze vor sich zu sehen, ohne es im Werk schon zu haben: „Die Umrisse der ohne allen Zweifel ungeheuren Aufgabe, die jetzt vor mir steht, steigen immer deutlicher aus dem Nebel heraus" (an Overbeck 3. 2. 88). „Ich habe fast jeden Tag ein, zwei Stunden jene Energie erreicht, um meine Gesamt-

Konzeption von oben nach unten sehen zu können...“ (an Brandes 4. 5. 88). Er freut sich, daß Peter Gast, obwohl nur fragmentarische Schriften herauskommen, das Ganze zu spüren scheint: „Sie sehen, daß es ein Ganzes gibt. Etwas, das wächst, zugleich, wie mir scheint, in die Erde hinein (hinab!) und hinaus in den blauen Himmel“ (an Gast 12. 4. 87). Aber Nietzsche weiß, daß es noch nicht da ist.

Nicht mehr um den geplanten Hauptbau seiner Philosophie handelt es sich, wenn Nietzsche in den letzten Monaten seines wachen Lebens sich des Gelingens gewiß ist und im *Ecce homo* sein Gesamtwerk mit tiefer Zufriedenheit überblickt. Den vorher gewollten Weg hatte er schon mit den Schriften des Jahres 1888 verlassen. Was ihm jetzt zu tun notwendig scheint, begleitet ein vorher so kaum dagewesenes Bewußtsein des vollkommenen Gelingens (zu vergleichen wären nur, sind aber gar nicht identisch die Tage der Zarathustra-Inspiration): „In der Hauptsache fühle ich mehr als je die große Ruhe und Gewißheit, auf meinem Wege und sogar in der Nähe eines großen Ziels zu sein“ (an Overbeck 9. 88). „Ich bin jetzt der dankbarste Mensch von der Welt — herbstlich gesinnt in jedem guten Sinne des Wortes, es ist meine große Erntezeit. Alles wird mir leicht, alles gerät mir, obwohl schwerlich schon jemand so große Dinge unter den Händen gehabt hat“ (an Overbeck 18. 10. 88). Hier beginnt jene subjektive Vollendung der letzten Wochen, die Nietzsche vor dem Ausbruch des Wahnsinns in einer ständigen Seligkeit verbrachte.

Ein zweiter Hinweis auf das Ausbleiben der von Nietzsche gemeinten Schöpfung sind die letzten Äußerungen des Selbstverständnisses seines Werks vor dem Einbruch der neuen Vehemenz des Jahres 1888. Wenn er Ende 87 einen Strich unter alles Bisherige zieht, fügt Nietzsche hinzu: „Freilich, eben damit hat sich diese bisherige Existenz als Das herausgestellt, was sie ist — ein bloßes Versprechen (an Gast 20. 12. 87). Und nicht lange vor dem Ende nennt er gegenüber Deussen, als er für eine Reihe von Jahren nur eins: Stille, Vergessenheit wünscht „für etwas, das reif werden will“, dieses erst Kommende: „die nachträgliche Sanktion und Rechtfertigung meines ganzen Seins (eines sonst aus hundert Gründen ewig problematischen Seins!)“ (3. 1. 88). Wohl ist er sich gewiß, „trotz allem sehr viel erreicht“ zu haben, aber das letzte ist doch: „Ich selber bin über Versuche und Wagnisse, über Vorspiele und Versprechungen aller Art nicht hinausgekommen“ (an Gast 13. 2. 88). Es war ihm nicht vergönnt,

weiter zu kommen. Statt die Versprechungen erfüllen zu können, überfiel ihn der überwältigende aggressive Impuls, der zu den Schriften des letzten Halbjahrs 1888 geführt hat.

Das Gleichbleibende in der Entfaltung des Ganzen. — Durch die Vergegenwärtigung des Ganges der Entwicklung wird die dritte Periode herausgehoben. Diese zeigt die einzige Höhe und Ursprünglichkeit seines späteren Philosophierens, sie zeigt auch im Widerstreit dazu die stärkste dogmatische Verfestigung. Die andern Perioden erscheinen wie Vorbereitung und Vorstufen. Es ist jedoch zu fragen, ob nicht in aller Zeit etwas Gleichbleibendes aus Nietzsche spreche, und ob die ersten beiden Perioden bei ihm gerade darum, weil sie Stufen bedeuten, auch anders waren als bei Menschen, die in der geistigen Haltung dieser früheren Perioden als in ihrem Wesen leben würden.

In der Tat zeigt sich eine Verwandtschaft aller Perioden dadurch, daß immer schon da ist, wenn auch kaum merklich, was nach seinem eigentlichen Ausmaß erst später zu kommen scheint, und daß auch das bleibt, was vorher war. Wenn z. B. Nietzsche in der zweiten Periode die Idee des „freien Geistes“ entwickelt, so ist dies keineswegs der Abbruch seines bisherigen Wesens und der Übergang zum zeitgenössischen „Freigeist“. Er will den freien Geist gar nicht als den Libertin, auch nicht als einen pathetisch an Freiheit Glaubenden. Er will kein „Zerr- und Fratzenbild geistiger Freiheit zur Anbetung“ aufhängen. Vielmehr will er die Strenge eines von allem Glauben abscheidenden, versuchenden Denkens — das er im Grunde jederzeit vollzieht — methodisch isolieren und auf die Spitze treiben. Aus der Not des Zerbrechens der Ideale denkt er, um die gehaltvolle Freiheit zu finden, aus der er lebt. Schon in dieser zweiten Periode ist seine Absicht keineswegs ein beliebiges Denken, sondern, „ein elektrisches Band über ein Jahrhundert hin zu spannen, aus einem Sterbezimmer heraus bis in die Geburtskammer neuer Freiheiten des Geistes“ (II, 10). — Wenn der Nietzsche dieser zweiten Periode vor allem die Wissenschaft will und sie verherrlicht, so will er sie, auch wenn er sie vorher und nachher so radikal in Frage stellt, doch jederzeit. Jetzt akzentuiert er sie nur und hält es, als ob er aus einem Traum erwache, für „nötig, den ganzen Positivismus in sich aufzunehmen“; er meint damit realistisches Wissen und fügt sogleich hinzu, er wolle ihn nicht als Positivismus, sondern nur „um doch noch Träger des Idealismus zu sein“ (II, 399).

Der Nachlaß erlaubt es, zu beobachten, daß bei Nietzsche oft schon im Gedanken da ist, was er öffentlich noch nicht sagt und erst ganz spät oder nie ausspricht. Die innere Zusammengehörigkeit des in den ausgesagten Sätzen anscheinend Widersprechendsten wird um so deutlicher. Das vielleicht eindrucksvollste Beispiel sind die kritischen Aufzeichnungen über R. Wagner aus dem Jahre 1874, die alle wesentlichen Gesichtspunkte der vernichtenden Polemik von 1888 enthalten, obgleich noch 1876 „Richard Wagner in Bayreuth“ unter enthusiastischer Zustimmung des Meisters geschrieben wurde. Dem entspricht es, daß Nietzsche 1886 bekennt, er habe in den Zeiten der Schopenhauer- und Wagner-Schriften (der ersten Periode) bereits „an gar nichts mehr“ geglaubt, „wie das Volk sagt, auch an Schopenhauer nicht“: eben in jener Zeit entstand ein geheim gehaltenes Schriftstück: „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ (3, 4). In der Tat enthält dieses schon die abgründige Wahrheitsauslegung, die seinem späteren Philosophieren eigen ist.

Zeigt der Gang der Entwicklung die zweimalige tiefgehende Krise, so macht doch zugleich die nähere Vergegenwärtigung offenbar, daß die dritte Periode nicht die erreichte Ruhe, sondern eine neue Erscheinung dieses zu allen Zeiten in der Krise stehenden Denkens ist. Wie durch das ganze Leben Nietzsches ein Enthusiasmus des Aufschwungs geht, der in der ersten Periode nur seinen unmittelbarsten Ausdruck findet, so geht durch dies Leben auch die Negativität, die in der zweiten Periode als kühle Analyse, in der dritten als alles überwältigendes Krisenbewußtsein auftritt. Trotzdem in den Jahren 1880 und 81 eine Zeit der Erfüllung zu beginnen scheint, bleibt es dabei, daß für Nietzsche jede Krisis durch eine konzentrierende, wenn auch unbestimmte Forderung eines noch Zukünftigen in Wirklichkeit ein Verlassen ist; er gibt preis, ohne schon neuen Boden zu haben; er verläßt jeden Hafen, um auf offenem Meer vor der Unendlichkeit zu stehen. Die Erfüllung der Zarathustra-Zeit erwies sich ihm als ungenügend; immer noch ist die Aufgabe vor ihm. Es ist, als ob sich ihm alles Positive sogleich wieder durch Verneinung, ja als Verneinung darstellen müsse. Dieses Positive scheint von der Art zu sein, ihn voranzuziehen, sich von ihm ergreifen zu lassen, aber um sogleich wieder nicht das zu sein, als was er es zu greifen meinte. Daher muß sich die Verneinung vollziehen gerade da, wo Nietzsche eigentlich getroffen, gleichsam verwundet ist durch das Sein, das in seiner Wahrheit noch nicht erreicht

war. Es ist, als ob Nietzsche, wenn er in Etwas das Positive ergreift, vielmehr von einem eigentlich Positiven ergriffen werde, das ihm das faktisch Ergriffene erbarmungslos aus der Hand schlägt. Daß Nietzsche dies immer von neuem erfährt, und daß er dem grenzenlosen Anspruch sich bewußt hingibt, ist die ständige Krisis seines geistigen Lebens, die in einigen entscheidenden Krisen nur ihre sichtbarsten Gipfel hat.

Das Gleichbleibende in Nietzsche ist uns weiter fühlbar, wenn er in rückblickender Deutung seine Anfänge überzeugend als im Grunde identisch mit seiner letzten Philosophie in Anspruch nimmt. So sieht er bei seiner späteren Selbstkritik (1886) der „Geburt der Tragödie“ (deren „Artistenmetaphysik“ und „Romantik“ und deren metaphysischen „Trost“ er jetzt verwarf) in der Substanz, nämlich in der Erneuerung des Dionysos, sein von Anfang bis Ende identisches Wollen. Er komme immer auf dieselben Entscheidungen: „sie stehen schon, so verhüllt und verdunkelt als möglich in meiner Geburt der Tragödie, und alles, was ich inzwischen hinzugelernt habe, ist hineingewachsen und ein Teil davon geworden“ (an Overbeck 7. 1885). Er nimmt in seinen frühen Schriften die gleichen Antriebe wahr, die ihn noch spät bewegen: „Beim Durchlesen meiner Literatur... fand ich mit Vergnügen, daß ich noch alle starken Willens-Impulse, die in ihr zu Worte kommen, in mir habe... Übrigens habe ich so gelebt, wie ich es mir selber (namentlich in ‚Schopenhauer als Erzieher‘) vorgezeichnet habe“ (an Overbeck Sommer 84). Von den Schriften über Schopenhauer und über Wagner sagt er zuletzt: „Beide reden nur von mir, anticipando... Weder Wagner noch Schopenhauer kommen psychologisch drin vor“ (an Gast 9. 12. 88).

Umgekehrt hat Nietzsche schon früh vorwegnehmend ausgesprochen nicht nur, was er selbst werden will, sondern auch was er werden wird. Schon vor 1876 schreibt er nieder, was wie Ahnen seines eigenen Endes klingt: „Furchtbare Einsamkeit des letzten Philosophen! Ihn umstarrt die Natur, Geier schweben über ihm“ (10, 146); damals dichtet er die „Reden des letzten Philosophen mit sich selbst“: „Den letzten Philosophen nenne ich mich, denn ich bin der letzte Mensch. Niemand redet mit mir als ich selbst und meine Stimme kommt wie die eines Sterbenden zu mir!... durch dich täusche ich mir die Einsamkeit hinweg und lüge mich in die Vielheit und die Liebe hinein, denn mein Herz... erträgt den Schauer der einsamsten Einsamkeit nicht und zwingt

mich zu reden, als ob ich Zwei wäre“ (10, 147). Das schreibt Nietzsche als Professor in Basel, umgeben von Freunden, in der Zeit des Enthusiasmus für Wagner, während des Erfolgs seiner „Geburt der Tragödie“, als noch kein Zarathustra an seinem Horizont aufgetaucht war.

Schließlich ist das Erstaunlichste, daß in den Jugendschriften (1858—68) schon beim Knaben Impulse und Gedanken seiner späteren Philosophie auftauchen:

Schon jetzt ist ihm das Christentum nicht mehr nur die Gestalt, in der er sich der Tiefe vergewissert, sondern Gegenstand der Frage: „es stehen noch große Umwälzungen bevor, wenn die Menge erst begriffen hat, daß das ganze Christentum sich auf Annahmen gründet; die Existenz Gottes, Unsterblichkeit, Bibelautorität, Inspiration werden immer Probleme bleiben. Ich habe alles zu leugnen versucht: o, niederreißen ist leicht, aber aufbauen!“ (1862, S. 61). Er spricht von dem „Bruch mit allem Bestehenden“, von dem „Zweifel, ob nicht zweitausend Jahre schon die Menschheit durch ein Trugbild irregeleitet“ sei (S. 62).

Ferner taucht schon der Gedanke auf an den Menschen, der mehr als Mensch wird: „Nur volle, tiefe Naturen können sich einer furchtbaren Leidenschaft so völlig hingeben, daß sie fast aus dem Menschlichen herauszutreten scheinen“ (1862, S. 90). Das Mehr-als-Mensch-Sein wird entwicklungsgeschichtlich schon jetzt in den leeren Horizont einer grenzenlosen Zukunft hineingedacht und mit dem ewigen Werden in Bezug gesetzt: „Wissen wir doch kaum, ob die Menschheit selbst nicht nur eine Stufe, eine Periode im Allgemeinen, im Werdenden... ist... Hat dieses ewige Werden nie ein Ende?“ (62).

Auch die aus dem Zeitalter übernommenen positivistischen Reflexionen treten schon auf, z. B. wenn er fragt: was zieht die Seele vieler Menschen zum Gewöhnlichen nieder? und die Antwort gibt: „ein fatalistischer Schädel- und Rückgratsbau, der Stand und die Natur ihrer Eltern, das Alltägliche ihrer Verhältnisse...“ (S. 64).

Als ob Nietzsche sein eigenes spätestes Wollen des Jahres 1888 vorwegnehme, spielt er mit Gedanken: „sobald es möglich wäre, durch einen starken Willen die ganze Weltvergangenheit umzustürzen, sofort träten wir in die Reihe unabhängiger Götter“, aber er weiß sogleich: „Weltgeschichte hieße dann für uns nichts als ein träumerisches Selbstentrücktsein; der Vorhang fällt, und der Mensch

findet sich wieder, ... wie ein Kind, das beim Morgenglühn aufwacht und sich lachend die furchtbaren Träume von der Stirne streicht“ (S. 65).

Das Schicksal Nietzsches kennzeichnend und unheimlich ist, wie schon der Fünfzehnjährige (1859) die Befreiung zur radikalen Unabhängigkeit im versuchenden, noch nicht entscheidenden Denken zum Ausdruck bringt:

„Niemand darf es wagen,
 Mich darnach zu fragen,
 Wo meine Heimat sei.
 Ich bin wohl nie gebunden
 An Raum und flücht'ge Stunden,
 Bin wie der Aar so frei.“

Freunde und Einsamkeit

Nietzsches leidenschaftlicher Kommunikationswille und seine trotzdem wachsende Einsamkeit sind eine Grundwirklichkeit seines Lebens. Deren Dokument sind seine Briefe, die zugleich einen Bestandteil seines Werkes bedeuten, das von seinem Leben nicht zu trennen ist.

Nietzsche hat Menschen von hohem Rang zu Freunden gehabt. Zu den ersten Geistern seiner Zeit trat er in Beziehungen. Ein Kreis ungewöhnlicher Menschen war um ihn. Aber niemanden hat er eigentlich an sich fesseln oder sich an ihn binden können.

Das Studium seiner Freundschaften — in der Weise ihrer jedem Einzelnen gegenüber eigentümlichen Verwirklichung, in dem Ausdruck der sie erfüllenden Gehalte, in den Phasen ihrer Bewegung, in ihrem Scheitern — ist ein unersetzlicher Zugang zu Nietzsches Wesen und Denken und zugleich eine beispiellose Erfahrung von Möglichkeiten der Freundschaft. Der Reichtum nicht im Sinne der Anzahl Menschen, die ihm nahe treten, sondern im Sinne der klaren Herausbildung der Möglichkeiten in ganz wesensverschiedenen Richtungen ist zu vergegenwärtigen. Die Aufgabe ist, diese Möglichkeiten und dann ihr Ergebnis, die Einsamkeit, prägnant zu fassen. Unsere Betrachtung führt durch folgende Tatbestände:

Zwei Freunden, Erwin Rohde und Richard Wagner, war Nietzsche in der Tiefe verbunden. Diese Freundschaften hatten keinen dauernden Bestand. Aber innerlich wurden beide ihm lebenslänglich

Begleiter seiner Seele. Solange er mit ihnen lebte, war er noch nicht eigentlich allein. Mit der Trennung von ihnen war sogleich die radikale Einsamkeit da.

In dieser machte er Versuche, neue Freunde zu gewinnen (Paul Rée, Lou Salomé, H. v. Stein); es waren Menschen nicht des Ranges der beiden verlorenen Freunde, wenn auch nicht ohne Rang und Bedeutung. Mit jedem auch von diesen kam die Enttäuschung und das neue Scheitern. Im Hintergrund steht in diesen Zeiten, wie ein Ersatz für alles Entbehrte, nicht vollgewichtig, aber mit Nietzsches Illusionen umkleidet, Peter Gast.

Gegenüber der Schicksalsbewegtheit dieser scheiternden Freundschaften stehen andere menschliche Beziehungen, etwas Dauerndes, sein Leben Tragendes, ohne daß dies Dauernde in der Tiefe — seines Wesens, seiner Aufgabe — existentiell mitwirkend würde. In einem Dauernden ist für Nietzsche, so unentbehrlich es ihm menschlich ist, keine Geborgenheit möglich, weder bei seinen Angehörigen, noch bei dem gleichsam Dauernden der in den Individuen ständig wechselnden Geselligkeit, in der die Menschen kommen und gehen, wiederkehren, aber nie erschüttern, noch in den geistig-geselligen Berührungen mit mannigfachen bedeutenden Männern, noch durch den Halt beim treuen Overbeck.

Das Ergebnis ist überall: vertiefte Einsamkeit. Es ist zu fragen, wie sie in Nietzsche als Existenz der Ausnahme notwendig wurde: wenn es scheinen kann, als ob bei Nietzsche eine Unbereitschaft bleibe in dem, worauf es als Grund und Bedingung aller Kommunikation ankommt, so ist vielmehr zu verstehen, wie seine Aufgabe ihn als Menschen und ihn in seinen freundschaftlichen Möglichkeiten gleichsam verzehrt. Wie Nietzsche selbst seine Einsamkeit begreift, muß diese Frage, wenn nicht beantworten, so doch erhellen.

Rohde und Wagner. — Allein zwei der Freunde waren für Nietzsche wirkliches Schicksal: Erwin Rohde, der Jugendfreund, und Richard Wagner, der einzige schöpferische Künstler, dem der dreißig Jahre jüngere Nietzsche mit grenzenloser Verehrung begegnete.

Der Höhepunkt der enthusiastischen Freundschaft inter pares, zwischen Nietzsche und Rohde¹⁾, war 1867. Wenn sie in die Vor-

¹⁾ Briefwechsel zwischen beiden in Bd. II. — O. Crusius, Erwin Rohde. Tübingen 1902. — Bernoulli I, 259 ff.; II, 149—167. — Podach, Gestalten um Nietzsche. Weimar 1932. S. 34 ff.

lesung kamen „strahlend von Geist, Gesundheit und jugendlichem Übermut, im Reitkostüm, noch mit den Reitpeitschen in der Hand, dann wurden sie von den anderen wie zwei junge Götter angestaunt“ (Der junge Nietzsche S. 190). Man nannte sie die Dioskuren. Sie selbst fühlten sich allen Menschen gegenüber gemeinsam „wie auf einem Isolierschemel“ (Rohde an Nietzsche 10. 9. 67). Es band sie der Ernst einer ethisch-philosophischen Gemeinschaft: sobald sich ihr „Gespräch in die Tiefe wandte, ertönte ein ruhiger und voller Einklang“ (Biogr. I, 243). Der in diesem Jahre beginnende Briefwechsel setzte die Aussprache fort: gemeinsam war ihre ablehnende Haltung zur „Jetztzeit“, ihre Liebe zu Schopenhauer und Wagner, ihre Auffassung der philologischen Studien, ihre Aneignung des Griechentums. Erst 1876, als Rohde sich verheiratete, wurde der Briefwechsel sogleich seltener, schief für längere Zeiten ein, flackerte auf zu einzelnen Mitteilungen und Grüßen, endete 1887 mit einem Bruch.

Die Briefe von 1867—1876 sind das unvergleichliche Dokument einer geistig hochgesteigerten studentischen Jugendfreundschaft. Daß diese Freundschaft nicht beständig geblieben ist, ist ein für Nietzsche eingreifendes Schicksal gewesen; aber es wurde zugleich wie ein Symbol dafür, daß Nietzsche unter dem absoluten Anspruch seiner existentiellen Wahrhaftigkeit in der bürgerlichen Welt, auch wo deren Träger von menschlichem Adel war, nicht leben konnte. Es ist zu fragen, wie die Trennung gekommen ist.

Die Briefe von 1867—76 lassen, auf das spätere Versagen hin angesehen, folgende Einzelzüge als wesentliche Zeichen der Gefahr erkennen:

Rohde sieht sich als den Nehmenden, Nietzsche als den Gebenden. Er stellt sich dem Überlegenen als den Schüler, dem Schöpferischen sich als den Unproduktiven gegenüber: „Für meine Person empfinde ich es zuweilen fast wie einen Abfall, daß ich nicht imstande bin, mit Dir in jener Meerestiefe Perlen zu fischen, mich in einem kindischen Behagen an Gründlingen und anderem philologischen Ungeziefer ergötze . . . Aber meine Gedanken sind in allen besseren Stunden bei Dir . . . so wollen wir stets vereint bleiben, mein lieber Freund, mag auch der eine an hohen Götterbildern meißeln, wo ich mich mit kleinem Schnitzwerk begnügen muß“ (22. 12. 71).

Die elementare Sehnsucht nach dem einzigen Freunde ist bei Rohde stärker als bei Nietzsche, dem diese Freundschaft schon getragen ist

von dem tiefen Grunde der Aufgabe. Der Gesamtton der Briefe drückt eine hingebendere Liebe auf Seiten Rohdes aus. Es ist, als ob Rohde alle seine Gefühle auf den Freund vereinige. Von ihm kommen die häufigen Bitten um einen Brief, um eine Zeile; bei ihm ist die Empfindlichkeit, ob Nietzsche auch treu und ihm wohlgesinnt sei.

So bewegt sich eigentlich alles um Nietzsche. Rohde hatte den Schriften und Plänen Nietzsches nichts Entsprechendes an die Seite zu setzen. Seine rein technische Hilfe wird oft in Anspruch genommen und gern gegeben. Die Hilfe erreichte ihren Gipfel in der „Waffenbrüderschaft“ gegen Wilamowitz, wenn diese auch mehr der Ausdruck freundschaftlicher Gesinnung als philologischer Einmütigkeit war. Es war eine Tat Rohdes, daß er öffentlich dem von den Philologen geächteten Nietzsche mit einer Schrift zu Hilfe kam, durch die er seine eigene akademische Laufbahn gefährdete.

Gegenüber allem Extremen und Extravaganten in Nietzsches Gedanken und Plänen war Rohde ungewußt der Besonnene, z. B. gegenüber dem Gedanken, unter Aufgabe der ganzen akademischen Misere eine weltliche Klostersgemeinschaft zu bilden, gegenüber Nietzsches weit ausschweifenden Kulturplänen, solange die „Kette zusammenhängender Pflichten“ von den Unterbauten der Kultur bis hinauf zu den höchsten Anforderungen nicht sichtbar sei, gegen Nietzsches Plan, seine Professur an Rohde zu zedieren, um selbst sein Leben der Propaganda für Wagners Werk (durch Vortragsreisen usw.) zu widmen. Dieses abwehrende Maßhalten war instinktiv, nicht ablehnend, nicht in der Haltung der Überlegenheit.

Wenn aber Rohde seine Besonnenheit zur ihm bewußt werdenden Solidität werden ließ, wenn sein elementares Gefühl für den Jugendfreund, das dieser in solcher Gestalt gar nicht erwidert hatte, einschloß, wenn er aufhörte, von Nietzsche die hohen Antriebe zu empfangen und in ihm den Maßstab zu haben, so war diese Freundschaft erloschen, ohne daß etwas Sichtbares getan oder gesagt zu werden brauchte. Es war etwas geschehen, ohne daß einer von beiden zu einem bewußten Eingreifen geschritten wäre. Bei Rohde trat unbemerkt die Gesinnungsänderung ein, während Nietzsche in allen Verwandlungen seines Denkens seine Gefühle für Rohde unverändert, mit wachsender Sehnsucht zum Freunde, bewahrte. In den Briefen seit 1876 wird Rohde künstlich, Nietzsche spricht in schlichter Weise hinreißend das Gefühl der alten Freundschaft aus.

Die Gründe der Entfremdung sind offenbar. Die Tatsache, daß die Eheschließung Rohdes zusammenfällt mit dem Aufhören des regelmäßigen Briefwechsels, wird nicht zufällig sein. Rohdes Freundschaft war so weitgehend die Befriedigung eines elementaren Bedürfnisses nach Liebe und Gemeinschaft gewesen, daß im Augenblick, wo diese Gefühle in anderer Richtung gefesselt werden konnten, die Freundschaft neutralisiert wurde. Die Art der Gefühle Nietzsches war von der anderen Kraft, die in der Jugend nicht zum Überschwang führte, aber ein Leben lang fortbestand. Mit der Ehe wurde ferner die Bindung Rohdes an die bürgerliche Welt, ihre Institutionen und gültigen Meinungen, sowie an die Gesetze des Philologenberufs immer fester.

Der Wesensgegensatz von Rohde und Nietzsche ist für sie als Repräsentanten einer Welt charakteristisch. In der Jugend leben beide in grenzenlosen Möglichkeiten und treffen sich im Überschwang hohen Wollens. In der Folge gehen beide entgegengesetzte Wege: Nietzsche bleibt jung und wird bodenlos in der Existenz eines Glaubens an seine Aufgabe; Rohde wird alt, bürgerlich, bodenständig und ungläubig; daher ein Grundzug in Nietzsche die Tapferkeit, in Rohde das selbstironisierende Klagen.

Der Grundzug in Rohdes Wesen, ständig zu leiden, in der Jugend hier und dort schon sich zeigend in Skeptizismus und Sehnsucht, wird auf eine zugleich ergreifende wie klägliche Weise vorherrschend: „Wäre ich doch ein ganzer Gelehrter! ein ganzer Wagner! so bin ich ein halber und daneben so ein $\frac{1}{20}$ Faust“ (2. 6. 76). Rohde weiß selber, wohin ihn der Weg führt, aber dieses Wissen schützt ihn nicht. In einer vollkommenen Unsicherheit schwankt er hin und her, nachdem einmal der Schritt getan ist, der zwischen folgenden beiden Äußerungen liegt:

3. 1. 69 (24 Jahre alt): „Das rechte Definitivum ist das Land der Philister, der Gesunden, der Freytagschen Musterprofessoren, der nationalliberalen Allerweltskerle. Wir anderen, schwachen Seelen können nur im Provisorium existieren, wie ein Fisch nur im fließenden Wasser.“

15. 2. 78 (33 Jahre alt): „Es ist wohl zuletzt eine heilsame Dumpfheit, die einen so weiter leben läßt . . . Meine Heirat hat vollends eine gänzliche Regelmäßigkeit in den Lauf meines Uhrwerks gebracht . . . Im übrigen ist der Ehestand eine nachdenkliche Sache; es

ist unglaublich, wie er altern läßt, denn man steht auf einem gewissen Gipfel, über den nichts mehr hinausliegt.“

Rohde, der bei den Inhalten, nicht bei den Gesinnungen seiner Jugend blieb, das Griechentum zum Gegenstand der Betrachtung, nicht zum Maßstab der Verpflichtung werden ließ, in Bayreuth Stunden des Vergessens in romantischen Gefühlen suchte, sich restlos dem Gesetz der Philologie unterwarf, konnte Nietzsche schon 1878 nicht mehr verstehen und sagte trotzig von sich: „Ich kann meinerseits unmöglich aus meiner Haut fahren“ (an Nietzsche 16. 6. 78). Zunächst scheint Rohde trotz Ablehnung noch bei seinem Bewußtsein des überragenden Wesens Nietzsches zu bleiben: „und so geht es mir wie von jeher, wenn ich mit Dir zusammen war, so auch jetzt: ich werde für eine Zeitlang in einen höheren Rang erhoben, als ob ich geistig geadelt würde“ (22. 12. 79). Nietzsche sieht jedoch bald die große Ferne; nach einem Briefe Rohdes schreibt er betroffen an Overbeck: „Freund Rohde hat einen langen Brief über sich geschrieben, an dem mir aber zweierlei fast wehe tat 1. die Art Gedankenlosigkeit in betreff der Richtung des Lebens bei einem solchen Menschen! und 2. die Masse schlechten Geschmacks in Wort und Wendung (vielleicht nennt man's auf deutschen Universitäten ‚Witz‘ — der Himmel behüte uns davor)“ (28. 4. 81). Ein Verhältnis Rohdes zu sich spürt er nicht mehr: „Rohde hat geschrieben —: ich glaube nicht, daß das Bild, welches er sich von mir macht, richtig ist . . . er ist außerstande, etwas von mir zu lernen — er hat kein Mitgefühl für meine Leidenschaft und Leiden“ (an Overbeck 3. 82). Rohde hilft sich immer noch mit einer zugleich distanzierenden, aber übersteigerten Schätzung: „Du lebst, lieber Freund, in einer anderen Höhe der Stimmung und der Gedanken: es ist als hättest Du Dich über den atmosphärischen Dunstkreis, in dem wir alle herumwanken und Luft schnappen, emporgeschwungen . . .“ (22. 12. 83). Doch diese Schätzung ist im Grunde schon mehr gewollt als gefühlt und schlägt in die liebloseste und ärgerlichste Ablehnung um, die an Overbeck nach dem Lesen von „Jenseits von Gut und Böse“ zum Ausdruck kommt:

„Das meiste habe ich mit großem Unmut gelesen . . . voll einer widerlichen Verekelung von allem und jedem. Das eigentlich Philosophische darin ist so dürftig und fast kindisch, wie das Politische albern und weltunkundig . . . alles bleibt willkürlicher Einfall . . . Ich bin nicht mehr imstande, diese ewigen Metamorphosen ernst zu nehmen . . . Ausdruck eines geistreichen, aber zu dem, was er eigentlich möchte, eben doch unfähigen ingenium . . . daß dergleichen keine Wirkung tut, finde ich ganz ge-

rechtfertigt ... ganz besonders verdrossen und mehr als alles die gigantische Eitelkeit des Verfassers ... bei der Sterilität, die denn doch zuletzt überall bei diesem auch nur nach- und zusammenempfindenden Geiste herausguckt ... Nietzsche ist und bleibt zuletzt ein Kritiker ... Wir anderen genügen uns selbst auch nicht, aber wir verlangen auch keine absonderliche Verehrung für unsere Mangelhaftigkeit. Ihm wäre nötig, einmal ganz ehrbar und handwerksmäßig zu arbeiten ... Zur Abkühlung lese ich Ludwig Richters Selbstbiographie ...“ (1886 Bernoulli 2, 162 ff.).

Rohde verleugnete schließlich Overbeck gegenüber seine frühere Waffenbrüderschaft mit Nietzsche gegen Wilamowitz als Jugendtorheit (Bern. 2. 155). In seiner die gemeinsamen Gegenstände ihrer Jugend behandelnden „Psyche“ (1893) wird Nietzsche niemals genannt: er ist damit auch von Rohde für die klassische Altertumswissenschaft in den Bann getan.

Die Wesensverschiedenheit Rohdes und Nietzsches ist durch ihren Kontrast erhellend auch für Nietzsche. Rohde ist von Anfang an der innerlich bodenlose Skeptiker mit der Neigung zur Resignation und zum Ergreifen eines von außen kommenden Haltes. Nietzsche dagegen war früh und blieb jederzeit das Gegenteil: „Um alles in der Welt keinen Schritt zur Akkomodation! Man kann den großen Erfolg nur haben, wenn man sich selbst treu bleibt ... ich würde mich selbst nicht nur, sondern viele mit mir wachsende Menschen schädigen oder vernichten, wenn ich schwächer und skeptisch werden wollte“ (15. 4. 76 an Gersdorff). Rohde dagegen kann schon 1869 sagen: „So geht mir's denn hier wie anderswo, daß ich, anfangs innerlich zornig rebellierend, allmählich resigniere und im Sande fortbummele wie die anderen ...“ Er ist bereit für die „Resignation, die Göttin mit den bleiernen Flügeln und dem duseligen Mohnstengel ... von den Menschen Zufriedenheit genannt“ (22. 4. 71). Er geht nicht Nietzsches Weg, der jede Enttäuschung zum Element seiner Selbsterziehung, jede Stufe zum Gegenstand seiner Überwindung macht, sondern „sucht in der Arbeit eine Tröstung, mehr fast eine Betäubung“ (15. 2. 70). Die Folge ist bei Rohde auf der einen Seite die „Leistung“ in der Wissenschaft, auf der anderen Seite die Überladung der eigenen Seele mit Unverarbeitetem; daher entstehen die häufigen Klagen: „Ich bin nicht freien Gemütes.“ Äußere Enttäuschungen lassen ihn „wochen- und monatelang alles in hoffnungslosestem Lichte sehen“ (23. 12. 73). Rohde ist von einer erschreckenden Ehrlichkeit gegen sich, er bemerkt seine Methode, er wird sich selbst zunehmend unangenehmer. Abhängig von den Rückständen aller kleinlichen Alltags-

erlebnisse vergeht ihm der Schwung; aber der anständige Wille, wenigstens zu erhalten, was er besaß, blieb und reichte aus für die Welt seiner philologischen Arbeit, aus ihr mehr zu machen als ein Philologe zu leisten pflegt. Darum aber ist zugleich sein Verhältnis zu Nietzsche immer unsicherer. Er will, wie er es versteht, gern alles richtig und gut machen, taumelt jedoch vom Ja zum Nein und wieder umgekehrt. Mit Nietzsche verbindet ihn nichts mehr als eine romantische Erinnerung.

Zum letztenmal sahen sich die Freunde in Leipzig 1886, nach vorhergehender Pause von 10 Jahren. Rohde war wegen „an und für sich unbedeutender Mißhelligkeiten sehr unbehaglich gestimmt, wie es für ihn typisch war“ (Briefe II, XXIII). Nietzsche war betroffen, daß er den Freund „in kleine Mißhelligkeiten verschlungen, beständig scheltend und mit allem und jedem unzufrieden wiederfand“ (l. c. XXIV). Und Rohde schrieb über Nietzsche: „eine unbeschreibliche Atmosphäre der Fremdheit, etwas mir damals richtig Unheimliches, umgab ihn . . . Als käme er aus einem Lande, wo sonst niemand wohnt“ (l. c. XXV). Nietzsche hat damals Rohdes Häuslichkeit nicht betreten, dessen Frau und Kinder niemals gesehen. Im nächsten Jahre kam es brieflich zum Bruch wegen einer anmaßend abschätzigen Äußerung Rohdes über Taine. Beide suchten den Bruch wiedergutzumachen, ohne Wirkung. Rohde hat, nachdem Nietzsche im Wahnsinn versunken war, seine letzten Briefe an ihn, die diesen zu jenem ergreifenden Zorn brachten, nicht aber die Briefe Nietzsches vernichtet. Als die Schwester dem kranken Nietzsche Rohdes Tod mitteilte, sah er sie „mit großen traurigen Augen an: Rohde tot? ach! sagte er leise . . . eine große Träne rollte langsam über seine Wange“ (Briefe II, XXVII). —

Das Bild der Freundschaft zwischen Nietzsche und Richard Wagner¹⁾ scheint einfach: Die enthusiastische Verehrung seitens des

1) Nietzsche über Wagner: Richard Wagner in Bayreuth 1876. Der Fall Wagner 1888. Nietzsche contra Wagner 1888. Ferner 10, 427—450 (1874), 451—469 (1875 bis 76); 11, 81—102, 340—344; 12, 182—184; 14, 149—171, 377—379.

E. Förster-Nietzsche, Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft. München 1915.

Von Wagner sind aus der Zeit der Berührung mit Nietzsche zu vergleichen die beiden Schriften: Beethoven (1870) und „Über die Bestimmung der Oper“; die öffentliche Ablehnung Nietzsches (ohne Nennung des Namens) in „Publikum und Popularität“ (3. Teil).

Literatur über Nietzsche-Wagner: Ludwig Klages, Der Fall Nietzsche-Wagner in graphologischer Beleuchtung (1904); in den „Gesammelten Abhandlungen“. Heidelberg

Jüngeren stellte sich in den Dienst des Meisters; dessen Werk deutend schrieb er schon „Die Geburt der Tragödie“ (1871), dann „Richard Wagner in Bayreuth“ (1876). Nun aber änderte Nietzsche sein Urteil über Wagner, zog sich zunächst still zurück, ging seine eigenen philosophischen Wege und schrieb schließlich 1888 das Pamphlet gegen Wagners Kunst, in dem die frühere Haltung in ihr Gegenteil verkehrt ist. Ein Abfall von der einst verehrten Größe, ein unbegreiflicher Gesinnungswandel scheint von Nietzsche vollzogen. Die einen zeihen Nietzsche der Treulosigkeit und begreifen sie aus der entstehenden Krankheit, die ihnen mit der Schrift „Menschliches Allzumenschliches“ beginnt; die anderen sehen vielmehr Nietzsches Zusichselbstkommen, und urteilen über die vorhergehende Freundschaft — aus der von ihnen zustimmend aufgenommenen Wagnerkritik Nietzsches heraus —, daß Nietzsche vorübergehend von sich zu Wagner abgefallen sei. Beide sehen den Tatbestand dieser Freundschaft zu eindeutig.

Nietzsches Kritik ist erstens von Anfang an als Möglichkeit schon bereit, sie ist im Januar 1874 in allem Wesentlichen sogar schon niedergeschrieben (10, 427—450); sie ist selbst in der Schrift „R. Wagner in Bayreuth“ (1876) für den rückblickenden Leser deutlich erkennbar. Diese Kritik muß, obgleich sie bei erstem Zusehen vernichtend scheint, doch von einer Art sein, die die engste Verbindung mit dem so Kritisierten nicht ausschließt.

Zweitens hat Nietzsche Wagner nicht nur im Anfang, sondern bis zum Ende seines Lebens für das einzige unvergleichliche Genie dieses Zeitalters gehalten. Seine Kritik Wagners ist seine Kritik am Zeitalter. Solange Nietzsche dem Zeitalter noch Vertrauen schenkt, in ihm eine Verwirklichung neuer Kultur für möglich hält, steht er bei Wagner; sobald er das Zeitalter im ganzen als dem Ruin verfallen erblickt und die Erneuerung des Menschen aus ganz anderen Tiefenschichten sucht als der von Kunstwerk und Theater, steht er gegen Wagner. Sofern Nietzsche selbst sich als dem Zeitalter angehörig weiß, ist seine Wagnerkritik zugleich Kritik an sich selbst als dem Wagnerianer.

berg 1927. — Kurt Hildebrandt, Wagner und Nietzsche. Ihr Kampf gegen das neunzehnte Jahrhundert. Breslau 1924. — Bernhard Diebold, Der Fall Wagner. Eine Revision. Frankfurt 1928.

Über Wagner: Carl Fr. Glasenapp, Das Leben Richard Wagners, Leipzig 1908 ff., Bd. IV, V, VI. — Guy de Pourtalès, R. Wagner als Mensch und Meister. — Über Cosima: Graf Du Moulin-Eckardt, Cosima Wagner.

Aus beiden Gründen wendet sich Nietzsche trotz seiner leidenschaftlich entwickelten Gegnerschaft gegen Wagner auch gegen die, welche seine Wagnerkritik, diese scharfen, unerbittlich enthüllenden Formulierungen, übernehmen möchten; denn sie verstehen sie nicht, da sie sie nicht aus der Tiefe der Frage nach dem Sein des Menschen, sondern in ihrem unmittelbaren, scheltenden und scheinbar bloß psychologischen Wortsinn, d. h. als bloßes Pamphlet ergreifen: „Es versteht sich von selber, daß ich niemandem so leicht das Recht zugestehe, diese meine Schätzung zur seinigen zu machen, und allem unehrerbietigen Gesindel . . . soll es gar nicht erlaubt sein, einen solchen großen Namen, wie der Richard Wagners ist, überhaupt in das Maul zu nehmen, weder im Lobe, noch im Widerspruche“ (14, 378).

Nietzsches Verehrung und Kritik sind gebunden an die Sache der schaffenden Möglichkeit des gegenwärtigen Menschen. An Wagner als dem Genius dieser Zeit wird Nietzsche gegenwärtig, was diese Zeit selbst ist. Solange er in Wagner einen neuen Äschylus sieht, also das ihm Größte, was auf Erden möglich war, ihm noch gegenwärtig wirklich ist, glaubt er auch dem Zeitalter. Sobald sein Maßstab von Wahrheit, Echtheit, Substanz sich gegen Wagner infragestellend wendet, versinkt ihm das ganze Zeitalter.

Die Einheit von Mensch und Sache, von Freundschaft und höchster Angelegenheit des Zeitalters erzeugte in Nietzsche diese Liebe zu Wagner als Erfahrung hohen Menschentums; es blieb sein einziger Versuch zur unmittelbar tatsächlichen Mitarbeit an der Verwirklichung der Größe in der Welt: begründet auf das Genie Wagners, auf die Überlieferung der Antike, auf das mit dem Menschsein selbst sich vollziehende Philosophieren sollte die neue Kultur entstehen. Als er im Bayreuther Unternehmen und der Gesamterscheinung Wagners bei aller ihrer Großartigkeit, gemessen an seinen Maßstäben von Wahrheit und Wirklichkeit und Kultur des Menschen statt Seinerscheinung doch nur Theater sah, da vernichteten diese Maßstäbe ihm nicht nur alle gegenwärtige Wirklichkeit in ihrem Werte, trennten ihn von allen Menschen, sondern nahmen ihm die Möglichkeit irgend einer Wirkung in dieser so gesehenen Welt. Während er einen Augenblick mit Wagner in dieser Welt hatte wirken, aufbauen, hervorbringen wollen, ist alles Spätere, das er tut, nur noch Gedanke, Niederschrift von Gedanken. Selber in Vergessenheit, Einsamkeit, Nichtbeachtung geraten, hoffnungslos in bezug auf alle gegenwärtigen Möglichkeiten,

will er nun eine Zukunft vorbereiten, die er nicht mehr erlebt. Das Problem, das Wagner sich gestellt hatte — das Hervorbringen des Menschen in seinem höchsten Rang —, war das gleiche, das Nietzsche bis zuletzt auch als das seine kannte; die Antwort aber war radikal anders geworden. So kann er spät noch denen recht geben, welche „wissen, daß ich heute noch so gut als ehemals an das Ideal glaube, an welches Wagner glaubte, — was liegt daran, daß ich an dem vielen Menschlich-Allzumenschlichen gestolpert bin, das R. W. selbst seinem Ideal in den Weg gelegt hat?“ (an Overbeck 29. 10. 86).

Daher ist es verständlich, daß Nietzsche Wagner in aller Feindschaft verbunden blieb. Handelte es sich bei Wagner, wie Nietzsche ihn begriffen und geliebt hatte, um dieselbe Frage des Menschseins, die ihn angeht, so hat er sie bei keinem Zeitgenossen jemals wie bei Wagner wiedergefunden. Noch gegen Ende seines Lebens schrieb er nach dem Hören des Parsifalvorspiels: „ich kann nur mit Erschütterung daran denken, so erhoben, so ergriffen fühlte ich mich. Wie als ob seit vielen Jahren endlich einmal jemand zu mir über die Probleme redete, die mich bekümmern, nicht natürlich mit den Antworten, die ich etwa dafür bereit halte . . .“ (an Schwester 22. 2. 87). Wenn er sich ganz der Gegnerschaft überlassen hat, kann er plötzlich spüren: „mit einem wahren Schrecken bin ich mir bewußt geworden, wie nahe ich eigentlich mit Wagner *verwandt* bin“ (an Gast 25. 7. 82).

In der Einheit von Person und Sache, als ob die Aufgabe selbst ihre menschliche Inkarnation gefunden hätte, hat Nietzsche Wagner geliebt: „Wagner war bei weitem der *vollste* Mensch, den ich kennen lernte“ (an Overbeck 22. 3. 83). „Ich habe ihn geliebt und niemanden sonst. Er war ein Mensch nach meinem Herzen . . .“ (I4, 379). Der Umgang mit Wagner muß ihm, wie die gleichzeitigen Zeugnisse beweisen, ein einziges außerordentliches Glück gewesen sein; die menschliche Nähe und das Bewußtsein der Aufgabe steigert sich zu einem Gipfel, an dem gemessen Nietzsche alle späteren Beziehungen, die er einging, schal wurden. „Wenn ich R. Wagner ausnehme, so ist mir niemand bisher mit dem Tausendstel von Leidenschaft und Leiden entgegengekommen, um mich mit ihm zu verstehen“ (an Overbeck 12. 11. 87). „Damals liebten wir uns und hofften alles für einander — es war wirklich eine tiefe *Liebe*, ohne Nebengedanken“ (an Gast 27. 4. 83). Und am Ende im *Ecce homo*: „Ich lasse den Rest meiner menschlichen Beziehungen billig; ich möchte um keinen Preis die Tage

von Tribtschen aus meinem Leben weggeben, Tage des Vertrauens, der Heiterkeit, der sublimen Zufälle — die tiefen Augenblicke . . .“ (15, 37).

Nur wenn uns diese Situation gegenwärtig bleibt, können wir ahnen, welch qualvolles, sich selbst widerstrebendes Ringen in Nietzsche unter dem Antrieb seines unerbittlichen Wahrheitswillens stattgefunden hat. Dieses Ringen aber war ursprünglich nicht gemeint als Loslösung von Wagner, sondern als Vorbereitung des Ringens um Wagner selbst. Nachdem Nietzsche wie völlig hingeeben an Wagner war, z. B. in diesem Dienste seine Schrift zur „Geburt der Tragödie“ verstümmelte und ergänzte, wuchs ihm jetzt die Hoffnung, auf Wagner zu wirken: es war der Wille zu kämpfender Kommunikation. Gegen andere Menschen war Nietzsche hofmeisternd, z. B. gegen Deussen, hielt Distanz, war gütig und freundlich, klagte an, brach ab; dieses einzige Mal war von allem diesem keine Rede. Mit seiner ganzen Liebe, mit dem Bewußtsein: es geht um alles, mit ebenso grenzenloser Wahrhaftigkeit wie bescheidener Bereitschaft, von dem verehrten Genius zu leiden, ihm zu opfern, hat Nietzsche an dieser Freundschaft festgehalten. Daß Wagner sich für nichts interessierte, was nicht unmittelbar dem eigenen Werke diene, daß Nietzsche seit 1873 schon die Gefahren des Wagnerschen Werkes, die Möglichkeiten und faktischen Mängel sah, suchte Nietzsche leise zu überwinden oder zu vergessen. Er erzwang von sich die Schrift über Richard Wagner in Bayreuth — wagte darin die liebende Kritik in der Hoffnung, auf das Innerste in Wagner wirken zu können, und war daher in der Sorge, seine Schrift möchte von Wagner ganz abgelehnt werden. Wagner verstand jedoch nicht und hörte darin nur seine Verherrlichung.

1876 bei Eröffnung der Festspiele, angesichts des Massenbesuchs, angesichts der Eigenschaften des wohlhabenden bürgerlichen Publikums und des großen Treibens übermannte es Nietzsche. Das war ihm keine Erneuerung der deutschen Kultur. Jetzt glaubte er endgültig sich einer Täuschung verfallen, von der es sich zu befreien galt. Aber auch jetzt — als Nietzsche 1876 plötzlich Bayreuth verließ, um in der Einsamkeit sich zu besinnen — hoffte er auf die Erhaltung der Freundschaft. Aus „Menschliches Allzumenschliches“ ließ er fort, was allzusehr kränken könnte, begleitete die Sendung des Werks mit um Treue und Liebe werbenden Versen und lebte in dem vornehmen Glauben an die Möglichkeit, sich Freund sein zu können in gegenseitiger An-

erkennung der Verschiedenheit der Wege: „Freunde, nichts verbindet uns, aber wir haben Freude an einander, bis zu dem Grade, daß der Eine des Anderen Richtung fördert, selbst wenn sie schnurstracks der seinen entgegenläuft . . . so wachsen wir wie Bäume neben einander auf, und gerade deshalb straff aufwärts und gerade, weil wir durcheinander uns ziehen“ (II, 154). Nietzsches Hoffnung war irrig. Kaltes Schweigen Wagners, — etwas zwischen ihnen, das Nietzsche für eine „tödliche Beleidigung“ (an Overbeck 22. 3. 83) hielt, — das war das Ende.

Das Ringen Nietzsches und seine leisen Versuche echter kommunikativer Einwirkung auf Wagner waren diesem unbemerkt geblieben. Wie dem späteren Betrachter, so erschien auch ihm der Bruch plötzlich und unvermittelt (er hatte Nietzsche gleichsam in seinen Besitz genommen, den er fallen ließ, als „Menschliches Allzumenschliches“ erschien). Für Wagner kann die Freundschaft mit Nietzsche als Episode erscheinen. Der dreißig Jahre Ältere ist längst in der vollen Reife seines Werkes; Nietzsche kommt hinzu, diesem Werke zu dienen. Jedoch war diese Episode auch für Wagner einzig. 1871, auf die „Geburt der Tragödie“, schrieb er an Nietzsche: „Schöneres als Ihr Buch habe ich noch nichts gelesen! . . . Zu Cosima sagte ich, nach ihr kämen gleich Sie: dann lange kein anderer . . .“ 1872: „Genau genommen, sind Sie, nach meiner Frau, der einzige Gewinn, den mir das Leben zugeführt.“ 1873: „Ich habe wieder darin gelesen und schwöre Ihnen zu Gott zu, daß ich Sie für den einzigen halte, der weiß, was ich will.“ 1876 auf die Schrift: „Richard Wagner in Bayreuth“: „Freund! Ihr Buch ist ungeheuer! — Wo haben Sie nur die Erfahrung von mir her? —“ Später blieb auf Wagners Seite kein Zeichen eines Sinns für Nietzsche. Er hat sich nur noch mit Verachtung geäußert.

Die Trennung, die für Wagner kein Schicksal war, war es für Nietzsche in der entscheidendsten Weise. Werke und Briefe sind bis ans Ende voll von direkten und indirekten Aussagen über Wagner, über ihre Freundschaft, über Nietzsches Entbehren. Die Erinnerung ist ständig gegenwärtig: „Durch nichts kann es mir ausgeglichen werden, daß ich in den letzten Jahren der Sympathie Wagners verlustig gegangen bin . . . Es ist nie zwischen uns ein böses Wort gesprochen worden, auch in meinen Träumen nicht, aber sehr viele ermutigende und heitere, und mit niemanden habe ich vielleicht so viel zusammen

gelacht. Das ist nun vorbei — und was nützt es, in manchen Stücken gegen ihn Recht zu haben! Als ob damit diese verlorne Sympathie aus dem Gedächtnis gewischt werden könnte!“ (an Gast 20. 8. 80). Die Trennung, die Nietzsche in den letzten Gesprächen zwischen ihm und Wagner in Sorrent (1876) fühlbar wurde, scheint mit den Worten getroffen: „Jener Abschied, wo man endlich sich trennt, weil die Empfindung und das Urtheil nicht mehr zusammen gehen wollen, bringt uns einer Person am nächsten und wir schlagen gewaltsam gegen die Mauer, welche die Natur zwischen ihr und uns errichtet hat“ (II, 154). Niemals hat Nietzsche die Gemeinschaft mit Wagner bereut. Seine Erinnerung war immer bejahend: „Genug, daß mein Irrtum — eingerechnet den Glauben an eine gemeinsame und zusammengehörende Bestimmung — weder ihm noch mir zur Unehre gereicht, und . . . uns beiden damals, als zwei auf sehr verschiedene Weise Vereinsamten, keine kleine Erquickung und Wohltat war“ (14, 379).

Das Bild Wagners blieb etwas, um das er innerlich kämpfen mußte wie schon in den Jahren der Nähe: „Es ist meine schwerste Probe gewesen, in bezug auf Gerechtigkeit gegen Menschen — dieser ganze Verkehr und Nicht-mehr-Verkehr mit Wagner“ (an Gast 27. 4. 83). Selbst in den furchtbarsten Ausbrüchen der Kritik glaubt man neben dem tiefen Ernst, dem es um das Schicksal des Wesens des Menschen geht, die Liebe zu hören, die nach den wunderlichen Möglichkeiten der menschlichen Seele sich nur vorübergehend in Haß verkleiden kann.

Die Zeit des Einsamwerdens. — Die Jahre seit 1876 waren für Nietzsches Freundschaften der tiefste Einschnitt, der Wendepunkt in der Weise seiner menschlichen Beziehungen.

1876 wurde nicht nur die Enttäuschung in Bayreuth endgültig, die innere Loslösung von Wagner unwiderruflich. Im selben Jahre verheiratete sich Overbeck, das fünfjährige Zusammenleben mit ihm in demselben Hause hatte ein Ende. Es verheiratete sich Rohde. 1878 erschien „Menschliches Allzumenschliches“ mit der Folge, daß Wagner die Schrift öffentlich verachtend abtat, daß Rohde befremdet war: „Kann man denn so seine Seele ausziehen und eine andere dafür annehmen?“ (an Nietzsche 16. 6. 78). Fast der ganze Kreis der Menschen um Nietzsche, die mit ihm gemeinsam auf Wagner geblickt hatten, nahm von ihm Abstand.

Nietzsches Entschluß zu seiner Aufgabe, der die Notwendigkeit der großen Loslösung von allen ihm bis dahin gültigen Bindungen mit

sich brachte, setzte sich durch. Als Mensch mit dem Willen zur Wirklichkeit seiner Welt als übereinstimmend mit der allgemeinen wünschte er wohl einen anderen Weg. Die negativen Erfahrungen, die ihm zuteil wurden, wenn er die allgemeinen Möglichkeiten ergreifen wollte, mahnten ihn nur, sich seines eigenen Wesens bewußt zu werden, das Ausnahme ist und nicht auf den Wegen der anderen wirklich und damit glücklich werden kann. Vom natürlichen Schmerz bis zum Bewußtsein seiner ganz anderen Aufgabe, von rührender Schlichtheit menschlichen Entbehrens bis zu stolzer Selbstgewißheit seiner Berufung geht der Ausdruck der Entscheidung, die im ganzen mit unerhörter Sicherheit erfolgt, wenn sie auch im einzelnen sich noch wieder einmal verschleiert. Auf Rohdes Verlobungsanzeige entsteht ihm ein Gedicht, das er seinem Brief an Rohde einfügt: ein Vogel singt, seine Gefährtin löckend, in der Nacht, ein einsamer Wanderer bleibt stehen und lauscht:

„Nein Wanderer, nein! Dich grüß ich nicht
Mit dem Getön! . . .
Doch Du sollst immer weiter gehn
Und nimmermehr mein Lied verstehn! . . .“

Nietzsche schreibt: „Vielleicht habe ich da eine böse Lücke in mir. Mein Verlangen und meine Not ist anders: ich weiß es kaum zu sagen und zu erklären“ (an Rohde 18. 7. 76).

Nietzsches Weg der Einsamkeit beginnt. Er weiß von jetzt an um ihn. Auf dem neuen Wege versucht er es mit neuen Menschen; es ist wie ein Kampf um Freundschaft am Abgrunde endgültigen Verlassenseins. Dreimal noch geht er aus seinem Innersten auf einen Menschen zu: auf Rée, auf Lou Salomé, auf H. v. Stein; dreimal erfährt er die Enttäuschung.

Paul Rée¹⁾, Mediziner und Verfasser von Schriften über die Entstehung der moralischen Empfindungen, fünf Jahre jünger als Nietzsche, kam ihm in ihren Gesprächen — zumal in dem in Sorrent bei Malvida von Meysenbug verlebten Winter 1876/77 — nah in der gemeinsamen Sache einer transzendenzlosen, naturalistisch-psychologischen Untersuchung der Herkunft und empirischen Wirklichkeit

¹⁾ Kurt Kollé, Notizen über Paul Rée. Zeitschrift für Menschenkunde, Jahrgang 3, S. 168. 1927. — Mitteilungen aus dem Nietzsche-Archiv. Weimar 1908. (Privatdruck.)

der Moral. Obgleich Nietzsche später den entschiedensten Abstand von ihm genommen hat (wegen der in der Wurzel und im Ziel vörligen Wesensverschiedenheit von Rées auf englischen Vorbildern beruhenden Moralanalyse), und obgleich Nietzsche von Rée kaum etwas gelernt hat (denn er war schon vor ihrer Bekanntschaft im Besitz der für ihn entscheidenden Positionen), so muß doch die Tatsache der Gespräche mit Rée damals ein für ihn großes Glück gewesen sein: mit einem einzigen wenigstens über diese Dinge, über die für ihn damals letzten Fragen, überhaupt unbefangen sprechen zu können, ermutigte ihn. Die kalte Konsequenz radikaler Analysen tat ihm damals wohl (dafür übersah er eine Zeitlang deren Platttheit). Es war eine Atmosphäre von Illusionslosigkeit und Sauberkeit, in der er atmen mochte. Die Bewunderung und Neigung für Rée muß eine Weile groß gewesen sein, aber sie begründete keine hochgemute Freundschaft und war gar kein Ersatz für die unerhörte Fülle in der Gemeinschaft mit Wagner.

Lou Salomé¹⁾ lernte Nietzsche Frühjahr 1882 in Rom durch Vermittlung von M. von Meysenbug und Paul Rée kennen; er trennte sich von ihr endgültig im Herbst des gleichen Jahres. Man hoffte in dem ungewöhnlich geistigen Mädchen Nietzsche eine Schülerin und Jüngerin für seine Philosophie zugeführt zu haben. Nietzsche, von dem Eindruck ihres Geistes hingerissen, stürzte sich mit Leidenschaft — ohne jede erotische Färbung — in die Möglichkeit, einen Menschen in seiner Philosophie erziehen zu können. Nachdem sein Denken ihn bisher ausnahmslos von allen Menschen getrennt hatte, obwohl er im tiefsten Wesen diese Trennung nicht wollte, versuchte er in Lou die Schülerin heranzubilden, die die geheimsten Gedanken seiner Philosophie verstehen soll: „Ich will nicht mehr einsam sein und wieder lernen, Mensch zu werden. Ah, an diesem Pensum habe ich fast alles noch zu lernen! —“ (an Lou 1882). Die Beziehung war keine allein zwischen ihm und Lou ausgetragene: Rée und die Schwester spielten entscheidend mit hinein. Sie endete in Enttäuschung und wurde nach-

1) Das Buch von Lou Andreas-Salomé, Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Wien 1894, gibt außer einigen abgedruckten Nietzsche-Briefen keine Mitteilungen über persönliche Beziehungen. — Die Schwester Nietzsches berichtet in ihrer Biographie (im Kapitel „Bittere Erfahrungen“) und in dem Briefwechsel Nietzsches mit Mutter und Schwester (1. Aufl. 1909, S. 486—506). Mitteilungen aus dem Nietzsche-Archiv, Weimar 1908 (Privatdruck). Dazu unentbehrlich Bernoulli in seinem Overbeck-Werk. Ferner: Bernoulli, Nietzsches Lou-Erlebnis (Raschers Jahrbuch I, 257). Podach in „Nietzsches Zusammenbruch“.

träglich noch durch mitgeteilte Äußerungen, einen zufällig Nietzsche bekannt werdenden Brief usw. verwirrt und belastet bis zu dem Grade, daß Nietzsche ein Duell mit Rée wollte, bis an die Grenze des Ertragbaren sich gekränkt und beschmutzt empfand. Über die wirklichen Zusammenhänge ist die Öffentlichkeit bis heute nicht zureichend orientiert.

Das Wesentliche für Nietzsche ist zunächst, daß er in sich eine Art von Haltlosigkeit erlebte, wie er sie bis dahin nicht gekannt hatte. Es war nicht allein die Größe der Enttäuschung nach dem Glauben, daß er einen Menschen gefunden habe, der mit ihm „die ganz gleiche Aufgabe“ habe: „ohne diesen voreiligen Glauben würde ich nicht in diesem Maße an dem Gefühl der Vereinsamung . . . gelitten haben . . . Sobald ich nur einmal den Traum geträumt hatte, nicht allein zu sein, war die Gefahr fürchterlich. Noch jetzt gibt es Stunden, wo ich nicht weiß, mich selber zu ertragen“ (an Overbeck 8. 12. 83). Dazu kam die Wesensfremdheit der sich ihm aufzwingenden Gefühle. Er klagt, daß er selbst „schließlich das Opfer eines schonungslosen Rachegefühls“ werde, während gerade seine „innerste Denkweise allem Sich-Rächen und Strafen abgesagt“ habe (an Overbeck 28. 8. 83).

Vergleicht man die Größe des Schicksals und die Tiefe des Schmerzes im Bruch mit R. Wagner, so ist der Abstand ungeheuer. Für beide Trennungen kann zwar gelten, was Nietzsche jetzt 1883 von sich sagt: „Ich bin eine allzu konzentrierte Natur, und was mich auch trifft, bewegt sich nach meinem Mittelpunkt.“ Der Unterschied liegt aber darin, daß im Bruch mit Wagner seine eigene Aufgabe ihn bezwang und trug, im Bruch mit Lou und Rée sein Ziel und seine Aufgabe, die er mit ihnen gemeinsam zu haben meinte, selber einen Augenblick wankend werden konnten: „ich war und bin furchtbar zweifelhaft über mein Recht geworden, mir ein solches Ziel zu setzen — das Gefühl meiner Schwäche überfiel mich, in einem Momente, wo alles, alles, alles mir hätte Mut machen sollen!“ (an Overbeck Sommer 83).

Nietzsche zeigt sich darin, wie er dessen Herr wurde, was er für eine Schwäche erklärt. Statt einem ihm wesensfremden Ressentiment zu verfallen, verarbeitete er die Erfahrungen zu einem gerechten Bilde der beteiligten Menschen, besonders Lous, sich innerlich von ihnen ganz lösend. „Lou ist bei weitem der klügste Mensch, den ich kennen-

lernte“ (an Overbeck 24. 2. 83). Er will mit den Menschen nicht kämpfen: „ein jedes verächtliche Wort, was gegen Rée oder Fr. S. geschrieben wird, macht mir das Herz bluten; es scheint, ich bin schlecht zur Feindschaft gemacht“ (an Overbeck Sommer 83). Er möchte aufhellend alles lösen, ohne sich im geringsten von neuem nähern zu wollen: „Dr. Rée und Fr. Salomé, an denen ich gern einiges gut machen möchte . . .“ (an Overbeck 7. 4. 84).

An der Möglichkeit sachlich-philosophischer Nähe zu irgendeinem Menschen verzweifelte er endgültig. Nie mehr hat er mit gleichen Erwartungen einen Versuch gemacht. Seitdem steigert und vertieft sich das Wissen um seine Einsamkeit noch mehr. Zwar hört das Suchen neuer Freunde nicht auf (an Gast 10. 5. 83), aber es geschieht ohne eigentliche Hoffnung. Auch rein menschlich spürt er die Unmöglichkeit: „Und immer mehr sehe ich ein, daß ich nicht mehr unter Menschen passe — ich mache lauter Torheiten . . . so daß alles Unrecht immer auf mir liegen bleibt“ (an Overbeck 22. 1. 83).

Heinrich von Stein¹⁾ kam im August 1884 nach Sils-Maria, um Nietzsche drei Tage zu besuchen. Sie haben sich nie vorher und nie nachher gesprochen. Von einander wissend, hatten sie seit 1882 Veröffentlichungen ausgetauscht und haben sich in der Folge gelegentlich geschrieben. Stein hatte zunächst für Nietzsche Interesse, fühlte dessen Größe, ohne sich an ihn zu binden oder auch nur einen entscheidend neuen Antrieb zu erhalten; er erfuhr — wie schon so viele — im Gespräch mit Nietzsche eine unbestimmte Steigerung seiner selbst: „Mein Daseinsgefühl ist ein höheres, wenn ich mit Ihnen spreche“ (an Nietzsche 1. 12. 84). „Eine merkwürdige Erfahrung war mir die entschiedene innere Freiheit, die ich sofort im Gespräch mit Ihnen empfinde“ (an Nietzsche 7. 10. 85); aber das bedeutete kein Eingehen auf Nietzsches Philosophieren. Nietzsche dagegen wurde der Besuch zur letzten leisen Erschütterung durch die Möglichkeit einer philosophischen Freundschaft.

Er berichtet einige Wochen nach dem Besuch an Overbeck (14. 9. 84): Baron Stein „kam direkt aus Deutschland für 3 Tage nach Sils und reiste direkt wieder zu seinem Vater — eine Manier, in einen Besuch Akzent zu legen, die mir imponiert hat. Das ist ein prachtvolles Stück Mensch und Mann und mir wegen seiner heroischen Grund-

¹⁾ Briefwechsel zwischen Nietzsche und Freiherrn von Stein: Briefe, Bd. 3, 2. Aufl. Leipzig 1905, S. 219—264.

stimmung durch und durch verständlich und sympathisch. Endlich, endlich ein neuer Mensch, der zu mir gehört und instinktiv vor mir Ehrfurcht hat!“ An Peter Gast (20. 9. 84): „Mir war in seiner Nähe zumute, wie jenem Philoktet auf seinem Eilande beim Besuch des Neoptolemos — ich meine, er hat auch etwas von meinem Philoktet-Glauben erraten, ohne meinen Bogen wird kein Iliion erobert!“ — Später erinnert Nietzsche sich im *Ecce homo*: „Dieser ausgezeichnete Mensch . . . war diese drei Tage wie umgewandelt durch einen Sturmwind der Freiheit, gleich einem, der plötzlich in seine Höhe gehoben wird und Flügel bekommt“ (15, 16).

Stein schreibt an Nietzsche anscheinend in gleichem Ton und gleicher Gesinnung (24. 9. 84): „Die Tage von Sils sind eine große Erinnerung für mich, ein wichtiges, ein weihevolltes Stück Leben. In treuem Festhalten an solchen Ereignissen ist es mir einzig möglich, dem furchtbaren Dasein die Stirn zu bieten; mehr als das: es wertvoll zu finden.“ Nietzsche sendet ihm daraufhin (11. 84) das Gedicht (von den Freunden, von seiner Verlassenheit, von seinem Reich droben in Eisesregionen), das unter dem Titel „Aus hohen Bergen“ später dem „Jenseits von Gut und Böse“ angehängt wurde:

„Der Freunde harr' ich, Tag und Nacht bereit: —
Der neuen Freunde! Kommt! 's ist Zeit! 's ist Zeit!“

„Dies ist für Sie, mein werter Freund, zur Erinnerung an Sils-Maria und zum Danke für Ihren Brief, einen solchen Brief.“ Stein antwortet, indem er Nietzsche vorschlägt, sich an den von Stein mit einigen Freunden unternommenen Besprechungen über den Inhalt einiger Artikel des Wagner-Lexikons schriftlich zu beteiligen. Nietzsche ist befremdet: „Was hat mir Stein für einen dunklen Brief geschrieben! und das als Antwort auf ein solches Gedicht! Es weiß niemand mehr, wie er sich benehmen soll“ (an Schwester 12. 84). Dem Gedichte aber fügte Nietzsche nun vor der Veröffentlichung die Verse hinzu: „Dies Lied ist aus, — der Sehnsucht süßer Schrei erstarb im Munde“ (7, 279).

Nietzsche war gelassen, diese Enttäuschung war keine Erschütterung mehr. Seine Liebe blieb unverändert; als Stein, dreißigjährig, 1887 starb, schrieb Nietzsche: „Ich bin immer noch ganz außer mir darüber. Ich hatte ihn so lieb, er gehörte zu den wenigen Menschen, deren Dasein an sich mir Freude machte. Auch zweifelte ich nicht daran,

daß er mir gleichsam für später aufgespart sei“ (an Overbeck 30. 6. 87). „Es verwundete mich wie eine persönliche Beraubung“ (an Schwester 15. 10. 87).

Durch all die Jahre geht das Bekenntnis der Einsamkeit. Er konstatiert sie, beklagt sie, ruft wie verzweifelt aus ihr seine alten Freunde an. Noch 1884 hatte er sich wieder an sie wenden wollen, jedoch: „Der Gedanke . . . mich durch eine Art von ganz persönlicher Zuschrift ‚an meine Freunde‘ gleichsam zu erklären — war . . . ein Gedanke der Entmutigung“ (an Overbeck 10. 7. 84). Wenige Wochen später dichtet er jenen ergreifenden Abschied von seinen alten Freunden („Aus hohen Bergen“) in der leisen Hoffnung auf Stein. Er sehnt sich nach Schülern: „Die Probleme, vor welche ich gestellt bin, scheinen mir von so radikaler Wichtigkeit, daß ich mich beinahe jedes Jahr ein paar Mal zu der Einbildung verstieg, daß die geistigen Menschen, denen ich diese Probleme sichtbar machte, darüber ihre eigene Arbeit beiseite legen müßten, um sich einstweilen ganz meinen Angelegenheiten zu widmen. Das was dann jedesmal geschah, war in komischer und unheimlicher Weise das Gegenteil dessen, was ich erwartet hatte“ (Briefe III. S. 249). Auch hier entsagt er: „Es will zu vieles in mir noch reif werden und zusammenwachsen; die Zeit für ‚Schüler und Schule‘ et hoc genus omne ist noch nicht da“ (an Overbeck 20. 2. 85).

Ein einziger muß in den Jahren der Einsamkeit — nur in diesen ist er für Nietzsche von Bedeutung — Ersatz für alles Entbehrte sein: Peter Gast¹⁾, der ihm seit ihrer Bekanntschaft 1875 unverändert bis zum Ende anhing. Gasts zuvorkommendes Verstehen, seine Fähigkeit des Ausdrucks für Nietzsches Wege und Ziele, die diesem wie ein magisches Entgegenkommen seiner selbst im Anderen erscheinen konnte, blieben doch gewichtslos, weil das Eigensein Gasts nicht ernstlich in Betracht kam. Daß Nietzsche sich von ihm mit „Herr Professor“ anreden ließ, ist ein Zeichen für die Wahrung der Distanz. Nietzsche empfing eine zuverlässige Hilfe für Abschreiben, Korrekturlesen und erhielt bis zuletzt die ihn beglückenden restlos bejahenden Briefe, welche seinem oft wankenden Selbstbewußtsein wohlthaten.

Gast schreibt z. B. nach Empfang des Zarathustra: „Es gibt nichts

¹⁾ Briefe Nietzsches an Gast: Briefe Bd. 4. — Die Briefe Peter Gasts an Friedrich Nietzsche. 2 Bde München 1923—1924. — Josef Hofmiller, Nietzsche Briefe an Gast. Süddeutsche Monatshefte VI, 2. 1909, S. 300—310. — Hofmiller, Nietzsche. Süddeutsche Monatshefte, 29. Jahrgang 1931, S. 84 ff. — Podach, Gestalten S. 68 ff.

dergleichen — weil die Ziele, welche Sie angeben, der Menschheit von niemanden noch angegeben wurden, angegeben werden konnten. Diesem Buch ist die Verbreitung der Bibel zu wünschen, ihr kanonisches Ansehen, ihr Kommentarengefolge . . .“ Nietzsche antwortet: „Beim Lesen Ihres Briefes überließ mich ein Schauer. Gesetzt, Sie haben Recht — so wäre also mein Leben doch nicht mißraten? Und gerade jetzt am wenigsten, wo ich es am meisten geglaubt habe?“ (an Gast 6. 4. 83).

Wiederholt bekennt Nietzsche, was dieser Freund ihm bedeute: „Ich bin mitunter vollkommen außer mir, kein aufrichtiges und unbedingtes Wort zu irgend jemand sagen zu können — ich habe gar niemanden dazu außer Herrn Peter Gast“ (an Gast 26. II. 88).

Nietzsche häufte seine Illusionen auf Gast. Er wurde ihm der schöpferische Musiker, der, Wagner überwindend, die neue, nicht mehr romantische Musik hervorbringe, die zu Nietzsches Philosophie gehöre. Unablässig war er mit seiner Aktivität um Gasts Kompositionen besorgt, irgendwo ihre Aufführung zu bewirken, Dirigenten für sie zu interessieren. Darüber hinaus ließ er seine Fähigkeit zur Güte und seine Hilfsbereitschaft sich Gast gegenüber auswirken.

Die Weise, wie Gast für den einsamen Nietzsche das stets bleibende verlässliche Medium wird, in dem sich inkarniert, was Nietzsche als Wirklichkeit entbehrt, steigert für uns durch den Kontrast nur die Bedeutung der in diesen Jahren stets von neuem erfahrenen Unmöglichkeit einer im wesentlichen gegründeten, in die Mitte treffenden und zugleich haltbaren Freundschaft für Nietzsche.

Das Dauernde in Nietzsches menschlichen Beziehungen. — Was Nietzsche in Menschen existentiell schlechthin ernst, philosophisch substantiell wurde, konnte ihm nicht bleiben. Es versank ihm in der Bewegung seines Wesens. Was Nietzsche an Freundschaft dauernd bleibt, scheint gerade in der Dauer das Kennzeichen seines für ihn geringeren Gewichts zu haben. Der verzehrende Gang seiner Seinserfahrung bekundet sich in seiner Weltlosigkeit als seinem Ausnahmesein. Aus diesem heraus drängt seine Menschlichkeit jedoch zugleich zum Natürlichen und Allgemeinen. Ist dies für ihn auch niemals das Entscheidende, so will er es doch da sein und geschehen lassen und — eine Spur natürlichen Glücks ergreifend — es nehmen, wie es ist — sofern kein Konflikt mit seiner Aufgabe entsteht —, wie er auch noch alles Verworfenen und Verlorenen sich bewahren möchte.

Durch Natur nahe sind ihm seine Angehörigen¹⁾. Mutter und Schwester begleiten ihn durch sein Leben, dienen dem Kinde, pflegen den Kranken, sorgen für seine Wünsche. Er war an sie lebenslänglich innerlich gebunden; ein Wort aus dem „Wanderer und sein Schatten“ (1879) klingt wie auf sie gerichtet: „Über zwei Personen habe ich nie gründlich nachgedacht: es ist das Zeugnis meiner Liebe zu ihnen“ (3, 356). 1882 wurde das Verhältnis im Zusammenhang mit den Lou-Erlebnissen einer schweren Belastung ausgesetzt, deren Folgen nie mehr ganz verschwunden zu sein scheinen. Die Briefe veranschaulichen die Heftigkeit der Peripetien²⁾.

Die ungeheuren Widersprüche finden sich ebenso in den Äußerungen zu und über Lou Salomé. Sie sind wie die Parallele zu Nietzsches Gesamthaltung, die ihm eigen ist in allem Auffassen und denkenden Formulieren: er ist offen für die vielfachen Möglichkeiten der Dinge; den einzelnen Möglichkeiten gibt er sich jeweils hin, um alsbald die anderen zu ihrem Recht kommen zu lassen. Dabei entschlüpfen der Erregbarkeit seiner Stimmung Ausdrucksweisen, die er nachher gern auslöschen würde. Schon 10. 7. 65 schreibt er der Schwester, daß er „wohl in einigen mißvergnügten Momenten alles, Sachen und Personen, Engel und Menschen und Teufel sehr dunkel und durchaus un schön“ vor sich sehe; jetzt bekennt er einmal: „Ich bin sehr froh, daß ich einige Briefe an Dich — Nachtgeburten — zerrissen habe: aber doch ist mir ein Brief an unsere Mutter entschlüpft, der noch in dieselbe Gattung gehört“ (an Schwester 8. 83). Er versteht die eigene Widersprüchlichkeit und ihren Grund in einer Stärke seines Wesens: „Wer aber so viel mit sich allein ist . . ., dazu alle Dinge nicht nur von zwei, sondern drei, vier Seiten sieht . . . der beurteilt auch seine Erlebnisse ganz verschieden“ (an Schwester 3. 85).

Das Erfahren und Durchdenken des Möglichen ist sinnvoll, so lange nur erkannt und vorbereitet werden soll. In der Wirklichkeit muß entschieden werden. Nietzsche scheint nicht zu entscheiden, außer in dem Weg seiner denkerisch-schaffenden Aufgabe, die er durch nichts hemmen läßt. In den menschlichen Dingen verhält er sich fast, als ob

1) Briefe Band 5. — Podach, Gestalten, 7 ff., 125 ff. — Luise Marelli, Die Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche. Berlin 1933.

2) Die negativen Äußerungen: An Overbeck 9. 82. — 11. 2. 83. — 3. 83. — An Mutter 8. 83. — An Overbeck 2. 5. 84. — Von nun an die durchweg positiven: An Overbeck 14. 9. 84. — 10. 84. — An Schwester 3. 83. — 12. 85. — 26. 12. 87. — 31. 3. 88. — 12. 88.

er über sich entscheiden lasse — z. B. im Lauf der Beziehungen zu Lou — und als ob seine Aktivität sich auf den Abbruch beschränke. Wenn er dann am Ende dazustehen scheint als der, der schuldig ist, der von allen verlassen ist, der in der Tiefe spürt, daß er eigentlich für niemanden wichtig ist, dann hält er sich an die natürliche Bindung: seine Angehörigen bleiben die irgendwie verlässlichsten Menschen für ihn. Zwar meint man manchmal wie einen Schatten über seinem Leben zu spüren, daß die Mutter ihm innerlich wenig bedeutet —, zwar ist die Schwester für ihn keine in philosophischer Gemeinschaft nahe Freundin, aber in Konfliktsfällen hat er — wenn er beide auch wohl einen Augenblick wie preisgab — Mutter und Schwester doch auf die Dauer niemals preisgegeben, ja in einem gewissen Sinn natürlichen Vertrauens sie wieder allen anderen Menschen vorgezogen: mit ihnen wollte er nicht brechen, sie sollten ihm bleiben, wenn alle Anderen gehen. Die Nähe des Blutes und die bis in den Beginn der Kindheit zurückgehende Erinnerung erwiesen sich nicht nur als unüberwindbar, sondern als kostbares, menschlich unersetzliches Gut.

Die Fürsorge der Schwester ist auch der Nachwelt zugute gekommen. Nur weil die Schwester, seit der Knabenzeit Nietzsches, alle Manuskripte bewahrte und nach dem Ausbruch der Geisteskrankheit die hinterlassenen Manuskripte, die damals noch jedermann als nicht wichtig erschienen, sammelte und pflegte, kann man die Kenntnis des ganzen Nietzsche aus den Dokumenten gewinnen. Dies wird allerdings erst die zukünftige Publikation in vollem Umfang an den Tag bringen können. —

Nietzsches gesellige Natur vermochte bis zum Ende einen nicht geringen Kreis von Menschen in lebendigen Beziehungen zu sich zu halten. Er war begleitet von Menschen, die ihm begegneten und wieder gingen, auch einmal wieder zurückkamen, oder die im Hintergrund für ihn standen, um bei Gelegenheit wieder angesprochen zu werden. Keiner von diesen hatte eine unersetzliche Bedeutung für ihn. Aber es blieb für Nietzsche eine unentbehrliche Atmosphäre, diese gelegentliche herzliche Berührung, dieses Wohlwollen und dies menschliche Interesse, seine Freude am Dasein Anderer, an ihrer Heiterkeit¹⁾, und seine Bereitschaft, ihnen zu helfen. Mit Unterbrechungen trat dieser oder jener eine Zeitlang im Briefwechsel hervor.

1) Vgl. zum Beispiel an Overbeck 15. II. 84.

Von den Schulkameraden blieben ihm Deussen, Krug, v. Gersdorff vertraut. Später kamen neue Bekannte hinzu, so Carl Fuchs (seit 1872), Malvida von Meysenbug (seit 1872), v. Seydlitz (seit 1876) u. a. Im letzten Jahrzehnt spielen Reisebekanntschaften eine zunehmende Rolle, ohne eigentliches Gewicht zu erhalten.

Eine eigentümliche Stellung nimmt Deussen¹⁾ ein. In keinem seiner Briefwechsel ist Nietzsche in so hohem Maße und so rücksichtslos erzieherisch. Eine überlegene Stellung verbindet sich mit dem ernstesten Interesse an Deussens geistiger Entwicklung, die echt, auf ein Wesentliches gerichtet werden soll; mit anerkennendem Zuruf bei tüchtiger Leistung spornt er ihn an. Nietzsches Gerechtigkeit ist in diesem Verhältnis ebenso großartig wie Deussens liebenswerte Wahrhaftigkeit, die das Ganze rückhaltlos der Öffentlichkeit dargeboten hat. Es ist, als ob jede Gestalt, der Nietzsche begegnet, eine typische Größe erreiche, jede in ihrem Range und nach ihren Möglichkeiten. Je eindringlicher man sich mit den einzelnen Beziehungen beschäftigt, desto mehr wird diese Wirklichkeit in der Besonderheit jedes einzelnen Menschen klar: ein Kreis zu Nietzsche gehörender in seinem Umkreis erleuchteter plastischer Gestalten, klarer als er selbst in seiner Unergründlichkeit.

Für einige Persönlichkeiten von europäischem Rang hat Nietzsche eine ungewöhnliche, nie von ihm in Frage gestellte Verehrung gehabt, so für Jacob Burckhardt²⁾ und Karl Hillebrand³⁾. Er warb fast um sie, horchte auf jede Nuance ihres Urteils, fühlte sich zu ihnen gehörig und ahnte nicht, in welcher verschwiegene Distanz jene zu ihm sich hielten.

Es gehört zu seinem Lebensweg, daß andre Persönlichkeiten von Rang, denen er hohe Achtung zollte, schließlich über ihn als eine

1) Vgl. Paul Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*. Leipzig 1901 (darin auch die Briefe). — Ferner: Paul Deussen, *Mein Leben*. Leipzig 1922.

2) Vgl. außer dem Briefwechsel (Bd. III): Bernoulli I, 51 ff.

3) Briefwechsel (herausgegeben von O. Crusius, *Süddeutsche Monatshefte* VI, 2, 1909). — Hillebrand besprach in der Zustimmung doch zugleich kritisch auf das Maßvolle und Wirkliche zurückdrängend die drei ersten Unzeitgemäßen Betrachtungen gleich nach ihrem Erscheinen. Die Besprechungen sind wieder abgedruckt: Hillebrand, *Zeiten, Völker und Menschen*, Bd. II, 2. Aufl. Straßburg 1892: 1. Einiges über den Verfall der deutschen Sprache und der deutschen Gesinnung. — 2. Über historisches Wissen und historischen Sinn. — 3. Schopenhauer und das deutsche Publikum.

Gleichgültigkeit hinweggegangen sind: Cosima Wagner und Hans von Bülow.

Aus diesen Freunden hebt sich einer heraus, der ohne Unterbrechung seit 1870, zunächst dem jungen Nietzsche Hausgenosse, Kollege und Freund, dann dem älter werdenden Nietzsche ständiger Helfer in praktischen Dingen, ein wahrhaft treuer Lebensbegleiter war: der Kirchenhistoriker Franz Overbeck¹⁾. Die Angehörigen waren durch Natur gegeben, dieser Freund war die Dauer, die Nietzsche geschenkt wurde. Overbecks Aktivität hatte die Verlässlichkeit gerade dort, wo sie so selten ist, in den immer wiederholten kleinen Hilfeleistungen und der ständigen äußeren und inneren Bereitschaft durch Jahrzehnte hindurch.

In der Freundschaft zwischen Nietzsche und Overbeck entstand keine Trübung, weil auch nie eine vollkommene Nähe war in dem, worauf es Nietzsche ankam; er erwartet nicht, Overbeck in den Höhen seiner eigentlichen Aufgabe zu treffen. Overbeck ist wie ein fester Halt in den Wogen des Kommens und Gehens der Menschen und Dinge.

Nietzsche hat Respekt vor Overbeck, seinem Können und seiner Leistung, er hat Neigung für seine Unerschütterlichkeit. Einige Briefstellen sprechen es aus:

„Es tut mir immer so wohl, Dich in Deiner Arbeit zu denken, es ist wie als ob eine gesunde Naturgewalt gleichsam blindlings durch Dich wirkte, und doch ist es eine Vernunft, die im feinsten und häkelichsten Stoffe arbeitet... Ich danke Dir so viel, teurer Freund, daß ich dem Schauspiel Deines Lebens so in der Nähe zusehen durfte“ (an Overbeck 11. 80). „Jedes Mal, daß ich mit Dir zusammenkam, hatte ich meine innerste Freude an Deiner Ruhe und milden Festigkeit“ (an Overbeck 11. 11. 83). „Zugegeben, daß es immer lästiger wird, mit mir zu verkehren, so weiß ich doch, daß, bei dem Gleichgewichte Deiner Natur, auch unsre Freundschaft auf ihren zwei Beinen stehen bleiben wird“ (an Overbeck 15. 11. 84).

Der ruhende Bestand von Overbecks Wesen, diese Vernunft und Klarheit tun Nietzsche in dem Grade wohl, daß er in Briefen an ihn sich ausspricht wie zu einem im Innersten ihm verbundenen Freunde, obgleich er nicht wie bei einem solchen auf Verständnis der letzten Antriebe der eigenen Existenz rechnet. Er hat ein fast grenzenloses Vertrauen zu Overbeck. Nur ganz selten und erst in den letzten Jahren zunehmender Gereiztheit kann er einmal ironisch schreiben:

1) Der Briefwechsel Nietzsches und Overbecks. Leipzig 1916. — Das Werk Bernoullis über beide. — Walter Nigg, Franz Overbeck. München 1931.

„Es hat mich ordentlich beruhigt, daß auch ein so feiner und wohlwollender Leser, wie Du es bist, immer noch zweifelhaft darüber bleibt, was ich eigentlich will“ (an Overbeck 12. 10. 86).

Overbeck war Nietzsche gegenüber nicht nur als der Ältere ein selbständiges Wesen. Wenn er im Rang unter Nietzsche steht, was er selbst weiß und ausspricht, so hat er doch durch eigene eigentümliche geistige Leistung seine Stelle in der Welt Nietzsches. Eine Nietzsche vergleichbare radikale Wahrhaftigkeit, ein unbefangenes Zusehen, ein Zur-Geltung-kommen-Lassen aller Möglichkeiten führte ihn jedoch nicht wie Nietzsche in das Extreme, sondern endigte in einem Altersstil voller Verklausulierungen und Vorbehalte, in dem eigentlich nichts mehr gesagt wird, und in Widersprüchen, die undialektisch stehen bleiben (in einer Aufzeichnung z. B., die beginnt: „Nietzsche war kein im eigentlichen Sinn großer Mensch“ heißt es alsbald: „ob Nietzsche wirklich ein großer Mensch sein mag, was ich am allerwenigsten bezweifeln kann“) (Bernoulli I, 268, 270). Er hat eine Ahnung für Nietzsche, wird aber in einer Weise objektiv, daß ihm der Zugang zu Nietzsches Weg fast ganz versagt bleibt: sein Mangel an Leidenschaft hat zur Folge die eigentümliche Gelehrtenhaftigkeit; diese ist nicht ohne einen Zug von Größe; aber sie ermöglicht ihm, dem Ungläubigen, die fatale, wenn auch in ihrer Bewußtheit redliche Lösung des Problems der theologischen Lehrtätigkeit (nämlich vor Studenten nie von seinen Überzeugungen zu sprechen, sondern sich auf historisch-wissenschaftliche Feststellungen zu beschränken); und sie hält ihm die Seele verschlossen für Nietzsches Fragen und Gesichte, um die er sich doch wiederum nicht nur freundschaftlich, sondern sachlich bemüht. Er hat getan, was der genialen Ausnahme gegenüber möglich ist: mit Bescheidung zu helfen; nicht eigentlich zu verstehen, aber mit Scheu und Achtung aufzunehmen; nicht leicht sich kränken zu lassen, sondern unverdrossen mit Schwierigkeiten fertig zu werden, um die Aufgabe des Freundseins zu erfüllen. Nicht Neugier, nicht Zudringlichkeit, nicht hingebender Dienst, sondern unsentimentale, männliche Treue hat hier standgehalten. Die Tiefe dieser Treue, nicht die Tiefe eines in der Freundschaft sich erfüllenden Schicksals hat beide verbunden.

Die Grenzen von Nietzsches Freundschaftsmöglichkeiten und seine Einsamkeit. — Es ist beklemmend, als ob man an Nietzsche zweifeln müßte, ihn in schiefen Situationen zu sehen, wie er zufällige Menschen

anspricht und den Ausdruck der Nähe zu ihnen hat¹⁾, wie er einen ihm kaum bekannten jungen Studenten zu einer Reise auffordert und sich eine Ablehnung holt²⁾, wie er aus dem Leeren heraus einen Heiratsantrag macht und dann wieder eine Frau für sich suchen läßt³⁾, wie er auf Rée und Lou zugeht. Nietzsche kennt „den plötzlichen Wahnsinn jener Stunden, wo der Einsame einen Beliebigen umarmt und als Freund und Zuwurf des Himmels behandelt, um ihn eine Stunde später mit Ekel von sich zu stoßen, mit Ekel nunmehr vor sich selbst“ (an Schwester 8. 7. 86): und „die beschämende Erinnerung, welche Art Menschheit ich schon als meinesgleichen behandelt habe“ (ebenda). Aber er wurde in diesen und anderen Fällen fertig: die Weise des Überwindens ist das für ihn mehr Charakteristische als das Hineingeraten.

Die Vorstellung Nietzsches als eines stahlharten, auf sich stehenden Helden, der unberührt und unerschüttert durch die Welt geht, ist unwahr. Nietzsches Heldentum war ein anderes. Er mußte das Menschenschicksal erleiden, dem die natürlich menschliche Erfüllung in jeder ihrer Gestalten versagt ist; mußte immer wieder aus menschlichen Antrieben dem Weg seiner Aufgabe für Augenblicke ausweichen, ihn vereinfachen wollen: so etwa die Wirklichkeit seiner Wirkung planen und fördern, seinem Erzieherdrange Tätigkeit zu geben suchen, an Freunde glauben — immer ist das Heldenhafte die Umkehr im Mißlingen. Seine Entschlüsse in bezug auf das Tun in der Welt werden daher immer mehr negative. Daß er sich nicht verwickelte in die unerhellbare Undurchsichtigkeit des Zeitalters, nicht an einer Täuschung haftete, ermöglichte die großartige Entfaltung seines ihm eigentümlichen gleichsam horizontlosen denkenden Erfahrens.

Nietzsches Einsamkeit läßt sich in zwei Stufen erörtern. Man stellt psychologisch betrachtend — an einem absoluten Maßstab möglicher menschlicher Existenz überhaupt — Nietzsches einsames Wesen in Frage, deutet dem Sinn solchen Verfahrens entsprechend unausweichlich pejorativ und wird Nietzsche so nicht gerecht — oder man spürt dann seine nie ganz faßliche, ihn verzehrende Aufgabe,

1) Vgl. Egidy l. c. und über Bungert: an Gast 7. 3. 83 bis 2. 4. 83.

2) Vgl. Bernoulli I, 256 ff. (Scheffler).

3) Vgl. über den Heiratsantrag Frühjahr 1876: Bohnenblust l. c. und ferner: H. W. Brann, Nietzsche und die Frauen, Leipzig 1931.

deutet aus ihr die Existenz der Ausnahme und gewinnt so den Blick für Nietzsche selbst.

(1). Die psychologisch betrachtende, aber Nietzsche gegenüber im Vordergrund bleibende Infragestellung könnte etwa folgendes Bild entwerfen: Die Unabhängigkeit, die Nietzsches Wahrheitswille erreicht, macht ihn nicht seiner selbst gewiß und sicher in der Welt, sondern umgekehrt über die Maßen empfindlich ebenso für eigenen Mangel wie für die Artniedrigkeit der Anderen: es ist für ihn zu leben nur noch möglich, wo Adel sich begegnet. Da er aber selbst nicht jederzeit den Rang seines Adels einhält, und da er im Anderen so oft Blindheit und Niedrigkeit und Unwahrhaftigkeit finden muß, entsteht immer wieder sein Erschrecken: er gerät in die alles abbrechende Enttäuschung. Daher wächst seine Entfremdung nach allen Seiten: keiner kann ihm genug tun, auch er selbst sich nicht. Seiner Instinktlosigkeit beim ersten Blick folgt am Ende die Einsicht; nun aber muß seine Wahrhaftigkeit alles an absoluten Maßstäben nur messen und es daher vernichten. Der Kommunikationswille Nietzsches ist wie sein ganzes Wesen derart, daß er keine Verwechslungen will, daher ständig in Frage stellt; weil er keine täuschende Anpassung zuläßt, trägt alles, was ihm zuteil wurde, den Keim des Mißlingens in sich. Das entspringt zwar seiner Redlichkeit, aber im Grunde dessen, der diese Redlichkeit trägt, kam der verantwortliche Sinn für die Seelenwirklichkeit hier und jetzt, die nie vollkommen, nie nur Adel ist, nicht zur Geltung. Nietzsche bricht ab, aber er bewirkt nicht, er erzieht nur fordernd, aber tritt nicht in Kampf auf gleichem Niveau. Es scheint etwas in ihm wie eine Unbereitschaft zu sein zu wirklicher Kommunikation in der konkreten Geschichtlichkeit (diese Geschichtlichkeit könnte ohne Anpassung doch zu fruchtbarer Steigerung, zu gemeinsamem Aufschwung in der Welt führen und könnte im Erhellenden zugleich ein Überwinden, brauchte nicht ein Vernichten zu werden). Für die Unbereitschaft zu solcher Kommunikation könnte ein psychologisches Kennzeichen sein, daß Nietzsches Leiden am verletzten Stolz in Augenblicken vielleicht noch größer zu sein scheint als sein Leiden an versagender Kommunikation. Denn echte Kommunikation kann nur gelingen, soweit Menschen unerschütterlich sind durch Kränkung, weil sie sie selbst bleiben nicht in einer imaginären Unabhängigkeit außer der Welt, sondern gerade in der nie verlassenen Wirklichkeit; nur dann können sie bereit bleiben, den Anderen und

sich selbst aus Verstrickungen zu lösen, können sie den Anderen eigentlich fragen und ihm antworten. Sie wagen die Zudringlichkeit, aber haben Scham und Scheu grade dort, wo diese Hemmungen Nietzsche verlassen, so, wenn er einmal beleidigend und schulmeisternd in billiger Offenheit alle Kommunikation abbricht, wenn er ein andermal sich aus seiner Einsamkeit vorzeitig einem Fremden an den Hals wirft, oder wenn er einen beliebigen Heiratsantrag macht. Der Grund dieses Versagens könnte sein, daß Nietzsches Kommunikationswille letzthin ohne Bindungen an das Selbstsein des Anderen, daher kein eigentlicher Kommunikationswille wäre. Nietzsche ist ungewöhnlich liebenswürdig, er arrangiert, ist hilfsbereit und von ungewöhnlich aktiver Hilfe, aber er scheint immer nur sich und den Andern nur als Gefäß des Seinigen zu lieben; ihm fehlt die wirkliche Hingabe an einen Menschen. Er sehnt sich nach Liebe, aber er verfehlt den Punkt ursprünglichen Einsatzes der Seele selbst, der die Bedingung einer Verwirklichung der Liebe ist. Daher scheint er, der für alles, was ihm im Leben wurde, Dankbarkeit hegt und ausspricht, faktisch in der Kommunikation undankbar und treulos werden zu können (wie er gelegentlich zu Andern über Overbeck, oder gar über Mutter und Schwester spricht). Er vermag festzuhalten, jedoch in Bedürftigkeit nach menschlichem Anschluß, wenn der Andere duldet und bereit bleibt (Overbeck, die Schwester), oder wenn der Andere ein getreuer Jünger und Helfer ist (Gast). Eigentlich angezogen ist er doch nur von der Selbständigkeit und Höhe; er täuscht sich insgeheim nicht über jene Duldenden und ihm Gehörenden, denen er zumeist mit ungewöhnlich taktvoller Rücksicht, ja Vorsicht, mit ständigen Dankbarkeitsbezeugungen schreibt. Er will das Höchste und beurteilt an diesem Maße richtig; aber er läßt jeden Anderen in seiner Verstrickung oder Verengung — unbereit, sich strömend ihm zu verbinden, in Bewegung des liebenden Kampfes sich mit ihm und ihn mit sich hervorzubringen — er bleibt entweder richtend oder schwärmend (wenn er gesteigert im Ausdruck der Freundschaft mit scheinbar völliger Hingabe den Andern verherrlicht). Es ist die Frage: liebte Nietzsche nicht aus dem Grunde der Seele mit der Liebe, welche Kommunikation stiftet und in Bewegung hält, weil sie auf die existentielle Wirklichkeit selbst trifft und nicht auf absolute Maßstäbe und nicht auf schwärmerisch imaginierte Idole? Litt er an der Einsamkeit im Grunde noch mehr, weil er nicht liebte, als weil er nicht geliebt wurde?

(2). Von einer solchen psychologischen Erörterung kann sich in bezug auf Nietzsche nur überzeugen lassen, wer nicht an Nietzsches Aufgabe und an sein Bewußtsein dieser Aufgabe glaubt. Wenn Nietzsche sich und den Andern nur als Gefäß des Seinigen liebt, so ist dieses Seinige in der Tat die alles verzehrende, ihn beraubende und zum Ausnahmesein drängende Aufgabe. Nietzsche konnte sich hingeben entweder an den Anderen, wenn er in ihm die Verwirklichung der heute notwendigen Aufgabe sah (so gab er sich an R. Wagner) oder an die noch unbestimmte Aufgabe, die im Schatten des Denkens erst noch sichtbar werden soll; aber er konnte sich nicht hingeben in der menschlichen Kommunikation als solcher. Dieser existentielle Mangel ist die Folge der existentiellen Positivität in der Aufgabe der Ausnahme.

Daher ist der entscheidende Grund der Einsamkeit psychologisch nicht zureichend zu sehen. Der Gehalt seiner denkenden Existenz erzwingt wider seinen Willen seine Loslösung im Ausnahmesein. Seine Gedanken, wo er sie ausspricht, müssen den Andern zurückschrecken. Nietzsche erleidet das Opfer, das er bringen muß, aber er erleidet es unter heftigem Widerstreben: „noch jetzt schwankt nach einer Stunde sympathischer Unterhaltung mit wildfremden Menschen meine ganze Philosophie: es scheint mir so töricht, recht haben zu wollen um den Preis von Liebe, und sein Wertvollstes nicht mitteilen zu können, um nicht die Sympathie aufzuheben“ (an Gast 20. 8. 80).

Es geht daher durch Nietzsches Leben ein notwendiger Widerspruch zwischen dem, was er als Mensch will, und dem, was er als Träger der Aufgabe will. So beklagt er die Einsamkeit und wünscht sie sich doch, leidet an dem Mangel alles menschlich Normalen, scheint ihn verbessern zu wollen, und ergreift doch bewußt das Ausnahmedasein. „Die Antinomie meiner ... Lage und Existenzform liegt ... darin, daß alles das, was ich als philosophus radicalis nötig habe — Freiheit von Beruf, Weib, Kind, Vaterland, Glauben usw. usw. ich als ebensoviele Entbehrungen empfinde, insofern ich glücklicher Weise ein lebendiges Wesen und nicht bloß eine Analysiermaschine bin“ (an Overbeck 14. 11. 86, ähnlich an Schwester 7. 87).

Man muß das Schicksal in Nietzsches Aufgabe spüren, um das Verwunderliche in Nietzsches Leben nicht nur als psychologisches Faktum zu nehmen, sondern darin einen Ton zu hören, der nur ihm,

keinem Andern eigen ist. Wenn schon der Schüler an die Mutter schreibt: „an ein Beeinflussen ist nicht zu denken, da ich erst Personen kennenlernen müßte, die ich über mir fühlte“ (12, 62), ist dieser Ton als die Unerbittlichkeit des eigenen Ursprungs zu hören. Es geht der Zwang dieses Schicksals durch sein Leben: es trennt ihn von Wagner, den er, von Rohde, der ihn verläßt. Ihm selbst wird dies Schicksal zunehmend klarer, bis er in den letzten Jahren schreibt: „Mein ganzes Leben hat sich vor meinen Blicken zersetzt: dieses ganze unheimlich verborgen gehaltene Leben, das alle sechs Jahre einen Schritt tut und gar nichts eigentlich weiter will als diesen Schritt: während alles übrige, alle meine menschlichen Beziehungen, mit einer Maske von mir zu tun haben, und ich fortwährend das Opfer davon sein muß, ein ganz verborgenes Leben zu führen“ (an Overbeck 11. 2. 83). „Im Grunde wird man eine sehr anspruchsvolle Art Mensch, wenn man bei sich sein Leben durch Werke sanktioniert: namentlich verlernt man damit, den Menschen zu gefallen. Man ist zu ernst, sie spüren das: es ist ein teuflermäßiger Ernst hinter einem Menschen, der vor seinem Werk Respekt haben will . . .“ (an Gast 7. 4. 88).

Wenn Nietzsches Leben das Leben der Verwirklichung einer Aufgabe ist, so erwächst aus dieser selbst ein neuer Kommunikationswille, zur Kommunikation mit Menschen, die dieselbe Not, dieselben Gedanken, dieselbe Aufgabe kennen, und zur Kommunikation mit Schülern. Nietzsches Sehnsucht zu beiden war außerordentlich:

(1). Er sieht trotz allem immer wieder seine Freunde daraufhin an, ob sie nicht dieselbe Erschütterung kennen, die ihn von allen Wurzeln gerissen hat, ob sie nicht auch wissen, was er schon weiß:

Lou und Rée aufzugeben, wurde ihm so schwer, weil er mit ihnen „ohne Maske von den Dingen reden konnte“, die ihn „interessieren“ (an Schwester 3. 85). Er klagt, daß ihm „ein Mensch fehlt, mit dem ich über die Zukunft der Menschen nachdenken kann“ (an Overbeck 11. 11. 83). „Mitunter sehne ich mich danach, mit Dir und Jacob Burckhardt eine heimliche Konferenz zu haben, mehr um zu fragen, wie Ihr um diese Not herumkommt, als um Euch Neuigkeiten zu erzählen“ (an Overbeck 2. 7. 85). „J. Burckhardts Brief . . . betrubte mich, trotzdem er voll von der höchsten Auszeichnung für mich war. Aber was liegt mir jetzt daran! Ich wünschte zu hören ‚das ist meine Not! Das hat mich stumm gemacht!‘ . . . An Menschen fehlts mir nirgends, aber an solchen, mit denen ich meine Sorgen, meine Sorgen gemein habe“ (an Overbeck 12. 10. 86). „Ich habe bis jetzt, von Kindesbeinen an, niemanden gefunden, mit dem ich dieselbe Not auf Herzen und Gewissen hätte“ (an Schwester 20. 5. 85).

(2). Der aus der Aufgabe selbst entspringende Kommunikationswille sucht Schüler und Jünger:

Die Schriften in der Gestalt, wie er sie veröffentlichte, sollten „Angelhaken“, „Netze“ sein, Versuche, heranzulocken: „Ich habe noch bei Lebzeiten Jünger nötig: und wenn meine bisherigen Bücher nicht als Angelhaken wirken, so haben sie ihren Beruf verfehlt“. Das Beste und Wesentliche läßt sich nur von Mensch zu Mensch mitteilen, es kann und soll nicht ‚public‘ sein“ (an Overbeck 11. 84). Er horcht, wer ihn hört: „Ich fand keinen, aber immer wieder irgendeine wunderliche Form jener ‚rasenden Dummheit‘, welche sich gern als Tugend anbeten lassen möchte“ (14, 356). „Mein Verlangen nach Schülern und Erben macht mich hier und da ungeduldig und hat mich, wie es scheint, in den letzten Jahren sogar zu Torheiten verleitet...“ (an Overbeck 31. 3. 85). „Es mag sein, daß ich im stillen immer geglaubt habe, an dem Punkte meines Lebens, an dem ich angelangt bin, nicht mehr allein zu sein: daß ich da Gelübde und Schwüre empfangen würde, daß ich etwas zu gründen und zu organisieren hätte...“ (an Overbeck 10. 7. 84). Vom Zarathustra: „Nach einem solchen Anrufe aus der innersten Seele keinen Laut von Antwort zu hören, das ist ein furchtbares Erlebnis... es hat mich aus allen Banden mit lebendigen Menschen herausgehoben“ (14, 305, ebenso an Overbeck 17. 6. 87). „Es dauert zehn Jahre schon: kein Laut mehr erreicht mich“ (16, 382). 1887 an Overbeck: daß es „mir schrecklich weh tut: daß in diesen fünfzehn Jahren auch nicht ein Mensch mich ‚entdeckt‘ hat, mich nötig gehabt hat, mich geliebt hat“.

Die Notwendigkeiten der menschlich allgemeinen Existenz hatte Nietzsche seiner Aufgabe geopfert; die aus der Aufgabe geforderte und leidenschaftlich ersehnte Kommunikation blieb völlig aus. Nietzsche macht sich die Gründe bewußt:

Die Einsamkeit liegt im Wesen des Erkennens, sobald das Erkennen zum Leben selbst wird; „wenn man ein Recht sich zugestehen darf, den Sinn seines Lebens in die Erkenntnis zu setzen“, so gehört zu ihr „Entfremdung, Entfernung, vielleicht auch Erkältung“ (an Overbeck 17. 10. 85). Diese Entfremdung muß sich verstärken durch die Art von Nietzsches Erkennen: „In meinem unerbitlichen und unterirdischen Kampfe gegen alles, was bisher von den Menschen verehrt und geliebt worden ist... ist unvermerkt aus mir selber etwas wie eine Höhle geworden — etwas Verborgenes, das man nicht mehr findet, selbst wenn man ausginge, es zu suchen“ (an v. Seydlitz 12. 2. 88).

Einen wesentlichen Grund dieser Einsamkeit sieht Nietzsche ferner darin, daß echte Kommunikation nur auf gleichem Niveau möglich wird. Weder mit Höheren noch mit Niederen kann sie gelingen: „Es gibt gewiß viel feinere Köpfe, stärkere und edlere Herzen, als ich habe: aber sie frommen mir nur soweit, als ich

ihnen gleichkomme, und wir uns helfen können“ (II, 155). Daß Nietzsche, „um den Ängsten der Vereinsamung zu entgehen“, sich „oft irgendeine Freundschaft oder wissenschaftliche Gleichartigkeit zurecht gedichtet habe“ — dadurch, bekennt er, sei in sein Leben „so viel Enttäuschung und Widersprüchsvolles hineingekommen, — allerdings“ fügt er hinzu, „auch viel Glück und Verklärung“ (an Schwester 7. 87).

Nietzsche verlangt mit seiner ganzen Leidenschaft nach Menschen höchsten Ranges: „Warum finde ich die Menschen nicht unter den Lebenden, die höher hinaus schauen als ich und mich unter sich sehen müssen? Und es verlangt mich so gerade nach solchen!“ (12, 219). Statt dessen muß Nietzsche erfahren: „Knirschend schlage ich an das Ufer eurer Flachheit, knirschend wie eine wilde Woge, wenn sie widerwillig in den Sand beißt“ (12, 256).

Der ihm der Art und dem Range nach Gleiche begegnet ihm nie; daher ist das Ende: „Ich bin viel zu stolz, um zu glauben, daß ein Mensch mich lieben könne. Dies würde nämlich voraussetzen, daß er wisse, wer ich bin. Ebenso wenig glaube ich daran, daß ich je jemanden lieben werde: dies würde voraussetzen, daß ich einmal einen Menschen meines Ranges fände... Was mich beschäftigt, bekümmert, erhebt, dafür habe ich nie einen Mitwisser und Freund gehabt“ (an Schwester 3. 85). Nietzsche mag es wohl grauen vor diesem Tatbestand, daß bei Ungleichheit des Ranges am entscheidenden Punkt die Mitteilbarkeit aufhört: „Die Unmittelbarkeit ist in Wahrheit die furchtbarste aller Vereinsamungen, die Verschiedenheit ist die Maske, welche eiserner ist als jede eiserne Maske — und es gibt nur inter pares vollkommene Freundschaft. Inter pares! Ein Wort, das trunken macht...“ (an Schwester 8. 7. 86). Aber er muß die Folgen der Ungleichheit hinnehmen: „Die ewige Ferne zwischen Mensch und Mensch treibt mich in die Einsamkeit“ (12, 325). „Wer so steht wie ich, verliert, mit Goethe zu reden, eins der größten Menschenrechte, von seinesgleichen beurteilt zu werden“ (13, 337). „Es lebt niemand, der mich loben dürfte“ (12, 219). „Ich finde niemanden mehr, dem ich gehorchen könnte, und niemanden auch, dem ich befehlen möchte“ (12, 325).

Daß dies ihm so geschehen mußte, meint Nietzsche schließlich rückblickend als die schon seit früher Kindheit zu seinem Wesen gehörende notwendige Wirklichkeit zu sehen: „ich war der-

gestalt schon als Kind allein, ich bin es heute noch, in meinem 44. Lebensjahre“ (an Overbeck 12. 11. 87).

Die aus diesen Gründen seinem Leben zugehörige Einsamkeit ist das Unentrinnbare: „Ich verlangte nach Menschen, ich suchte nach Menschen — ich fand immer nur mich, — und nach mir verlangt mich nicht mehr!“ (12, 324). „Es kommt keiner mehr zu mir. Und ich selber: ich ging zu allen, aber ich kam zu niemand!“ (12, 324).

Das Ergebnis ist der von Nietzsche in immer neuen Steigerungen im letzten Jahrzehnt sich unsäglich traurig, manchmal wie verzweifelt aussprechende Zustand:

„Nun lebt keiner mehr, der mich liebt; wie sollte ich noch das Leben lieben!“ (12, 324). „Da sitzt du am Strande, frierst und hungerst: es ist nicht genug, sein Leben zu retten!“ (12, 348). „Ihr beklagt euch darüber, daß ich schreiende Farben gebrauche?... vielleicht habe ich eine Natur, welche schreit, — wie der Hirsch nach frischem Wasser. Wäret ihr selber dieses frische Wasser, wie gefällig würde euch meine Stimme klingen!“ (12, 217). „Für den Einsamen ist schon Lärm ein Trost“ (12, 324). „Wenn ich Dir einen Begriff meines Gefühls von Einsamkeit geben könnte! Unter den Lebenden so wenig als unter den Toten habe ich jemanden, mit dem ich mich verwandt fühle. Dies ist unbeschreiblich schauerlich...“ (an Overbeck 5. 8. 86). „Es kommt so selten noch eine freundliche Stimme zu mir. Ich bin jetzt allein, absurd allein... Und Jahre lang kein Labsal, kein Tropfen Menschlichkeit, nicht ein Hauch von Liebe“ (an v. Sydltitz 12. 2. 88).

Das Wunderbare ist nur, daß Nietzsche zum Verzicht fähig wurde; selten zwar kam ein Wort wie dieses: „Was habe ich gelernt bis heute? Mir selber aus allen Lagen heraus wohlzutun und anderer nicht zu bedürfen“ (12, 219).

Erst in der Verwandlung der letzten Monate konnte Nietzsche aufhören zu leiden und alles Frühere scheinbar vergessen: „Auch an der Einsamkeit leiden ist ein Einwand, — ich habe immer nur an der Vielsamkeit gelitten... in einer absurd frühen Zeit, mit sieben Jahren, wußte ich bereits, daß mich nie ein menschliches Wort erreichen würde: hat man mich je darüber betrübt gesehn? —“ (15, 47).

Krankheit

Nietzsches Werk ist erfüllt von Fragen nach Sinn und Bedeutung der Krankheit. Nietzsche selbst ist mit geringen Unterbrechungen die letzten zwei Jahrzehnte seines schaffenden Lebens auf mannigfache Weise krank gewesen. Er endete in Geisteskrankheit. Es ist unumgänglich für das Nietzsche-Verständnis, die Tatsachen seines

Krankseins zu kennen, von den Tatsachen die möglichen Bedeutungen klar zu unterscheiden und Nietzsches eigenes Verhalten zum Kranksein gegenwärtig zu haben¹⁾.

Die Krankheiten. — Am 8. I. 1889 kam Overbeck in Turin an, um seinen geisteskranken Freund in die Heimat zu holen. Briefe wahnsinnigen Inhalts (an A. Heusler und J. Burckhardt) waren dem um Rat befragten Baseler Psychiater Wille Anlaß, dringend sofortiges Eingreifen zu fordern. Nietzsche zeigte sich in der Tat verfallen. Tags zuvor war er auf der Straße gestürzt. Jetzt fand ihn Overbeck „kauern in einer Sofaecke“; „er stürzt auf mich zu, umarmt mich heftig, sinkt dann in Zuckungen aufs Sofa zurück“. Er erging sich in lauten Gesängen, Rasereien am Klavier, in skurrilem Tanzen und Springen, sprach dann wieder „in unbeschreiblich gedämpftem Ton sublime, wunderbar helllichtige und unsäglich schauerliche Dinge über sich als den Nachfolger des toten Gottes“ (Bernoulli 2, 22 ff.). Nietzsche verfiel weiter und lebte in geistiger Lähmung noch bis 1900.

Die Frage ist, wann die Krankheit begann. Die Briefe ergeben, daß vor dem 27. 12. 88 keinerlei Wahnsinnsinhalt auftaucht. An diesem Tage schrieb er noch einen klaren Brief an Fuchs, aber am gleichen Tage an Overbeck: „Ich selber arbeite eben an einem Promemoria für die europäischen Höfe zum Zwecke einer antideutschen Liga. Ich will das ‚Reich‘ in ein eisernes Hemd einschnüren und zu einem Verzweigungskrieg provozieren.“ Die weiteren Tage sind erfüllt von wechselnden, zerfallenden und doch geistig durchdrungenen, darum ergreifenden Wahninhalten, die er in Briefen und auf sorgfältig beschriebenen Büttenpapierzetteln kundgab. Nietzsche wird Gott, wird Dionysos und der Gekreuzigte; beides wird eins; Nietzsche ist jedermann, alle Menschen, ist jeder Tote und jeder Lebendige. Seine Freunde erhalten Rollen. Cosima Wagner wird Ariadne, Rohde unter die Götter versetzt, Burckhardt der große Lehrer. Schöpfung und Weltgeschichte sind in Nietzsches Hand. Es ist wesentlich, zu wissen, daß schlechthin keine Andeutung solchen Wahns vor dem 27. 12. 88 zu finden ist. Nach einem Wahn in den Werken vor dieser Zeit zu suchen, hat sich als ergebnislos erwiesen.

Aber eine solche Krankheit beginnt nur als Psychose plötzlich. Es handelt sich um eine organische Hirnerkrankung, mit überwiegender Wahrscheinlichkeit um die progressive Paralyse, jedenfalls um einen durch zufällige äußere Ursachen, sei es durch Infektion, sei es — vielleicht, aber unwahrscheinlich und noch in keinem Fall sicher erwiesen — durch Mißbrauch von Giften entstandenen Zerstörungs-

¹⁾ Literatur über Nietzsches Krankheiten: P. J. Möbius, Nietzsche, 2. Aufl. Leipzig 1904. — Ottokar Fischer, Eine psychologische Grundlage des Wiederkunftgedankens. Zeitschr. f. angew. Psychologie 5, 487, 1911. — Ernst Benda, Nietzsches Krankheit, Monatsschr. f. Psychiatrie und Neur. Bd. 60, S. 65, 1925. — Kurt Hildebrandt, Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk. Berlin 1926. — E. F. Podach, Nietzsches Zusammenbruch. Heidelberg 1930. — Paul Cohn, Um Nietzsches Untergang, mit vier Briefen von El. Förster-Nietzsche. Hannover, Morris-Verlag o. J. (1931). — E. F. Podach, Nietzsches Krankengeschichte (Abdruck der vollständigen Jenaer Krankengeschichte): Die medizinische Welt, vierter Jahrgang, S. 1452, 1930.

prozeß, nicht um eine in Nietzsches Konstitution und Wesen begründete und als solche vererbliche Krankheit.

Wie lange vor dem 27. 12. 88 dieser Zerstörungsprozeß begonnen hat, läßt sich mit den heutigen Mitteln nicht feststellen. Um die Paralyse mit Sicherheit zu diagnostizieren und ihren Beginn festzulegen, bedarf es neben den psychopathologischen Feststellungen körperlicher Untersuchungsmethoden (vor allem der Lumbalpunktion), die man damals noch nicht besaß. Nun ist Nietzsche seit 1873 dauernd irgen- wie krank gewesen, ohne geisteskrank zu sein. Das Ende in Geisteskrankheit wirkt rückwärts seinen Schatten und legte für manche die Auffassung nahe, diese lange Zeit hindurch seien die Vorboten der späteren Erkrankung schon sichtbar. Diese Auffassung verdunkelt jedoch den Tatbestand ebenso wie die umgekehrte Auffassung, Nietzsche sei bis Ende 88 geistig völlig gesund gewesen. Die Diagnose der Krankheiten, die immer abhängig ist von den jeweiligen medizinischen Kenntnissen und Auffassungskategorien, gelangt bei Nietzsche nirgends zu vollkommener Gewißheit. Um auf die Frage, was alles mit der später ausgebrochenen Hirnkrankheit zusammenhängen könne, eine hypothetische Antwort zu finden, müßte man vergleichen: erstens mit der Verlaufsform der massenhaft beobachteten Paralysefälle der Anstalten; doch reicht dieses Vergleichen nicht hin, da es die für Unterscheidung geistigen Schaffens notwendige psychologische Anschaulichkeit für das der offenbaren Erkrankung vorausgehende Jahrzehnt immer nur oberflächlich zu geben vermag (Material z. B. bei Arndt und Junius, Archiv f. Psychiatrie Bd. 44); zweitens mit der Verlaufsform von sicher oder wahrscheinlicherweise oder möglicherweise an Paralyse erkrankten bedeutenden Männern: etwa Rethel, Lenau, Maupassant, Hugo Wolf, Schumann (die Schrift von Gaston Vorberg, Zusammenbruch: Lenau, Nietzsche, Maupassant, Hugo Wolf, München 1922, war mir leider nicht zugänglich). Obgleich die Biographien bedeutender Persönlichkeiten wegen des Reichtums an Äußerungen mehr lehren könnten, als die Krankengeschichten unschöpferischer Menschen, ist ein entscheidendes Resultat eines Vergleichs dieser Männer mit Nietzsche bisher nicht gewonnen.

Wir wissen auch durch solche Vergleiche nicht, was dem akuten Ausbruch der Paralyse vielleicht jahrzehntelang vorausgehen kann, oder umgekehrt, was niemals, wenn es zufällig vorausgeht, zu den Symptomen des Vorstadiums gehören würde. Da irgendein sicheres Wissen heute noch nicht möglich ist, bleibt die schlichte Aufgabe übrig, beschreibend den Verlauf der Krankheiten und der als Krankheiten gar nicht faßbaren, psychologisch feststellbaren Zustände bei Nietzsche zu kennen, ohne zu erfahren, was als eine Krankheit in sich zusammenhängt oder was durchaus verschiedene Erkrankungen sind, die beim selben Menschen nur zufällig zusammenkommen.

Bei dieser Beschreibung interessieren wesentlich die Sprünge des Gesamtzustandes des körperlich-seelischen Daseins, durch die solche Veränderungen entstehen, welche nicht mehr völlig rückgängig werden. Diese Sprünge sind bei Nietzsche folgende:

1. Nach einer schweren Ruhrerkrankung, die er sich als Krankenpfleger im Kriege zuzog, ist Nietzsche zwar bald gesund geworden, aber es kehrten in Abständen Magenbeschwerden wieder, bis seit 1873 nach dem langsamen Beginn die Störungen häufig und zahlreich wurden, vor allem Anfälle heftiger Kopfschmerzen mit Lichtempfindlichkeit, Erbrechen, mit einem lähmungsartigen Gesamtgefühl, Zustände wie bei Seekrankheit ihn immer häufiger an das Bett fesselten. Einige Male hatte er längere Bewußtlosigkeiten (an Eiser 1. 80). Die seit der Jugend bestehende Kurzsichtigkeit verband sich mit dauernden Augenbeschwerden; außer den Anfällen gab es lange einen beständigen Schmerz und Druck im Kopf (an Eiser 2. 80); die Hilfe anderer

durch Vorlesen und besonders durch Schreiben nach seinem Diktat spielte eine immer größere Rolle in seinem geistigen Dasein.

Diese Erkrankungen haben in wechselnder Stärke sein ganzes Leben begleitet; es folgen sich Besserungen und Verschlechterungen ohne Regelmäßigkeit. So schreibt er wieder 1885 von einem „reißend schnellen Verschwinden des Augenlichts“. Das Jahr 79 ist einerseits nach den Briefen das schlechteste gewesen („ich hatte 118 schwere Anfallstage; die leichteren habe ich nicht gezählt“, an Eiser 2. 80), andererseits kamen auch da Besserungen vor („und nun jetzt diese merkwürdige Besserung! Freilich, sie dauert jetzt erst fünf Wochen“ an Marie Baumgartner 20. 10. 79).

Trotz der Heftigkeit der Beschwerden, der langen Dauer dieser Erkrankung, des tiefen Einschnittes in Nietzsches Dasein ist eine medizinische Diagnose, die die Symptome in ein klares, eindeutig bekanntes Krankheitsbild zusammenfaßt, nicht gelungen. Man hat von Migräne, von einem psychoneurotischen Prozeß im Zusammenhang mit der Entfremdung von R. Wagner, von einem organischen Krankheitsprozeß des Nervensystems gesprochen, aber ohne ein klares Ergebnis.

Mai 79 hat Nietzsche wegen Krankheit seine Professur aufgegeben und sein Reisedasein begonnen. Im Sommer entstand damals noch „Der Wanderer und sein Schatten“. Im folgenden Winter — den er in Naumburg bei der Mutter verbringt — wird der Zustand so schlecht, daß er das Ende seines Lebens erwartet (Abschiedsbrief an Malvida von Meysenbug 14. 1. 80).

2. Seit Februar 1880 ist Nietzsche jedoch wieder im Süden, beginnt neue Aufzeichnungen, die im Laufe eines Jahres zur Veröffentlichung der „Morgenröte“ führen. Nun geschieht geistig eine Entwicklung, die einen Neubeginn seiner Gedanken, ein jetzt erst eigentliches Bewußtsein seiner Aufgabe, ein damit einhergehendes Selbstbewußtsein langsam zur Erscheinung bringt. Wir können diese Verwandlung vom August 1880 bis zum Höhepunkt Juli—August 1881 und bis zu den Zuständen seiner Inspiration in den Jahren 1882 und 1883 beobachten.

Wer die Briefe und Schriften in chronologischer Folge liest unter ständigem Rück- und Vorblick und damit bewußter Beachtung der zeitlichen Verhältnisse, der Aufseerungen zueinander, kann sich dem außerordentlichen Eindruck nicht entziehen, daß mit Nietzsche seit 1880 eine so tiefgreifende Veränderung vor sich geht wie niemals vorher in seinem Leben. Sie zeigt sich nicht nur in den Inhalten des Gedankens, in neuen Schöpfungen, sondern in der Form des Erlebens; Nietzsche taucht gleichsam in eine neue Atmosphäre; was er sagt, gewinnt einen anderen Ton; die alldurchdringende Stimmung ist etwas, das keine Vorboten und Anzeichen vor 1880 hätte.

Wir fragen hier nicht, ob das Selbstverständnis der geistigen Entwicklung (vgl. S. 33 ff.) zu Recht besteht; wir zweifeln nicht an seiner Wahrheit. Wir fragen auch nicht nach dem Sinn der von Nietzsche jetzt ergriffenen geistigen Inhalte und existentiellen Gehalte; wir zweifeln nicht an ihrem inneren Zusammenhang, wie ihn die Gesamtdarstellung dieses Buches zeigt. Aber wir fragen, ob in der Weise des Auftretens dessen, was aus sich besteht, in Nietzsches Leben nicht etwas sichtbar wird, was, geistig und existentiell unnötig, dem Neuen gleichsam eine nicht zwingend zugehörige Farbe gibt; oder ob in den Dienst dieser geistigen Antriebe und Ziele Quellen treten, deren Herkunft auf etwas hinweist, das wir unbestimmt einen „biologischen Faktor“ nennen.

Die Methode dieser Betrachtung des Einschnittes des Jahres 1880 und der folgenden ist nicht die einer Subsumtion unter medizinische Kategorien, auch nicht die der Auffassung von „Symptomen“, die „suspekt“ sind, sondern nur der chronologische Vergleich. Nicht die Phänomene an sich werden betrachtet, sondern ob sie neu auftreten, und welche es sind, die vorher nicht da waren, und ob sie seelisch und geistig aus dem Vorhergehenden unverständlich bleiben.

Ausgangspunkt dieser Darstellung ist jener Gesamteindruck beim genauen chronologischen Lesen. Diesen beim Leser zu wecken, soweit ihm beim eigenen Nietzschestudium die Frage sich aufdrängt, und ihn durch einzelne Äußerungen und Tatbestände darauf hinzuweisen, ist ihr Sinn. Dagegen wird kein Beweis geliefert, der aus einzelner zwingend das Ergebnis gewönne, hier sei eine Krankheit wirksam. Jener Gesamteindruck ist uns aber von der Bedeutung, daß er — im gegenwärtigen Stadium möglicher Erkenntnis — auf das, was nicht bewiesen werden kann, doch als auf das Mögliche, wenn nicht Wahrscheinliche hinführt. Es ist uns die beim Studium erregende Grundfrage für die Auffassung von Nietzsches Leben, was dieser Einschnitt (1880—1883) bedeutet: ob er eine rein immanente geistige Entwicklung ist oder ob unter außergeistigen biologischen (d. h. im Prinzip naturwissenschaftlich erkennbaren) Faktoren hier etwas vor sich geht, was zur Höhe von Nietzsches Schaffen führt, aber durch neue Seiten, die im Früheren gar nicht angelegt sind, ihn zugleich der vollen Verstehbarkeit entrückt und durch eine vielleicht unüberbrückbare Fremdheit distanziert ¹⁾. Aus der Fülle der zu vergleichenden Äußerungen, die hier die Tatsachen sind, seien einige mitgeteilt:

Während Januar 1880 noch das Bewußtsein des Endes herrschte („ich glaube mein Lebenswerk getan zu haben, freilich wie einer, dem man nicht genug Zeit gelassen hat. Ich hätte noch so viel zu sagen, und in jeder schmerzsfreien Stunde fühle ich mich so reich!“ an Schwester 16. 1. 80) —, ist jetzt in der Weise des Selbstbewußtseins, in der Erfahrung des Daseins, in den Wirklichkeiten der allumgreifenden Grundstimmung eine ungeheure Verwandlung:

Aus Marienbad: „Die letzte Zeit immer in einer unbändig gehobenen Stimmung!“ (an Gast 2. 8. 80); „ich war über mich weit hinaus. Einmal, im Walde, fixierte mich ein Herr, der an mir vorüberging, sehr scharf: ich empfand in diesem Augenblick, daß ich den Ausdruck strahlenden Glücks im Gesicht haben müsse . . .“ (an Gast 20. 8. 80). — Aus Genua: „Ich bin sehr viel krank, aber unvergleichlich besserer Stimmung als andere Jahre zur gleichen Zeit“ (an Schwester 25. 12. 80). — Aus Sils-Maria: „Nie gab es einen Menschen, auf den das Wort ‚niedergedrückt‘ weniger gepaßt hätte. Meine Freunde, die mehr von meiner Lebensaufgabe erraten, meinen, ich sei wenn nicht der glücklichste, so jedenfalls der mutigste der Menschen . . . Mein Aussehen ist übrigens vortrefflich, meine Muskulatur infolge meines beständigen Marschierens fast die eines Soldaten, Magen und Unterleib in Ordnung. Mein Nervensystem ist, in Anbetracht der ungeheuren Tätigkeit, die es zu leisten hat, prachtvoll, sehr fein und sehr stark“ (an Schwester, Mitte Juli 81) — „Die Intensitäten meines Gefühls machen mich schauern und lachen . . . Ich hatte auf meinen Wanderungen geweint . . . Tränen des Jauchzens; wobei ich sang und Unsinn redete, erfüllt von einem neuen Blick, den ich vor allen Menschen voraus habe“ (an Gast 14. 8. 81). — Aus Genua: „Hier in Genua bin ich stolz und glücklich, ganz *principe Doria!* — oder *Columbus?* Ich wandre wie im Engadin mit einem Jauchzen des Glücks über die Höhen und mit einem Blick in die Zukunft, wie ihn vor mir noch niemand gewagt hat. Es hängt von Zuständen ab, die nicht bei mir stehen, sondern beim ‚Wesen der Dinge‘, ob es mir gelingt, meine große Aufgabe zu lösen. Glaube mir: bei mir ist jetzt die Spitze alles moralischen Nachdenkens und Arbeitens in Europa und noch von manchem anderen. Es wird vielleicht einmal noch die Zeit kommen, wo auch die Adler scheu zu mir aufblicken müssen“ (an Schwester 29. 11. 81).

¹⁾ Was wir hier durch methodische Beobachtung eines chronologisch angeordneten Materials von Nachlaß und Briefen nur andeuten werden, bedarf einer methodischen Durchführung, welche mit vollem Erfolg erst möglich sein wird, wenn die neue große Gesamtausgabe das Nachlaßmaterial und die vollständigen Briefe (in chronologischer Anordnung) an die Hand geben wird.

Zwischen die gehobenen Augenblicke schieben sich schlechte Tage und Wochen. Aber der Gegensatz ist ein ganz anderer als früher. Die alten Anfälle bleiben nicht aus, doch wird dieses körperliche Leiden besser, als es 1879 gewesen war. Wenn es 1882 heißt (an Eiser): „in der Hauptsache darf ich mich als Genesenen oder mindestens als Genesenden bezeichnen“, so ist das aus einem günstigen Augenblick geschrieben. Die Klagen über Anfälle und Augen, zumal in der qualvollen Abhängigkeit vom Wetter, hören all die folgenden Jahre niemals endgültig auf. Der Gegensatz zwischen den Anfällen und den anfallsfreien Zeiten ist von nun an aber überdeckt durch den viel eingreifenderen neuen Gegensatz zwischen den gesteigerten Zuständen einer schöpferischen Seinserfahrung und der furchtbaren Melancholie depressiver Wochen und Monate. Dem entspricht es, daß Nietzsche sich 1876—1880 in der „Wüste“ seines Denkens keineswegs ins Bodenlose geraten, sondern geistig souverän fühlte; er war damals nur körperlich hoffnungslos, erwartete das Ende (er besaß in diesen Jahren mit Bewußtsein die große Weite, die ruhige Unbefangenheit, den gewollten Unfanatismus; er spürte das tiefe Atemholen). Dagegen kannte er erst nach 1881 die großen Peripetien aus dem Nichts zum Etwas und den Rückfall ins Nichts; das große Ja wurde von ihm seit 1881 nicht nur jubelnd ergriffen, sondern, wenn es ausblieb, seine Notwendigkeit verzweifelt erlitten. Nie trat ein verlässlicher, gleichmäßiger Zustand ein. Das Auf und Ab ist außerordentlich. Rückblickend auf diese Jahre schreibt er: „Die Vehemenz der inneren Schwingungen war erschrecklich die letzten Jahre hindurch“ (an Fuchs 14. 12. 87).

Aus den gleichzeitigen Briefen ist zu belegen, was Nietzsche nachher berichtet: daß die ersten drei Bücher des Zarathustra je in etwa zehn Tagen eines die Gesamtverfassung seines Wesens unerhört übersteigernden Zustandes geschrieben sind — denen nachher viel längere Phasen von trostloser Leere und Melancholie folgten. Diese Zustände, wenn sie zur Klarheit der Mitteilbarkeit kommen, nannte Nietzsche Inspiration, von deren tiefem Rätsel er folgende Schilderung gibt:

„Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der Tat die Vorstellung, bloß Inkarnation, bloß Mundstück, bloß Medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, daß plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, etwas sichtbar, hörbar wird, etwas, das einen im tiefsten erschüttert und unwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern, — ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Tränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürmt, bald langsam wird; ein vollkommenes Außersich-sein mit dem distinktesten Bewußtsein einer Unzahl feiner Schauer und Überrieselungen bis in die Fußzehen; eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Dürsterste nicht als Gegensatz wirkt, sondern als bedingt, als herausgefordert, als eine notwendige Farbe innerhalb eines solchen Lichtüberflusses; alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit ... Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist“ (15, 90).

Neben den Tagen der werkschaffenden Inspiration stehen in diesen Jahren Zustände der Seinserfahrung von erschreckender Abgründlichkeit. Es sind ihn schauern machende Grenzerfahrungen und dann wieder mystische Höhen vollendeter Helligkeit. Nietzsche hat von ihnen selten — aber entschieden — berichtet:

„Ich war in einem wahren Abgrund von Gefühlen, aber ich habe mich ziemlich senkrecht aus dieser Tiefe in meine Höhe erhoben“ (an Overbeck 3. 2. 83) oder: „Es ist wieder Nacht um mich; mir ist zumute, als hätte es geblitzt — ich war eine

kurze Spanne Zeit ganz in meinem Elemente und in meinem Lichte“ (an Overbeck 11. 3. 83). Im Gleichnis vergegenwärtigt Nietzsche das Unsagbare mit großartiger Eindringlichkeit: „Ich stehe still, ich bin auf einmal müde. Voran ... ringsum Abgrund. Hinter mir ... das Gebirge. Ich greife zitternd nach einem Halt .. Hier das Gesträuch — es zerbricht in meiner Hand ... Mich schaudert, und ich schließe das Auge. — Wo bin ich? Ich sehe in eine purpurne Nacht, sie zieht mich an und winkt mir. Wie ist mir doch? Was geschah, daß die Stimme dir plötzlich versagt und du dich wie verschüttet fühlst, unter einer Last trunkener und undurchsichtiger Gefühle? Woran leidest du jetzt! — ja leiden — das ist das rechte Wort! — Welcher Wurm biß dir ins Herz?“ (12, 223).

Die mannigfachen Zustände mystischen Lichtes, gefährlichen Schauderns an der Grenze, schaffender Inspiration beschränken sich auf die Jahre 1881—1884. Seit 1885 ist von solchen Gefühlen, Seinserfahrungen, Offenbarungen nicht mehr die Rede. Wenn Nietzsche später einmal schreibt, wie er „ohne Halt“ ist und „leicht durch einen Sturm über Nacht fortgeblasen werden kann“ und seine Situation sei: „verklettert, sehr hoch, aber in der beständigen Nähe der Gefahr — und ohne eine Antwort auf die Frage: wohin?“ (an Gast 20. 87), so ist hier ohne Bezug auf erlebte Zustände wesentlich aus der Situation der Aufgabe gesprochen, während jene früheren Zeugnisse die faktisch erlebte Grenzerfahrung kundgeben. Jetzt ist Nietzsche nur: „torturiert von“ seinen „Problemen bei Tag und Nacht“ (an Overbeck, Frühjahr 86). Wenn er noch einmal schreibt: „Die letzten Wochen war ich auf die seltsamste Art inspiriert“, so handelt es sich nur noch um Einfälle, die ihn, auch bei Nacht, zwangen, „etwas hinzuwerfen“ (an Fuchs 9. 9. 88).

Mit den gesteigerten Zuständen ist ein Gefühl außerordentlicher Bedrohung verbunden. Die Intensitäten des Gefühls sind nicht natürlich: „mitunter läuft mir die Ahnung durch den Kopf, daß ich eigentlich ein höchst gefährliches Leben lebe, denn ich gehöre zu den Maschinen, welche zerspringen können!“ (an Gast 14. 8. 81). Den ganzen Zarathustra hält er später für „eine Explosion von Kräften, die Jahrzehnte lang sich aufgehäuft haben“: „bei solchen Explosionen kann der Urheber leicht selber mit in die Luft gehen. Mir ist öfter so zumute ...“ (an Overbeck 8. 2. 84). Wenn nicht Vernichtung droht, so ist doch der Gesamtzustand Nietzsches so labil, daß er immer wieder mit einer intensiveren Erfahrung sogleich in Kranksein gerät: „Mein Gefühl ... hat so heftige Explosionen, daß ein Augenblick, im strengsten Sinne, hinreicht, um durch eine Veränderung ... mich vollkommen krank zu machen (etwa 12 Stunden später ist es entschieden, es dauert 2—3 Tage)“ (an Overbeck 11. 7. 83); „was kann die vernünftigste Lebensweise ausrichten, wenn alle Augenblicke einmal die Vehemenz des Gefühls dazwischen schlägt wie ein Blitz und die Ordnung aller leiblichen Funktionen umstößt“ (an Overbeck 26. 12. 83).

In dem Berichteten ist ein unlösbares Ineinander der Geistigkeit des denkend schaffenden Nietzsche und der unbegründbar kommenden, überfallenden Erfahrungen. Versenkt man sich nicht in die Gesamtheit dieser Erfahrungen und in die veränderte Atmosphäre im Ganzen, so läßt sich bei jedem einzelnen wohl sagen, das sei die Erscheinung des Schöpferischen überall. Daß aber bei Nietzsche der schaffende Vorgang, dessen Sinn die Erfüllung der vorhergehenden Phasen seines Philosophierens ist, doch zugleich getragen wird von einem Geschehen, das ohne einen hinzukommenden „biologischen Faktor“ nicht als eine dem Schaffenden als solchem zugehörnde Weise zu begreifen ist, dafür sind folgende Argumente Hinweise, wenn auch nicht Beweise:

a) Das Anfallsartige der überströmenden Gefühle und verzückten Zustände läßt an eine Ermöglichung durch nicht-geistige Ursachen denken. Es ist aus ihrem geistigen Sinn und ihrer Nutzbarkeit für diesen Sinn gesehen zufällig, wann und in

welcher Reihenfolge sie kommen und gehen. Sie haben zudem ihren eigentümlichen Charakter nur von 1881 bis 1884.

b) Das Vielfache der nicht verstehbar zusammengehörenden Zustände, ihre inkohärente Mannigfaltigkeit, ferner ihr Vorhergehen vor den schaffenden Augenblicken, ihr langsames Mattwerden seit 1884, ihr Einhergehen mit Erscheinungen, die über einen geistigen Schöpfungsprozeß und seine Folgen hinausgehen, deuten auf ein Gesamtgeschehen in der Konstitution Nietzsches, wenn dieses auch in den Dienst seines Schaffens getreten ist.

c) Nietzsche ist 36 Jahre alt und zum ersten mal in seinem Leben hat er solche gesteigerte Erfahrungen, mit denen er sich außerhalb des sonst bei Menschen Vorkommenden bewegt. Schaffende Menschen mögen gehobene Stimmungen, tiefe Blicke, die Inspiration ihrer Schöpfungen erfahren; es ist im Vergleich zu Nietzsche etwas im Wesen anderes, etwa wie die Vorstellung einer Wärme im Vergleich zum wirklichen Feuer, wie ein natürliches beim schaffenden Menschen zu erwartendes Allgemeines zu einem zugleich auch Fremden, durch eine leib-seelische Realität Erlittenen. Etwas Neues scheint hinzugekommen zu sein, das aus der biologischen Gesamtkonstitution sich auswirkt.

Die Frage, was dieser biologische Faktor sei, ist nicht zu beantworten. Was mit Nietzsche seit 1880 geschehen ist, muß vorläufig unbestimmt bleiben. Daß aber etwas Eingreifendes geschehen ist, vermag der vorurteilslose Beobachter, der sich in die Gesamtheit der Briefe und Niederschriften chronologisch vertieft hat, wie mir scheint, schwerlich zu bezweifeln. Diesen Vorgang als erste Phase der Paralyse aufzufassen, ist unberechtigt, solange nicht die Erfahrung von der Paralyse kasuistisch vergleichend zeigt, daß diese Vorstadien — die dann noch nicht selbst die Paralyse als Zerstörungsprozeß wären — dazugehören. Den Vorgang als Schizophrenie oder als schizoid zu bezeichnen, halte ich für unergiebig, weil diese diagnostischen Schemata, die ohnehin nur mit so unklaren Grenzen und ohne Wissen von einer kausalen Zusammengehörigkeit bestehen, dann ganz nichtssagend werden, wenn sie — im Unterschied von Fällen wie van Gogh und Strindberg — ohne Aufzeigung handgreiflicher, d. h. psychotischer Symptome Anwendung finden. Ich bin dennoch durch Anschauung der beiden bei aller Einheit der Nietzscheschen Substanz doch wie durch einen Sprung getrennten „Physiognomien“ Nietzsches überzeugt, daß hier auch ohne Diagnose von einem biologischen Faktor, der vielleicht einmal durch den Fortschritt der Psychiatrie erkennbar sein wird, gesprochen werden muß.

3. Ein letzter Einschnitt beginnt deutlich Ende 87. Er führt zu wiederum neuen Erscheinungen, die endgültig alles beherrschen seit September 88. Es entsteht ein neuer Ton des Selbstbewußtseins, durch sein Tun die Weltgeschichte als Ganzes zu entscheiden, bis zu dem Grade, daß am Ende der Wahn wie ein sinnvoller Sprung in eine Wirklichkeit der Illusion an Stelle der Realität erscheinen kann; dann eine bei ihm bis dahin ungewohnte Aktivität: sein eigener Agent zu sein für den augenblicklichen Erfolg; dann ein polemischer neuer Stil und schließlich eine alles in sich aufnehmende Euphorie.

Der neue Ton des noch einmal gesteigerten Extremen kommt zum Ausdruck in den verwunderlichen und doch vielleicht wahren Sätzen: „Es ist nicht unmöglich, daß ich der erste Philosoph des Zeitalters bin, ja vielleicht noch ein wenig mehr, irgend etwas Entscheidendes und Verhängnisvolles, das zwischen zwei Jahrtausenden steht“ (an Seydlitz 12. 2. 88). Es geht durch das ganze Jahr. Er spricht von seiner „entscheidenden Aufgabe, welche ... die Geschichte der Menschheit in zwei Hälften spaltet“ (an Fuchs 14. 9. 88); „was die Folgen betrifft, so sehe ich jetzt mitunter meine Hand mit einigem Mißtrauen an, weil es mir scheint, daß ich das Schicksal der Menschheit ‚in der Hand‘ habe“ (an Gast 30. 10. 88).

Während dies Selbstbewußtsein inhaltlich durchaus verständlich bleibt, zu dem Sinn seines Denkens und daher auch schon zu den vorhergehenden Jahren seit 1880 gehört, ist jetzt eine neue Aktivität bei Nietzsche, die seinem bisherigen Wesen fremd ist. Während er die Jahre vorher wiederholt es ablehnt (z. B. Paneth, an Overbeck 22. 12. 84), wenn jemand über ihn schreiben will, wenn er wohl die Qual der Einsamkeit durchbrechen möchte zum Gewinn eines echten Jüngers, nicht aber zum Betrieb der Propaganda, so beginnt er jetzt *U n t e r n e h m u n g e n*: in der Veranlassung von Übersetzungen, in der Aufnahme von Verbindungen, mit dem Kunstwart, mit Spitteler, mit Brandes, mit Strindberg.

Noch im Juni 88 kann er wieder einmal schreiben: „daß meine ... ganze Position eines ‚Immoralisten‘ für heute noch viel zu früh, noch viel zu unvorbereitet ist. Mir selbst liegt der Gedanke an Propaganda vollkommen fern; ich habe noch nicht einen Finger dafür gerührt“ (an Knortz 21. 6. 88). Doch schon im Juli gibt er Fuchs eingehende Ratschläge, wie er etwas, wenn er dazu kommen sollte, über ihn schreiben könne. Im August, als Fuchs nicht reagiert hatte, will er sein „literarisches Rezept“ nicht ernst genommen wissen, tritt aber im Dezember von neuem an Fuchs heran: „Hätten Sie nicht eine kriegerische Laune? Es wäre mir äußerst erwünscht, wenn jetzt ein geistvoller Musiker öffentlich Partei für mich als Antiwagner nähme ... Eine kleine Broschüre ... Der Augenblick ist günstig. Man kann noch Wahrheiten über mich sagen, die zwei Jahre später beinahe niaiseries sein dürften“ (11. 12. 88). Von Brandes' Vorlesungen über ihn in Kopenhagen ist er über das Maß entzückt, eine auf Wunsch von Brandes geschriebene vita (10. 4. 88) ist selber eine geschickte, an Nietzsches gesamtfrüherer Haltung gemessen, unvornehme Propaganda. Er verfaßt alsbald für seinen Verleger ohne dessen Aufforderung einen „Waschzettel“, durch den er das Publikum auf Brandes' Vorlesungen über ihn hinweisen möchte (abgedruckt bei Hofmiller S. 119); an Gast berichtet er das mit den Worten: „Ich hatte Fritsch freigestellt, von meinem Kopenhagener Erfolg etwas in der Presse verlauten zu lassen“ (an Gast 14. 6. 88). Der Verleger hat seinen Wunsch nicht erfüllt. Er veranlaßt ferner Gast, über den „Fall Wagner“ im Kunstwart zu schreiben (an Gast 16. 9. 88) und will, als es geschehen ist, eine besondere Schrift herausgegeben wissen, in der Gasts Aufsatz mit einem von Fuchs verbunden wird („Der Fall Nietzsche. Randbemerkungen zweier Musikanten.“ An Gast 27. 12. 88). Die letzten Schriften Nietzsches wollen unmittelbar, sogleich, in diesem Augenblick wirken und werden planmäßig für diesen Zweck geschrieben und in einer bestimmten Reihenfolge für die Öffentlichkeit bestimmt.

Ein weiterer Zug sind die *s c h r o f f e n B r i e f e*, durch die er mit den ihm nahen oder verehrten Menschen bricht: Ein Vorbote dessen, aber noch beherrscht, ist der Brief an Rohde 21. 5. 87. Dann der Bruch mit Bülow 9. 10. 88. „Verehrter Herr, Sie haben mir auf meinen Brief nicht geantwortet. Sie sollen ein für alle Mal Ruhe vor mir haben, das verspreche ich Ihnen. Ich denke, Sie haben einen Begriff, daß der erste Geist des Zeitalters Ihnen einen Wunsch ausgedrückt hat. Friedrich Nietzsche.“ Es folgt der Abbruch mit Malvida von Meysenbug 18. 10. 88, der Abschiedsbrief an die Schwester 12. 88.

Vergleicht man die erregten Jahre der Zarathustrazeit mit dieser Erregung des Jahres 1888, so ist letztere von gesteigerter Aggressivität, Drastik und Maßlosigkeit des rationalen Ausdrucks, ohne Schau und Stille. Der Wirkungswille herrscht.

Aber das entscheidende Symptom des Neuen ist eine *E u p h o r i e*, die zwar im Lauf des Jahres nur zuweilen einsetzt, dann aber die letzten Monate beständig ist.

Zuerst ist dieser Ton leise hörbar in Briefen an Seydlitz (12. 2. 88): „Die Tage kommen hier mit einer unverschämten Schönheit daher; es gab nie einen vollkomme-

neren Winter“ und an Gast (27. 9. 88): „Wunderbare Klarheit, Herbstfarben, ein exquisites Wohlgefühl auf allen Dingen.“ In der Folge: „Ich bin jetzt der dankbarste Mensch von der Welt — herbstlich gesinnt in jedem guten Sinne des Wortes: es ist meine große Erntezeit. Alles wird mir leicht, alles gerät mir ...“ (an Overbeck 18. 10. 88). „Ich sah mich eben im Spiegel an, — ich habe nie so ausgesehen. Exemplarisch gut gelaunt, wohlgenährt und zehn Jahre jünger als es erlaubt wäre ... erfreue mich eines ausgezeichneten Schneiders und lege Wert darauf, überall als distinguiert Fremder empfunden zu werden. Ich bekomme in meiner Trattoria unzweifelhaft die besten Bissen, die es gibt ... Unter uns, ich habe bis heute nicht gewußt, was mit Appetit essen heißt ... Hier kommt Tag für Tag mit gleicher und bändiger Vollkommenheit und Sonnenfülle herauf ... Der Café in den ersten Cafés, ein kleines Kännchen, von merkwürdiger Güte, sogar erster Güte, wie ich sie noch nie fand ...“ (an Gast 30. 10. 88). Der Ton des Glücks wird nicht mehr unterbrochen. „Es geht fort und fort in einem tempo fortissimo der Arbeit und der guten Laune. Auch behandelt man mich hier comme il faut, als irgend etwas extrem Distinguiertes, es gibt eine Art, mir die Türe aufzumachen, die ich noch nirgendwo erlebt habe“ (an Overbeck 13. 11. 88). „Ich mache so viele dumme Posen mit mir selber und habe solche Privat-Hanswurst-Einfälle, daß ich mitunter eine halbe Stunde auf offener Straße grinsse, ich weiß kein anderes Wort“ (an Gast 26. 11. 88). „Unbändig schöner Herbsttag. Eben zurückgekommen von einem großen Konzert, das im Grunde der stärkste Konzert-Eindruck meines Lebens ist, — mein Geist machte fortwährend Grimassen, um über ein extremes Vergnügen hinwegzukommen ...“ (an Gast 2. 12. 88). „Ich blättere seit einigen Tagen in meiner Literatur, der ich jetzt zum ersten Male mich gewachsen fühle ... Ich habe alles sehr gut gemacht, aber nie einen Begriff davon gehabt“ (an Gast 9. 12. 88). „Alle, die jetzt mit mir zu tun haben, bis zur Höckerin herab, die mir herrliche Trauben aussucht, sind lauter vollkommen geratene Menschen, sehr artig, heiter, ein wenig fett, — selbst die Kellner“ (an Gast 16. 12. 88). „Dies Papier habe ich entdeckt, das erste auf dem ich schreiben kann. Ingleichen Feder ... Ingleichen Tinte, diese aber aus New York, teuer, ausgezeichnet ... Ich verstehe seit vier Wochen meine eigenen Schriften, — mehr noch, ich schätze sie ... Jetzt habe ich die absolute Überzeugung, daß alles wohlgeraten ist, von Anfang an, — Alles Eins ist und Eins will“ (an Gast 22. 12. 88). Weihnachten an Overbeck: „Was hier in Turin merkwürdig ist, das ist eine vollkommene Faszination, die ich ausübe ... wenn ich in ein großes Geschäft komme, so verändert sich jedes Gesicht ... Ich bekomme das Ausgesuchtteste in der ausgesuchtsten Zubereitung —, ich habe nie einen Begriff davon gehabt, weder was Fleisch, noch was Gemüse, noch was alle diese eigentlich italienischen Speisen sein können ... Meine Kellner glänzen von Feinheit und Entgegenkommen ...“

Wenige Tage später ist Nietzsche im Irrsinn, der ihn noch ein Jahrzehnt in dumpfem Hindämmern leben läßt.

Es ist für die Auffassung Nietzsches nicht notwendig, eine Diagnose zu wissen, aber wesentlich ist erstens, daß die Geisteskrankheit Ende 88 eine organische Hirnerkrankung und aus äußeren Ursachen, nicht aus innerer Anlage entsprungen ist, zweitens, daß Mitte 1880 wahrscheinlich ein biologischer Faktor Nietzsches geistige Gesamtkonstitution verwandelt, drittens, daß das Jahr 1888 unmittelbar vor der sogleich zu tiefem Verfall führenden Geisteskrankheit liegt und in seiner Stimmung, seinem Verhalten Veränderungen zeigt, die gegenüber allem Vorhergehenden etwas Neues sind.

Will man Diagnosen, so ist mit ganz überwiegender Wahrscheinlichkeit die Geisteskrankheit von Ende 1888 eine Paralyse. Im übrigen hat man einen schweren in Arme und Zähne ziehenden „Rheumatismus“ von 1865 für eine durch Infektion bedingte

Meningitis gehalten, die Anfälle für Migräne (was sie als Symptomenkomplex ohne Zweifel zum Teil sind; jedoch ist die Frage, ob sie als Ganzes einem anderen Kranksein als Symptom angehören), die Krankheitserscheinungen ab 1873 für einen psychoneurotischen Prozeß auf Grund seiner inneren Loslösung von R. Wagner, die Wandlung von 1880—82 für die ersten Erscheinungen der späteren Paralyse, viele Rauscherscheinungen der späteren Zeit und gar den Zusammenbruch selbst für eine Folge von Giften (insbesondere Haschisch). Nach dem Prinzip, soweit wie möglich Krankheitserscheinungen aus einer einzigen Ursache abzuleiten, würde das Bild entstehen, daß von 1866 an alle Erkrankungen Stadien auf dem Wege seien, dessen Ende die Paralyse wurde. Jedoch ist das ganz fraglich. Für eine philosophisch relevante Auffassung Nietzsches kommen medizinische Kategorien nur in Frage, wenn sie zweifel-frei sind: diese Diagnosen sind es nicht, mit Ausnahme dessen, daß die abschließende Geisteskrankheit fast gewiß eine Paralyse war.

Krankheit und Werk. — Die Frage nach den Krankheiten gilt manchen schon als Herabsetzung Nietzsches. Eine Beziehung von Eigenschaften des Werks auf die Krankheit gilt ihnen als Entwertung. „Es sind die Werke eines Paralytikers“ sagt der eine; „Nietzsche war vor Ende 1888 geistig nicht krank“, sagt der andere. Der bequeme Verstand meint die einfache Alternative fordern zu dürfen: entweder war Nietzsche krank oder er war eine weltgeschichtliche Größe; daß beides zugleich möglich sei, wird geleugnet. Diesen endgültigen Vernichtungen und falschen Rettungen, in denen kein Verstehen Nietzschescher Gedanken und kein Begreifen der Wirklichkeit seines Lebens sich zeigt, sondern unter dem Schilde dogmatischer Behauptung Frage und Forschung gelähmt wird, ist entgegenzutreten.

Zunächst gilt abstrakt, daß der Wert eines Geschaffenen allein aus dem Gehalt des geistig Hervorgebrachten zu sehen und zu beurteilen ist: die Kausalität, unter deren Einfluß etwas entsteht, besagt nichts über den Wert des Entstandenen. Eine Rede wird nicht schlechter oder besser zu bewerten sein, wenn man weiß, daß der Redner zur Lockerung von Hemmungen vor seiner Rede eine Flasche Wein zu trinken pflegt. Die innerlich nicht verständliche Kausalität des Naturgeschehens, dem wir selber angehören, sagt nichts über die Verständlichkeit und den Sinn und Wert des darin entstehenden geistigen Geschehens, sondern kann nur bei Unverständlichkeit auf ganz anderer Ebene — wenn die Erkenntnis soweit reicht — diese Unverständlichkeit begreiflich machen. Aber diese abstrakte Abgrenzung reicht nicht aus.

Es bleibt vielmehr, wenn ein Krankheitsprozeß oder irgendein biologischer Faktor auf das geistige Geschehen einen Einfluß hat, die

Frage, ob dieser Einfluß fördernd, vernichtend, gleichgültig sei oder ob eine geistige Möglichkeit unter den neuen Bedingungen eine eigentümliche Gestalt annehme, und wenn ja, in welchen bestimmbar Richtungen. Diese Fragen sind nicht durch Überlegungen apriorischer Art zu beantworten, sondern allein empirisch, vor allem durch vergleichende Beobachtungen von Kranken. Soweit ein empirisches Wissen entsteht, ist die Frage erstens, was etwa an Einzigem, Unersetzlichem nicht ohne Krankheit entstanden wäre (die Antwort, wenn sie bejahend ist, gibt eine erschütternde Kunde von Wirklichkeiten des Geistes in der Welt¹⁾, und zweitens, was etwa an Mängeln, die ohne Blick auf Krankheit der Kritik aufgehen, in Beziehung zu setzen ist zur Krankheit und welche Mängel etwa durch die Art der Krankheit zu erwarten sind (in diesem Falle ist die Antwort geeignet, die Reinheit des Werkes zu retten, weil ein Weg geöffnet ist, die diesem geistigen Wesen fremden Mängel zu scheiden von den in dieser geistigen Bewegung als solcher angelegten Fragwürdigkeiten).

Diese pathographische Betrachtung hat jedoch für den, der sie anwendet, ihre Gefahr. Statt die reine Höhe des Geschaffenen zu erblicken, kann sie umgekehrt bei unbefugter Anwendung dazu führen, die Größe einer Schöpfung und eines Menschen zu verdunkeln. Ob im geistigen Werk etwas auf Krankheit bezogen werden kann, ergibt sich niemals allein aus dem Sinn und Inhalt des Werkes durch ein vermeintlich kritisches Urteil, das ohne weiteres feststellt, dies oder das sei krankhaft. Es ist unwissenschaftlich und unredlich, seiner sachlichen Verwerfung den objektiven Anstrich einer vernichtenden psycho-pathologischen Tatsachenfeststellung zu geben.

Bei Nietzsche sind nur einige Ansätze zu Antworten auf die Frage nach der Beziehung von Krankheit und Werk möglich, im ganzen bleiben offene Fragen, die jedoch als Fragen gegenwärtig zu haben für ein rechtes Nietzschestudium Bedingung ist. — Die Methode empirischer Feststellungen über die Beziehung von Geisteskrankheit und Werk kann nur indirekt sein. Wir gehen zwei Wege:

1. Erstens suchen wir, ob sich zeitliche Koinzidenzen feststellen lassen. Wenn Wandlungen des Stils, der Denkungsart, der Grundgedanken zeitlich zusammenfallen mit einer Veränderung

¹⁾ Darüber meine Abhandlung: Strindberg und van Gogh . . . Zürich 1922, 2. Aufl. Berlin 1926.

körperlicher oder psychischer Wirklichkeit, so ist ein Zusammenhang dann wahrscheinlich, wenn die geistige Wandlung aus dem Früheren nicht auf gleiche Weise verstanden werden kann, wie andere geistige Wandlungen bei demselben Menschen. Diese Methode führt bei mangelnder diagnostischer Bestimmtheit nicht zu einem auf der Hand liegenden Ergebnis, sondern zu einem Gesamtaspekt von Zusammenhängen, in denen zugleich etwas offenbleibt. Bei Nietzsche zeigen sich in der Tat Parallelen zwischen geistiger Entwicklung des Werks und den biographisch feststellbaren oder vermuteten psychophysischen Veränderungen.

a) Die Entstehung der mannigfachen körperlichen Krankheiten seit 1873 geht parallel den geistigen „Loslösungen“ Nietzsches. Doch gewinnt die Erkrankung jener Jahre nicht den Charakter einer psychischen Veränderung; die Beziehung zur geistigen Verwandlung ist eine äußere. Obgleich dieser Einschnitt in Nietzsches Leben außerordentlich war dadurch, daß er nie mehr gesund wurde, bedeutet er nicht einen substantiellen Einschnitt in der Weise seiner geistigen Erfahrungen. Ein indirekter Einfluß dagegen geschah durch die starke Beschränkung der Arbeitsfähigkeit und durch den das Lesen und Schreiben hemmenden Zwang des Augenleidens; darin liegt ein mitwirkender, wenn auch nicht entscheidender Grund für den seit 1876 herrschend werdenden aphoristischen Stil in den Veröffentlichungen. Der Loslösungsprozeß, der aus verständlichen Antrieben seiner Entwicklung erfolgt, ist durch die Krankheits-Situation wohl gefördert, aber nicht bedingt.

b) Den neuen Erlebnissen und veränderten Erfahrungsweisen seit 1880 geht parallel eine Veränderung seines ganzen Schaffens:

Ein neuer Stil zeigt sich in der Kraft der Bilder, in den mythisch werdenden Gleichnissen, in der Plastik des Gesehenen und in dem Klang der Worte, in der Wucht der Diktion, der Dichtigkeit der Sprache. Natur und Landschaft werden leibhafter, schicksalsvoller; es ist, als ob er mit ihnen identisch, sie wie das Sein seiner selbst würden. Freunde bemerken das Neue: „Du... hast angefangen, Deine eigentliche Form zu finden. Auch Deine Sprache findet nun erst ihre vollsten Klänge“ (Rohde 22. 12. 83).

Eine neue sich in der Folge steigernde Aktivität hebt das bloße Betrachten und Befragen auf zugunsten eines sich gegen Christentum, Moral und überlieferte Philosophie zerstörend richtenden und neuen

Aufbau suchenden Willens, wenn dessen Inhalt auch schon seit der Kindheit sich ankündigte.

Neue Grundgedanken — der Gedanke der ewigen Wiederkehr, die Metaphysik des Willens zur Macht, das radikale Durchdenken des Nihilismus, die Idee des Übermenschen — haben für Nietzsche ein außerordentliches, früher von ihm so nicht gekanntes Gewicht und Geheimnis. Denn sie beruhen auf nun erst ihn überfallenden ursprünglichen philosophischen Grenzerfahrungen. Viele dieser Gedanken kommen in früheren Schriften als Inhalte schon vor, sogar die ewige Wiederkehr. Aber was in diesen Gedanken früher nur Möglichkeit war, wird jetzt substantiell, von der niedermetternden Wucht, verzehrende Wahrheit zu sein.

Denn nun erst hat Nietzsche nicht nur die vollendete philosophische Sensibilität, sondern ist von ursprünglichen Seinserfahrungen in einer Tiefe bewegt und erfüllt, an der gemessen das Frühere betrachtend oder schwärmerisch, verehrend oder zersetzend, wesentlich nur gedacht und geschaut wirken kann. Nietzsche spricht jetzt wie aus einer neuen Welt.

In dem Neuen bleibt eine verwunderliche Spannung dadurch, daß nun auch die Fixierung von Gedanken und Symbolen beginnt. Was früher ein einzelnes war und ständig aufgehoben blieb in einer Bewegung, das wird jetzt verabsolutiert, und dann in einer gesteigerten, gewaltsamen Bewegung vielleicht noch wieder gelockert. Der äußerste Nihilismus verbindet sich mit der bedingungslosen Bejahung. Das Miteinander von augenblicklicher Leere mit gewollten Symbolen macht beim Leser eine erkältende Stimmung möglich, während wieder im nächsten Augenblick gerade das spricht, was Nietzsches ursprünglichstes Philosophieren ausmacht.

c) Dem Neubeginn zum planmäßigen Schaffen des philosophischen Hauptbaus im Jahre 1884 entspricht das Nachlassen der in den Jahren 81—84 oft plötzlich über ihn kommenden, mystischen, als Inspiration sich ins Geschaffene umsetzenden Erfahrungen. Die Atmosphäre wird rationaler. Der Einschnitt in den Jahren 1884—1885 ist eingreifend: Vorher liegen die visionären Zustände und Schöpfungen Nietzsches, nachher überwiegen seine systematisch konstruierenden und aggressiven Versuche. Die „Umwertung“ tritt in den Vordergrund. Reinhardt (*Die Antike XI*, S. 107, 1935) hat die zunächst überraschende, dann einleuchtende, wenn auch wohl noch nicht schlechthin erwiesene

Beobachtung gemacht, „daß kein einziges seiner Gedichte aus seinen letzten Jahren stammt. Auch das als Zeugnis eines letzten Überströmens in Gesang so gern betrachtete Gedicht ‚Venedig‘: ‚An der Brücke...‘ war bereits entstanden“.

Ende 1887 und 1888 nach anscheinender Wiederholung der Krise von 1884 in Richtung auf die Schöpfung des „Hauptbaus“ tritt, statt der Arbeit an diesem, das ganz Unerwartete des forcierten Tempos unter Vernachlässigung der eben noch hauptsächlichen Aufgabe ein. Die Vorboden der bevorstehenden Geisteskrankheit gehen parallel den neuen Schriften. Jedoch ist keine Veränderung der geistigen Substanz, des Sinns und Gehalts des Denkens, wohl aber eine solche in der Form der Mitteilung in diesen Schriften auffällig.

2. Zweitens suchen wir, ob Erscheinungen, die bei organischen Prozessen zu erwarten sind, bei Nietzsche auftreten. Da bei Nietzsche die endgültige sichere Diagnose für die Vorgänge vor 1888 fehlt, so kann man vorläufig nicht nach Symptomen einer bestimmten Erkrankung suchen. Der Weg, aus der Kenntnis von Krankheitsverläufen und ihren Ursachen wiederzufinden, was durch empirische Beobachtung als zu einem Krankheitsprozeß zusammengehörend schon erkannt wurde, führt bei Nietzsche nicht zu einem Ergebnis. Wir können nur fragen, was bei der Annahme eines geistesfremden biologischen Faktors, wenn auch diagnostisch nicht bestimmter Art, an Veränderungen der Erscheinung des geistigen Werks nach der Analogie zu allen organischen geistigen Erkrankungen zu erwarten wäre.

Nietzsches Werk ist nicht von der Art, daß wir ihm gegenüber reine Befriedigung gewinnen könnten. Die durch ihn mögliche Ergriffenheit, die Erweckung der wesentlichsten Antriebe, die Steigerung des Ernstes, die Erleuchtung des Blicks hindern nicht, daß Nietzsche auch immer wieder wie versagend erscheint, wenn er gleichsam ins Leere stößt, oder daß er wie beklemmend wirkt durch Engen und Maßlosigkeiten und Absurditäten. Diese Unvollkommenheit ist vielleicht nicht nur das Offenbleiben der Bewegung, das in der Natur der Sache dieses Philosophierens liegt, nicht nur das Angewiesensein des hier Gedachten auf die Aneignung durch ein Entgegenkommen mit eigenen Antrieben, nicht das Wesen allen Philosophierens, daß es eigentlich nicht fertig werden kann; sondern es kommt hier vielleicht etwas diesem Wesen nicht Zugehörendes hinein, und zwar störend

erst seit 1881. Wenn es auch unmöglich ist, die Scheidung des sachlich Offenen von dem wesentlich Mißratenen in objektiver Trennung endgültig zu machen, so ist doch durch die Frage die Aufgabe gestellt, die Störungen zu begreifen, um dadurch entschiedener in die eigentliche Bewegung von Nietzsches Philosophieren zu kommen. Diese Störungen sind, kurz benannt, drei:

a) Eine Hemmungslosigkeit, die das Extreme auf Grund von maßlosen Gefühlsschwüngen zuläßt, die den Blick verengt und dadurch Vereinfachungen des Übersteigerten in fixierenden Antithesen erlaubt. Eine Abnahme verlässlichen Taktes und gelegentlich eine Kritiklosigkeit, die beide vorher so nicht möglich waren und die auch nie endgültig herrschen, da die alten Antriebe immer wieder Herr werden, führen zu einer bedenkenlosen Polemik, einem blind werdenden Schelten, aber so, daß auch dieses wieder übergriffen ist von der Tiefe, welche verführt, auch die Entgleisungen in gleicher Weise ernst zu nehmen, und die den Nietzsche-Leser ratlos machen kann, solange er nicht den Weg scheidender Aneignung gewonnen hat. Das Extreme ist von Nietzsche gewollt, einmal als Versuch, der entschieden an die äußerste Grenze geht, nicht um sich zu fixieren, sondern um sich dialektisch mit dem Gegenteil zusammenzunehmen; sodann ist es gewollt als die „Magie des Extremis“, die im Kampfe das schlechthin Überlegene ist. Diese beiden Weisen des Extremis werden jedoch selbst nur klar, wenn die ungewußte Zufälligkeit des Extremis durch bloße Hemmungslosigkeit nicht damit zusammenfließt.

b) Während die Hemmungslosigkeit nur maßlos macht oder einengt, aber einen wahren Gehalt auch verzerrt noch übrig läßt, kommt ein Zweites hinzu als ein Fremdworden Nietzsches: Die Zeit seit 1881 mit ihren neuen Erregungen bringt ihm mystische Erfahrungen, die trotz unserer tiefen Ergriffenheit durch die erreichte Grenze und durch die in der Darstellung erscheinenden Schönheiten von uns nicht identisch vollzogen werden können. Das „Fremde“ fiel darüber hinaus den Zeitgenossen auf; nach dem letzten Zusammensein mit Rohde (1886) schrieb dieser: „Eine unbeschreibliche Atmosphäre von Fremdheit, etwas mir damals völlig Unheimliches, umgab ihn. Es war etwas in ihm, was ich sonst nicht kannte, und vieles nicht mehr, was sonst ihn auszeichnete. Als käme er aus einem Lande, wo sonst niemand wohnt“ (O. Crusius, Rohde S. 150). Nietzsche selber konstatiert „die unsägliche Fremdheit aller meiner Probleme und

Lichter“, und daß man das Zeugnis des Fremdartigen ihm diesen Sommer mehrere Male gegeben habe (an Overbeck 14. 9. 84).

c) Eine dritte, und zwar radikale Störung ist Ende 1888 der vorzeitige Abbruch des geistigen Ganges durch die lähmende Krankheit. Dadurch ist die Entfaltung von Nietzsches Denken in der endgültigen Unvollendung geblieben, die keineswegs zu ihm gehört. Sein Werk ist nicht reif geworden, wie es Nietzsche kurz vor seinem nicht geahnten Ende bekannte (S. 42). An Stelle des Werks treten die in rasender Spannung, in partikularer Hellsicht, in Ungerechtigkeit, in hinreißender Diktion unvergleichlichen polemischen Schriften der letzten Zeit. Daher ist das Sein Nietzsches, wie er im letzten Jahr es aussprach, durch den vorzeitigen Abbruch in der Tat ewig problematisch geblieben: als wenn das eingreifendste, ja entscheidendste geistige Ereignis des letzten Jahrhunderts hinterrücks von der gleichgültigen Naturkausalität ruiniert worden wäre, so daß es nicht zu der ihm innewohnenden klaren Großartigkeit im Werk kommen konnte.

Nachdem wir die beiden Wege gegangen sind, auf denen über das Tatsächliche in der Beziehung von Krankheit und Werk etwas zu erfahren wäre, sind einige Überlegungen notwendig über Sinn und Bedeutung dessen, was wir suchten.

Eine für das gesamte Nietzsche-Verständnis folgenreiche, wenn auch in der Substanz nicht entscheidende Frage ist die nach der geistigen Verwandlung seit 1880 und der Möglichkeit ihrer Koinzidenz mit einem neu einsetzenden biologischen Geschehen. Eine gründliche, das gesamte Material beherrschende und geordnet wiedergebende Untersuchung hierüber liegt nicht vor; sie ist das dringendste Erfordernis der Nietzsche-Biographie. Möbius hat den Schnitt zuerst gesehen, aber seine Einsicht sogleich mit so viel Verkehrtheit belastet, daß sie sich in dieser Gestalt mit Recht nicht durchgesetzt hat. Der Schnitt als solcher aber, so unklar seine Art (oder gar seine medizinische Diagnose) bleibt, ist mir, je öfter ich das bisher bekannte Material der Briefe und des Nachlasses durchsehe, desto offener.

Die Verwandlung in Nietzsches Denken und Erfahren seit 1880, fortdauernd bis in das Jahr 1888 hinein, scheint von der Art, daß die Wirkung des biologischen Faktors, die unmittelbare Erscheinung in der Weise des neuen Erlebens, und der neue philosophische Gehalt zueinander in einer Beziehung stehen, die zu einer unlösbaren Identität wird. Es ist für uns verwirrend, wenn dasselbe, was eben der

von Nietzsche in rechtem Selbstverständnis erfaßte Schritt der notwendigen Entwicklung seines Denkens war, oder was eben die geistige Größe und existentielle Tiefe seines Wesens ausmachte, oder was eben das Rätsel dieser allgemein relevant werdenden Ausnahme bedeutete, nun plötzlich Krankheit oder ein unerkannter biologischer Faktor sein soll. Unsere Darstellung könnte als die Zweideutigkeit erscheinen, die das, was sie wegen seiner unersetzlichen Bedeutung im Ganzen zu ihrem Gegenstand macht, heimlich, wenn auch mit allen Verkläuterungen, umwirft und zur Gleichgültigkeit erniedrigt. Was als geistige Schöpfung aufgedeckt wird, würde sogleich als Krankheit wieder zugedeckt.

Dazu ist jedoch zu sagen, daß wir jene „Identität“ nirgends behaupten, daß uns vielmehr alles, was wir von einem Menschen wissen, jeweils ein besonderer, unter einem Gesichtspunkt sich ergebender Aspekt, nie der ganze Mensch ist; ferner, daß das uns immer wieder vor den Kopf stoßende scheinbare Umschlagen eines Aspekts in den anderen, als ob beide dasselbe seien, auf den dunklen Grund weist, den wir nicht erkennen. Es gehört in der Tat zu den Unauflösbarkeiten des Insdaseintretens, der spezifischen Ausnahme — analog und doch immer wieder anders bei Hölderlin, van Gogh —, daß Nietzsche erst mit dem Sprung von 1880 zu seiner eigentlichen Höhe kommt. Die „kranken“ Faktoren — wenn wir den unbekanntem biologischen Faktor, weil er auf der Ebene der Kausalitäten des späteren bekannten Krankheitsprozesses liegen könnte, so nennen — haben nicht nur gestört, sondern vielleicht sogar ermöglicht, was sonst nicht so entstanden wäre. Erst jetzt kommt Nietzsche an die Ursprünge mit einer Unmittelbarkeit des am ersten Anfang Stehens; in all dem Reichtum der Reflexionsmöglichkeiten vermag sein Wesen in dem Grundzuge der völligen Ursprünglichkeit — aber erst nach 1880 — an die Vorsokratiker zu erinnern. Die Entgleisungen des Stils scheinen aus demselben Grunde zu kommen, aus dem das Unerhörte sagbar wurde. Es ist keine Frage, daß die dichterische Kraft wächst, daß wie im spielenden Überwinden aller Störungen gerade auch die störungsfreie Sicherheit des Gelingens bis in jede Silbe, das glühende, aus der Tiefe des Ursprungs kommende, ohne vermittelnde Gedankenbleiche unmittelbare Sprache werdende Seinsbewußtsein immer wieder da ist. Das einmal Zufällige und fremd Anmutende kann mit einem Schlag tiefste Wahrheit oder die sinnvolle Fremdheit der Aus-

nahme scheinen. Bis in die Wahnsinnszettel hinein ist der Geist gegenwärtig, durch den noch der Wahn einen Sinn erhält, so daß auch noch diese Wahnsinnszettel unentbehrlicher Bestandteil des Werks für uns sind.

So koinzidiert z. B. die erst nach 1880 zu ihrer vollen Tiefe kommende Erfahrung der Weltkrise — Nietzsches ungeheures Erschrecken vor seinen Visionen der Zukunft, sein Verzehrtwerden von der Aufgabe, Boden zu gewinnen in diesem Augenblick der Weltgeschichte, wo alles auf den Menschen gelegt ist und die entsetzliche Gefahr des Zerrinnens da ist —, mit den qualvollen, gesteigerten und depressiven Zuständen, die zugleich eine ganz andere Herkunft haben; das Selbstbewußtsein, das in Augenblicken pathologisch bedingt scheint, ist zugleich auch verständlich und berechtigt. Wer hier mit klarem Entweder-Oder entscheiden will, macht sich die rätselvolle Wirklichkeit eindeutig auf Kosten möglicher Wahrheit, die hier fordert, das Rätsel anzuerkennen und auf jedem Wege das Erforschbare zu ergreifen.

Für uns ist daher eine dreifache Haltung zu Nietzsches Krankheit in bezug auf sein Werk notwendig:

Erstens die der empirischen Erforschung der Tatbestände; zweitens nach der Kritik des Werkes die der Befreiung dieses Werks von denjenigen Mängeln, welche als zufällige Störungen durch Krankheit begreiflich sind, um zur reinen Auffassung des Nietzscheschen Philosophierens zu kommen; drittens die der mythisch werdenden Anschauung eines Wirklichkeitsganzen, in dem die Krankheit Moment des positiven Sinns, des geschaffenen Sprechens vom Sein, der unvermittelten Offenbarkeit eines sonst Unzugänglichen zu werden scheint.

In der ersten Haltung entscheidet die Methode empirischer Wissenschaft, die nie an das Ende endgültig überblickenden Wissens kommt. Diese Haltung ist Bedingung zu einer sich begrenzenden Verwirklichung der beiden anderen Haltungen, deren eine — die kritische — ohne sie zu methodenloser, daher unbeherrschter Kritik mit dem Verdikt „krank“, deren andere — die mythische Anschauung — ohne sie zu unwirklicher Schwärmerei würde. Die die reine Wahrheit Nietzsches suchende Haltung wird nie endgültig von dieser Wahrheit zu trennen vermögen, was Entgleisung, Farbe, Ton als nicht zugehöriges und auszuscheidendes Moment ist. Die mythische Anschau-

ung der Gesamtwirklichkeit Nietzsches verwirklichen wir unsrerseits nicht in mitteilbarem Ausdruck. Der Sinn empirisch feststellender, kritisch reinigender und mythischer Aussagen kann sich gegenseitig nicht ersetzen und darf nicht verwechselt werden.

Nietzsches Verhalten zur Krankheit. — Es ist zu unterscheiden die Frage, wie Nietzsche zu seinen medizinisch faßlichen oder vermutbaren Erkrankungen gestanden hat, und die ganz andere Frage, wie er vom „Kranksein“ und der Funktion des Krankseins in dem Wesentlichen seines Lebens existentiell deutend gesprochen hat.

Fragen wir zuerst, wie Nietzsche sich zu seinen Krankheiten verhalten, sie medizinisch aufgefaßt und beurteilt habe, so sind wiederum zu unterscheiden: erstens die körperlichen Beschwerden und heftigen Störungen seit 1873, zweitens die psychischen Veränderungen durch den medizinisch nicht zu diagnostizierenden „biologischen Faktor“ seit 1880, drittens die Psychose von Ende 1888 und ihre Vorboten im letzten Jahre. Die Fragen entsprechen der nach der Stellungnahme des Kranken zu seiner Krankheit, die in aller Krankenbehandlung eine so wichtige Rolle spielt, und der nach der Krankheitseinsicht, deren Art dem Psychiater ein Merkmal bestimmter geistiger Erkrankungen ist. Es ist jedesmal die Frage, wie der Kranke selbst auf dem medizinischen Standpunkt steht, den er als Mensch einzunehmen in der Lage oder durch die Krankheit selbst verhindert ist. Wir stellen die Fragen an Nietzsche nach jener dreifachen Richtung:

(1). Nietzsches Umgang mit seinen Krankheiten, die als körperliche Beschwerden (Anfälle, Sehstörungen, Kopfschmerz usw.) auftreten, ist zunächst dem Sinn des Zeitalters entsprechend: er konsultiert Ärzte, Spezialisten, Autoritäten, in der Meinung, diese würden nur auf Grund rationellen Wissens Behandlung verordnen. Da aber manche Ärzte nicht nur dann eine Therapie anwenden, wenn sie rationell begründet ist, sondern immer, als ob es stets — und nicht nur in besonderen, ausgezeichneten Fällen — eine sinnvolle, d. h. kausal wirkende Behandlung gäbe, so ging Nietzsche durch zahlreiche — unwirksame — Kuren hindurch. Über die ärztlichen Ratschläge hinaus nahm Nietzsche selbst die Therapie in die Hand auf Grund der an sich gemachten Beobachtungen und hier und dort gelesener Möglichkeiten. Nicht anders wie positivistisch und wissenschaftsautoritativ denkende Ärzte verwechselte er gelegentlich rationelle, empirisch gesicherte Methoden und positivistische Möglichkeitsgedanken. Einen gewissen Erfolg hat er vielleicht — unter Benutzung exakter meteorologischer Angaben — in der methodischen Wahl des ihm immerhin noch am besten zuträglichen Klimas gehabt. Im übrigen ist sein Leben begleitet von notwendig unklar experimentierenden Versuchen: „Auf Nietzsches Ofen standen in Basel allerhand Mixturen, mit denen er sich selbst behandelte“, berichtet Overbeck schon über die Zeit von 1875 (Bernoulli I, 167). So benutzte er später allerhand Medikamente, Salze, vor allem auch rationell wirksame Schlafmittel (erhebliche Mengen von Chloralhydrat, wobei der regelmäßige Gebrauch von Schlafmitteln in seinem Nutzen sehr fragwürdig ist), schließlich vielleicht eine von einem Holländer empfangene, Haschisch enthaltende Tinktur. Er ist gelegentlich stolz auf seine medizinische „Erfindung“: „Dr. Breiting verordnete mir zu meinem Triumphe das von mir zuerst medizinisch verwendete Kali Phosphoric. wieder; er hat sich von seiner Wirksamkeit bestens in zwischen überzeugt. So bin ich der Erfinder meines eigenen Medikaments. Ebenso bin ich stolz auf meine rationelle Typhusbehandlung im letzten Winter ...“ (an Overbeck 27. 10. 83).

Die Leistung Nietzsches ist jedoch nicht dieser Tribut an medizinische Illusionen, die doch im ganzen beiläufig und unwichtig für ihn blieben, sondern seine Leistung ist, daß er sich trotzdem von der ständigen Beratung, Beschäftigung und Führung durch Ärzte befreite. Diese Befreiung ist ein Teil jener Selbstbehandlung, die ihn auch in den schwersten Krankheitszuständen davor bewahrte, in seinem Denken und seiner Haltung auf sein Kranksein als Lebensinhalt gerichtet zu sein. Der Vernichtung durch einen organischen Prozeß konnte er sich nicht entziehen, wohl aber auf die Dauer allen hysterischen, neurotischen, ängstenden und Vielgeschäftigkeit bewirkenden Möglichkeiten.

Was die Prognose angeht, so hat sich Nietzsche im medizinischen Sinne geirrt. In der Zeit (1880), als die Besserung der körperlichen Leiden sehr bald beginnen und die große Entwicklung des Nietzscheschen Denkens erst einsetzen sollte, schrieb er Abschied nehmend an M. v. Meysenbug (14. I. 80): „Nach einigen Anzeichen ist mir der erlösende Hirnschlag nahe genug“, und schrieb er vom bevorstehenden Ende auch an andere.

(2). Der biologische Faktor, den wir seit 1880 bei Nietzsche zu bemerken glauben, konnte ihm natürlich in dieser Gestalt nicht Thema werden, es sei denn, wenn er erstaunend die den neuen Gedanken vorhergehende Veränderung seines „Geschmacks“ nachträglich konstatiert. Aber den möglichen Zusammenhang geistiger Schöpfung mit physischen und biologischen Vorgängen hat Nietzsche als kühler Beobachter gelegentlich in sein Blickfeld gerückt. Die Richtung solcher Betrachtung war ihm nicht fremd, der Inhalt allerdings zufällig. So z. B.: „Gestern rechnete ich aus, daß die entscheidenden Höhepunkte meines ‚Denkens und Dichtens‘ (Geburt der Tragödie und Zarathustra) mit dem Maximum der magnetischen Sonneneinwirkung zusammenfallen, — umgekehrt mein Entschluß zur Philologie (und Schopenhauer) (eine Art Selbst-Irrewerden) und insgleichen ‚Menschliches Allzumenschliches‘ (zugleich schlimmste Krisis meiner Gesundheit) mit einem Minimum“ (an Gast 20. 9. 84).

(3). Die Geisteskrankheit hat Nietzsche nicht erkannt (kaum je kann ein an Paralyse Erkrankender Krankheitseinsicht haben) und nicht erwartet. Im Jahre 1888, als die Veränderungen des Gefühlslebens und die äußerste Spannung schon Vorboten des in Kürze ihn überwältigenden Wahnsinns sind, ist er von unerschütterlicher Gesundheitsgewißheit. Niemals hat Nietzsche mit der Möglichkeit gerechnet, daß er irrsinnig würde, oft dagegen mit einem schnellen Tod, Hirnschlag oder dergleichen. An Overbeck schreibt er einmal (4. 5. 85): „mitunter kam mir der Verdacht, Du möchtest gar den Verfasser des Zarathustra für übergeschnappt halten. Meine Gefahr ist in der Tat sehr groß, aber nicht diese Art Gefahr.“

Wenn Nietzsche die Bedeutung der Krankheit in seinem Leben ergründet, so kommt dafür nur äußerlich in Betracht, daß jede Krankheit auch Vorteile bringen kann. Die Krankheit verschaffte Nietzsche die ihm erwünschte Befreiung vom Amte durch Pensionierung; sie diente in seiner Situation vor den Menschen zur sanftesten Loslösung von den ihm entfremdeten Menschen und Sachen: „sie ersparte mir jeden Bruch, jeden gewalttätigen und anstößigen Schritt“ (15, 78). Keineswegs ist darum in Nietzsches Erkrankung irgend etwas wie eine „Zweckneurose“; zu tiefgreifend, im Körperlichen begründet, hat sie nur nebenbei auch jene äußeren Folgen.

Die Deutungsweise, durch die Nietzsche seinem Kranksein eine Rolle in dem Ganzen seines geistigen Schaffens gab, geht von einem anderen Ursprung aus als von solcher Zweckbetrachtung und als von dem kausal erforschenden, im einzelnen beobachtenden und empirisch nachprüfbareren Erkennen: „Ich bin nun einmal nicht Geist und nicht Körper, sondern etwas Drittes. Ich leide immer am Ganzen und im Ganzen ... Meine Selbstüberwindung ist im Grunde meine stärkste Kraft“ (an Overbeck 31. 12. 82). Auf dem Grunde dieses Dritten, der den Geist und den Körper tragenden und beherrschenden Existenz, welche durch die alles in sich hineinnehmende Bewegung der Selbstüberwindung zur Erscheinung kommt, deutet Nietzsche sein Kranksein und sein Verhalten zum Kranksein auf eine verwickelte und großartige Weise. Diese existentielle Deutung überschreitet die Nützlichkeitskategorien, die medizinischen und therapeutischen Kategorien. Ihr sind die Begriffe des Krankseins und der Gesundheit in neuen Dimensionen fühlbar:

Die Begriffe von Krankheit und Gesundheit erscheinen Nietzsche in einer eigentümlichen Zweideutigkeit: Krankheit, die von einer eigentlichen Gesundheit (der Gesundheit der Innerlichkeit oder der Existenz) getragen wird und in ihrem Dienst steht, ist selbst ein Zeichen dieser Gesundheit. Gesundheit im medizinischen Sinne, die einem substanzlosen Wesen eignet, wird zum Zeichen eigentlichen Krankseins. Diese Vertauschbarkeit der Worte „gesund“ und „krank“ hat einen scheinbaren Widerspruch in Nietzsches Sätzen zur Folge, die sich ebenso entschieden gegen die Selbstzufriedenheit der Gesundheit für den Wert des Krankseins wie gegen alles Kranke für den Wert der Gesundheit aussprechen. Wiederholt wendet er sich verächtlich gegen die Stumpfheit derer, die sich im Gefühl der eigenen Gesundheit von allem ihnen Fremden abwenden: „die Armen ahnen freilich nicht, wie leichenfarbig und gespenstisch eben diese ihre Gesundheit sich ausnimmt (I, 24); er charakterisiert die Methode des Bildungsphilisters, der sich „für seine Gewöhnungen, Betrachtungsarten, Ablehnungen und Begünstigungen die allgemein wirksame Formel Gesundheit“ erfindet und „mit der Verdächtigung, krank und überspannt zu sein, jeden unbequemen Störenfried“ beseitigt. Wogegen Nietzsche konstatiert: „es ist nämlich eine fatale Tatsache, daß sich ‚der Geist‘ mit besonderer Sympathie auf die ‚Ungeunden und Unersprießlichen‘ niederzulassen pflegt“ (I, 193). Diese Formulie-

rungen können nicht darüber täuschen, daß Nietzsches ganzes Philosophieren gerade gegen Krankheit für Gesundheit denkt und die Überwindung alles Kranken will. Wieder macht der verschiedene Sinn von Gesundheit diesen Widerspruch möglich.

Dieser Sinn ist — das erkennt Nietzsche — nicht zufällig vieldeutig. „Eine Gesundheit an sich gibt es nicht. Es kommt auf dein Ziel ... an, um zu bestimmen, was selbst für deinen Leib Gesundheit zu bedeuten habe ... der Begriff einer Normal-Gesundheit ... muß abhanden kommen ... Gesundheit könnte freilich bei dem einen so aussehen, wie der Gegensatz der Gesundheit bei einem anderen“ (5, 159). „Man denke ja nicht, daß etwa Gesundheit ein festes Ziel sei ...“ (II, 221). „Gesundheit und Krankheit sind nichts wesentlich Verschiedenes ... Man muß nicht distinkte Prinzipien oder Entitäten daraus machen ... Tatsächlich gibt es zwischen diesen beiden Arten des Daseins nur Gradunterschiede ...“ (15, 173).

Es ist also bei Nietzsche in seiner existentiellen Deutung eine Idee der Gesundheit maßgebend, welche nicht biologisch und medizinisch begründet ist, sondern auf den Wert des Menschen im Ganzen seines existentiellen Ranges geht. Erst von diesem Sinn her gewinnen die merkwürdigen Erörterungen ihren Gehalt, in denen Nietzsche sein Kranksein sich gleichsam aneignet: er gibt sich ihm hin, er hört auf es, er überwindet es. Das ist im besonderen zu verfolgen:

Die Krankheit als Naturgeschehen ist in solcher Deutung nicht eigenen, nur natürlichen Ursprungs. Den Weg dieser Deutung zu gehen, verlangt eine ganz andere Ebene des Denkens zu beschreiten als die der kausalen Einsicht ist. Es wird ein existentieller Sinn in der Sinnfremdheit bloßen Naturgeschehens gedacht, ohne den Anspruch, die Geltung einer allgemeinen — sie wäre in diesem Falle eine magische, abergläubische — Ursächlichkeit zu behaupten. Ein Etwas, das zur Existenz sprechen will, bringt für diese Deutung die Krankheit hervor, um mit ihr existentiell zu wirken. Nietzsche ist der Krankheit dankbar wegen ihrer lebensentscheidenden Mitwirkung in seinem geistigen Gange. Er hatte, ohne es zu merken — so faßt er rückblickend die Zusammenhänge auf — durch Philologie, Professorenberuf, Verehrung für R. Wagner und Schopenhauer, durch die ganze idealistisch-romantische Haltung seiner eigentlichen Aufgabe ausweichen wollen: „Die Krankheit brachte mich erst zur Vernunft“ (15, 32) ... „Krankheit ist jedesmal die Antwort,

wenn wir an unserem Recht auf unsere Aufgabe zweifeln wollen, wenn wir anfangen, es uns irgendwie leichter zu machen ... Unsre Erleichterungen sind es, die wir am härtesten büßen müssen!“ (8, 202). Als aber die Krankheit Nietzsche zu seiner Aufgabe zurückgerufen hatte, verschwand sie nicht wieder. Doch seiner Deutung entsprechend erwartete Nietzsche bis zuletzt, daß sie besiegt werde: „ich habe eine Aufgabe ... Diese Aufgabe hat mich krank gemacht, sie wird mich auch wieder gesund machen ...“ (an Overbeck 12. 11. 87).

Krankheit, wie immer sie zustande gekommen sein mag, ist für Nietzsche noch unentschieden in ihrem Sinne. Es kommt darauf an, was die Existenz daraus macht: „Die Krankheit ist ein plumper Versuch, zur Gesundheit zu kommen: wir müssen mit dem Geiste der Natur zu Hilfe kommen“ (12, 306). Daher deutete Nietzsche seine nicht verschwindende Krankheit wiederum, und zwar durch die Weise, wie er sie überwindet: er nimmt sie gleichsam in seinen Dienst; er erkennt ihre Gefahren und wird, wenn nicht der Krankheit, so doch dieser Gefahren Herr.

Die Krankheit, in seinen Dienst genommen, ermöglichte ihm, wie er meint, nicht nur das Eigentümliche seines neuen Denkens: „Die Krankheit gab mir ein Recht zu einer vollkommenen Umkehr meiner Gewohnheiten ... sie beschenkte mich mit der Nötigung zum Stilliegen, zum Müßiggang, zum Warten und Geduldigsein ... Aber das heißt ja denken!“ ... (15, 78), sondern sie wurde selber ein Mittel des Erfahrens und Beobachtens. Er berichtet seinem Arzte, daß er „die lehrreichsten Proben und Experimente auf geistig-sittlichem Gebiete gerade in diesem Zustand des Leidens ... machte — diese erkenntnisdurstige Freudigkeit bringt mich auf Höhen, wo ich über alle Marter und alle Hoffnungslosigkeit siege“ (an Eiser 1. 80), und er erinnert sich noch im *Ecce homo*: „Mitten in Martern, die ein ununterbrochener dreitägiger Gehirnschmerz samt mühseligem Schleimerbrechen mit sich bringt —, besaß ich eine Dialektiker-Klarheit par excellence und dachte Dinge sehr kaltblütig durch, zu denen ich in gesünderen Verhältnissen nicht Kletterer, nicht raffiniert, nicht kalt genug bin“ (15, 10). Die Krankheit verstand er schließlich als den Anstoß, durch den er, befreit von allen äußeren Festigkeiten, von allen fälschlichen idealistischen Selbstverständlichkeiten, ohne Religion und Kunst zu brauchen, auf den Weg getrieben wurde, sich eigentlich sich selbst zu verdanken: „Was Qual und Ent-

sagung betrifft, so darf sich das Leben meiner letzten Jahre mit dem jedes Asketen irgend einer Zeit messen; ... die völlige Verlassenheit hat mich erst meine eigenen Hilfsquellen entdecken lassen“ (an Malvida von Meysenbug 14. I. 80).

Aber Krankheit bringt zugleich ihre neuen existentiellen Gefahren. Sie kann, wie Nietzsche seine Erfahrungen deutet, den von allen Dingen sich lösenden Hochmut eines alles entlarvenden Erkennens erzeugen: Wenn die kranken Zustände lehren, „mit einer entsetzlichen Kälte hinaus auf die Dinge“ zu sehen, wenn alle „kleinen lügnerischen Zaubereien“ des Lebens verschwinden, dann gedenkt der leidende Mensch „mit Verachtung der ... Nebelwelt, in der der Gesunde ohne Bedenken wandelt; mit Verachtung gedenkt er der edelsten und geliebtesten Illusionen ... In einer schauerlichen Hellsichtigkeit ... ruft er sich zu: sei einmal dein eigener Ankläger ... genieße deine Überlegenheit als Richter. Erhebe dich über dein Leiden.“ Dann bäumt sich der Stolz des im Kranksein wenigstens Erkennenden auf, wie noch nie, „in förmlichen Krämpfen des Hochmuts“. Wenn dann aber „der erste Dämmerchein der Milderung, der Genesung“ kommt, ist „die erste Wirkung, daß wir uns gegen die Übermacht unseres Hochmutes wehren ... Weg, weg mit diesem Stolze! rufen wir, er war eine Krankheit und ein Krampf mehr!... Wir sehen wieder hin auf Menschen und Natur — mit einem verlangenden Auge ... Wir zürnen nicht, wenn die Zaubereien der Gesundheit wieder zu spielen beginnen“ (4, 112 ff.).

Krankheit, wie Nietzsche ihre existentiell gefährliche Wirkung deutet, vermag weiter den Inhalt des Denkens durch das Leben zu inspirieren, d. h. durch die Art der Zustände, aus denen heraus der Kranke denkt. Statt das Denken über sich hinauszutreiben, zieht Krankheit dann das Denken gleichsam in sich hinein. Nietzsche stellt daher die Frage an alles Philosophieren, ob nicht Krankheit gewesen ist, was diese Gedanken hervorgebracht hat.

Sich selbst von dieser Gefahr, daß das Denken im Dienst eines herrschenden Krankseins aufgehe, zu befreien, will Nietzsche die Erfahrung der kranken Zustände so ergreifen, daß er sich ihnen zwar einen Augenblick hingibt, um sich aber dann ihnen als nunmehr gekannten um so entschiedener gegenüberzustellen. Er läßt jeden Zustand in sich sprechen, aber keinem gibt er den Sieg. Er erlebt nicht nur jenen Hochmut kühler Hellsicht im Kranksein, sondern auch die

Trunkenheit der Genesung, und sieht auf diese Weise aus kranken Perspektiven auf das Gesunde, aus gesunden auf das Kranke. Er bringt einmal die Gedanken unter den Druck der Krankheit, zu sehen, was da aus ihnen wird, und bringt ein andermal die kranken Gedanken unter die Kritik der Gesundheit. So wird Nietzsche wiederum der Krankheit, die nicht heilen will, dankbar: „ich“ bin „mir gut genug bewußt, was ich überhaupt in meiner wechselreichen Gesundheit vor allen Vierschrötigen des Geistes voraus habe. Ein Philosoph, der den Gang durch viele Gesundheitigen gemacht hat und immer wieder macht, ist auch durch ebensoviele Philosophien hindurchgegangen: er kann eben nicht anders, als seinen Zustand jedes Mal in die geistigste Form und Ferne umsetzen —, diese Kunst der Transfiguration ist eben Philosophie“ (5, 8). Die Krankheit zeigt „die Wege zu vielen und entgegengesetzten Denkweisen“ (2, 8). Die Krankheit wird „der Lehrmeister des großen Verdachtes“ (5, 8).

Die Weise, des Krankseins Herr zu werden dadurch, daß es in jeder Gestalt schließlich zu unersetzlichem Dienst für die Erkenntnis benutzt wird, ebenso die Weise der Überwindung des im Kranksein nihilistischen Denkens, setzt, wie Nietzsche deutet, die eigentliche Gesundheit voraus, nämlich die, die sich „zeitweilig mit Leib und Seele der Krankheit“ ergibt (5, 5), die Gesundheit, welche „der Krankheit selbst nicht entraten mag, als eines Mittels und Angelhakens der Erkenntnis“ (2, 8). „Wessen Seele danach durstet, den ganzen Umfang der bisherigen Werte und Wünschbarkeiten erlebt“ zu haben, der hat „die große Gesundheit nötig —, eine solche, welche man nicht nur hat, sondern auch beliebig noch erwirbt und erwerben muß, weil man sie immer wieder preisgibt, preisgeben muß“ (5, 343). Diese Gesundheit hat die Krankheit gleichsam einverleibt; sie kann gar nicht krank werden außer zum Mittel ihrer selbst. Der Maßstab dieser Gesundheit des Geistes ist, „wieviel von Krankhaftem er auf sich nehmen und überwinden — gesund machen kann“ (16, 366). Weil erst durch Krankheit der Weg zur eigentlichen Gesundheit führt; glaubt Nietzsche zu beobachten, daß „gerade die kränklichen Schriftsteller — und darunter sind leider fast alle großen — in ihren Schriften einen viel sichereren und gleichmäßigeren Ton der Gesundheit zu haben pflegen, weil sie besser als die körperlich Robusten sich auf die Philosophie der seelischen Gesundheit und Genesung — verstehen“ (3, 170).

Aus diesen Deutungsprinzipien ergibt sich, wie Nietzsche sein eigenes Kranksein auffaßt: als Symptom seiner ganz großen, alles überwindenden Gesundheit:

Das zeigt sich ihm zunächst in seinem ständigen Willen zur Gesundheit. „Wenn irgend etwas überhaupt gegen Kranksein, gegen Schwachsein geltend gemacht werden muß, so ist es, daß in ihm der eigentliche Heilinstinkt, das ist der Wehr- und Waffen-Instinkt im Menschen mürbe wird“ (15, 18). Nietzsche aber ist sich im Ergreifen der Krankheit seines „zähen Willens zur Gesundheit“ (2, 9) bewußt: „Vorwärts! sprach ich zu mir, morgen wirst du gesund sein; heute genügt es, dich gesund zu stellen ... der Wille zur Gesundheit selbst, das Schauspielern der Gesundheit war mein Heilmittel“ (14, 388).

Dann aber ist Nietzsche sich seines Wesens selbst als eines gesunden Seins entschieden bewußt. Zwar hat er in seinen Briefen ständig seine Krankheit beklagt, „das Ängstliche, Hülflöse, Entmutigte, was in der Konsequenz meiner Gesundheit liegt“ (an Overbeck 12. 85); er hat noch zuletzt seine früheren Jahre „Jahre der *décadence*“ genannt (an Gast 7.4.88). Aber ihm ist trotz allem Kranksein die Grundüberzeugung eigen: „Ich nahm mich selbst in die Hand, ich machte mich selber wieder gesund: die Bedingung dazu ist, „daß man im Grunde gesund ist. Ein typisch morbides Wesen kann nicht gesund werden, noch weniger sich selbst gesund machen; für einen typisch Gesunden kann umgekehrt Kranksein sogar ein energisches Stimulans zum Leben sein“ (15, 12). „Meine Art, krank und gesund zu sein, ist ein gutes Stück meines Charakters“ (12, 219). „Es fehlt jeder krankhafte Zug an mir; ich bin selbst in Zeiten schwerer Krankheit nicht krankhaft geworden“ (15, 47).

Das Ende

Jeder der drei Teile, in denen wir Nietzsches Leben vergegenwärtigten, zeigte eine Gestalt des Ruins. Die geistige Entwicklung konnte im Werk nicht ihr Ziel erreichen; unvollendet blieb es ein Trümmerhaufen; Nietzsches Leben war ein „aus hundert Gründen ewig problematisches Sein“. Seine Freundschaften mündeten in die Erfahrung einer vielleicht so noch nie erlebten Einsamkeit. Nietzsches Krankheit brach nicht nur dieses Leben ruinierend ab, sondern sie

gehört in ihrem allmählichen Werden auf eine Weise zu ihm, daß ohne die Krankheit er uns in seinem Leben und Werk kaum vorstellbar wäre.

Darüber hinaus ist das Außerordentliche im Sinne des Maßlosen fast überall in Nietzsches Leben: die allzu frühe Berufung zum Professor, die Verlegermiseren bis zum Grotesken, das Dasein des fugitivus errans. In der vollkommenen Einsamkeit hat 1888 Nietzsches Dialektik bis zu den grenzenlosen Negationen sich gesteigert, ohne dem radikalen Nein ein anderes als unbestimmtes Ja zu seinem Gegensatz zu lassen. So ging der Weg nicht weiter.

Aber zuvor ward im letzten Jahrzehnt auch die mystische Erfahrung bis zur Vollendung der Seinsgewißheit gebracht: Nietzsche sah in dem Dionysosdithyrambus „Die Sonne sinkt“ (8, 426) den Tag seines Lebens enden:

„Nicht lange durstest du noch,
verbranntes Herz!“
„aus unbekanntem Mündern bläst mich's an,
— die große Kühle kommt“ . . .

Er spricht zu sich: „Bleib stark, mein tapferes Herz.
Frag nicht: warum?“

Seinem Verlangen: „Heiterkeit, güldene, komm! Du des Todes heimlichster, süßester Vorgenuß!“ wird Erfüllung: „Rings nur Welle und Spiel. Was zu schwer war, sank in blaue Vergessenheit“; er findet seinen Weg in das offene Sein:

„Silbern, leicht, ein Fisch
schwimmt nun mein Nachen hinaus.“

Zweites Buch

Nietzsches Grundgedanken

Es gibt kaum eine Wirklichkeit, über die Nietzsche nicht etwas gesagt hätte: es lassen sich über fast alle großen und kleinen Dinge, über Staat, Religion, Moral, Wissenschaft, Kunst, Musik, über Natur, Leben, Krankheit, über Arbeit, Mann und Frau, Liebe, Ehe, Familie, über Völker, Zeitalter, Geschichte, geschichtliche Persönlichkeiten, Zeitgenossen, über die letzten Fragen des Philosophierens Zusammenstellungen aus seinen Schriften machen. Diese mögen im einzelnen Fall ein größeres oder geringeres Gewicht haben; in jedem Falle hängt das rechte Verständnis der einzelnen Äußerungen ab von dem Besitz der Grundzüge seiner Denkbewegungen und dem Wissen um die beherrschenden Gehalte.

Zu den Grundzügen ist auf zwei Wegen zu gelangen: im Mitgehen des grenzenlosen Negierens und im Ergreifen des Positiven. Aber schon in Nietzsches Negieren ist ständig ein Umgreifendes positiver Ursprünge gegenwärtig, die indirekt im Nein sich mitteilen; umgekehrt ist in der direkten Mitteilung der Wahrheit unablässig bereit der Widerspruch, der die scheinbar absolutesten Positionen wieder hineinnimmt in die aus dem Umgreifenden kommende Bewegung; es sei denn, daß Nietzsche wider sein Wesen für einen Augenblick steckenbleibt in einer dogmatischen Fixierung, die bei ihm wie ein Bruch ist und in der Tat nirgends uneingeschränkt bleibt.

Aus dem Negativen zum Positiven zu kommen ist für Nietzsches eigenes Bewußtsein sein Problem bis zum Ende. Es ist nicht so, daß er nach einer bloß kritischen Lebensphase eines Tages im Besitze eines neuen Glaubens wäre. Jederzeit ist in ihm die Gefahr des Nichts und jederzeit auch das Innewerden des Seins. Noch zuletzt rechnet er sich mit Burckhardt und Taine zu den gründlichen Nihilisten: „obschon

ich selbst immer noch nicht daran verzweifle, den Ausweg und das Loch zu finden, durch das man ins ‚Etwas‘ kommt“ (an Rohde 23. 5. 87).

Bis zum Zusammenbruch stehen sich in scharfem Widerspruch die negierenden und die positiven Sätze gegenüber: „Von mir werden keine neuen Götzen aufgerichtet . . . Götzen (mein Wort für ‚Ideale‘) umwerfen — das gehört . . . zu meinem Handwerk“ (15, 2). Und dagegen: „Nach langen Jahren . . . fahre ich fort, auch öffentlich das wieder zu tun, was ich für mich immer tue und immer getan habe: nämlich Bilder neuer Ideale an die Wand zu malen“ (14, 351).

Dieser Widerspruch ist ihm der Ausdruck des einzig notwendigen Prozesses, nachdem „Gott tot“ ist. Ideale heißen ihm Götzen, wenn sie vergangen sind, bedeuten ihm aber Wahrheit, wenn sie Zukunft sind. „Wer das Große nicht mehr in Gott findet, findet es überhaupt nicht mehr, — er muß es leugnen oder schaffen“ (12, 329). Nietzsche will es schaffen: „Ihr nennt es die Selbstersetzung Gottes: es ist aber nur seine Häutung . . . ihr sollt ihn bald wieder sehen, jenseits von Gut und Böse“ (12, 329).

Was für Nietzsches Bewußtsein und in seinem faktischen Tun wie zweierlei scheint, verneinen und bejahen, zersetzen und schaffen, vernichten und hervorbringen, das wird zu einem unwahren Problem, wenn die bejahende Antwort auf derselben Ebene erwartet wird, auf der das negierende Urteil gilt: auf der Ebene rationalen Begreifens und seiner jedermann verständlichen Aussagbarkeit. Hier kommt es auf eine ursprüngliche philosophische Einsicht an:

Das rationale Allgemeine ist als solches kritisch und negativ, d. h. der Verstand für sich ist zersetzend; positiv ist allein die Geschichtlichkeit des unvertretbaren, nicht allgemeinen, auf sich selbst stehenden und mit seinem Grund verbundenen Seins, das jedoch nicht nur verborgen, sondern wesenlos bleibt, wenn es nicht im Mittel des Verstandes sich zur Helligkeit bringt. Diese tiefe Einsicht Schellings, die ihn zur Scheidung seiner negativen und positiven Philosophie führte, hat Nietzsche nicht besessen, aber er ist ihr unbewußt gefolgt. Das Verneinen als die Erscheinung des rationalen Begreifens ist selber ein Bejahen im Dienste der Geschichtlichkeit. Diese dagegen, sich aussprechend, tritt in die Sphäre des Rationalen und verfällt so im Ausgesagtsein der Bewegung. Das Rationale ist nur jeweils als eines

durch ein anderes und gilt nur in Beziehungen; das Geschichtliche lebt aus sich selbst und tritt in Kommunikationen des Selbstwerdens.

Ohne die Weite der negativen Philosophie gibt es keine positive. Nur im Fegefeuer des Rationalen kann der Mensch wahrhaft seiner positiven Geschichtlichkeit inne werden. Diese wird selbst sprechend nur durch das Rationale, mit dem sie doch indirekt ihr geschichtlich Ursprüngliches erfaßt. Das Positive als Grund der Geschichtlichkeit der Existenz bewegt sich daher in allen Richtungen der Rationalität, sich ihnen ganz hingebend, aber sie führend und zusammenhaltend aus dem eigenen geschichtlichen Ursprung, der sich selbst nicht wissen kann, sondern erst in der Universalität des Wißbaren und von ihm Hervorgebrachten sich unabsehbar erhellt.

Das Positive in Gestalt des geradezu Ausgesagten wäre aber selber rational-allgemein geworden und auf die Ebene grenzenloser Zersetzbarkeit geraten. Denn so muß es unausweichlich in der Rationalität, aber in falscher, weil sich nicht verstehender Rationalität zu Wort und Gewußtheit werden. In dieser Gestalt als Lehre einer allgemeinen Wißbarkeit ist das Positive, weil für den bloßen Verstand genommen, damit zu einem Allgemeinen und Abstrakten geworden, in der Wurzel verdorben; am radikalsten, wenn sie diese Lehre der Scheidung von negativer und positiver (oder rationaler und geschichtlicher) Philosophie zur Ausschaltung des Verstandes verwertet und dann in faktisch rationalen Aussagen doch rationale Prüfung ablehnt.

Diese Zusammenhänge weisen den Weg zu den Nietzsche beherrschenden Gehalten: Sofern Nietzsche seine Positivität geradezu hinstellt, wird deren Inhalt fragwürdig. Sofern er suchend und versuchend vorgeht, bewirkt er den außerordentlichen Anspruch an mögliche Existenz. Nietzsche philosophiert in einer durch die ihm vorhergehenden Jahrhunderte geschaffenen neuen philosophischen Situation:

Eine naive Philosophie, welche Gott und Welt und darin den Menschen darstellen kann, sieht nicht die Scheidung von Rationalität und Geschichtlichkeit; sie kann ihre Gehalte in unbekümmerter Direktheit bildhaft und gedanklich mitteilen, ohne notwendig in existentielle Irrung zu verfallen; und später, nach dem Bruche der Naivität, kann sie den Rückblickenden durch die Eindeutigkeit und Ganzheit ihres Werkes noch ästhetisch befriedigen, durch die Wahrheit der sie tragenden Existenz Anspruch sein. Wenn aber nach dem

Bruche des fraglosen Ganzen von Gott, Seele und Welt die Scheidung von rational Allgemeinem und existentieller Geschichtlichkeit gefühlt und bewußt wird, dann rücken in den Vordergrund des Rationalen die Fragen des Zweifels: bei Nietzsche: was der Mensch sei (erstes Kapitel), was Wahrheit sei (zweites Kapitel), was die Geschichte und das gegenwärtige Zeitalter bedeute (drittes Kapitel). Dann ist aber auch das Sein gegenwärtig in seiner Geschichtlichkeit, und zwar gesucht im Willen zur Zukunft (viertes Kapitel), als Auslegung der Welt für diesen Augenblick (fünftes Kapitel), als mystische Seinseinung (sechstes Kapitel).

In diesen Fragen des Zweifels ist für Nietzsche der schon positiv erfüllende Antrieb: die Liebe zum adligen Menschenwesen, die am Menschen in jeder wirklichen Gestalt verzweifelt; der unerbittliche Ernst einer Wahrhaftigkeit, die die Wahrheit selbst in Frage stellt; die Erfüllung mit historischen Gestalten, die an der Sinn- und Ziellosigkeit der Geschichte strandet.

In den positiven Zugriffen ist der Zukunftswille als Entwurf der großen Politik, die in dem unbestimmt bleibenden Begriff des Schaffens wurzelt; ist eine Weltlehre vom Willen zur Macht als die für die Träger der Gegenbewegung gegen den Nihilismus beschwingende Anschauung, welche, im Kreise sich drehend, selbst sich aufhebt; ist die Erfahrung des Seins in mystischen Zuständen, vor allem in der Lehre von der ewigen Wiederkunft sich aussprechend, welche in Paradoxen scheitert.

Es liegt im Wesen der in Nietzsche offenbarten Gehalte, daß sie sich nur dem zeigen, der sie von sich aus entgegenbringt. Daher kann Nietzsches Denken einmal leer erscheinen und dann auf das tiefste ergreifen. Es ist leer, wenn man etwas haben will, das gilt und besteht; es ist erfüllt, wenn man in die Teilnahme an der Bewegung kommt. Wenn die eigene Ergriffenheit von Nietzsches ursprünglichen Antrieben beseelt ist, wirken die negativen Gedankenentfaltungen erfüllender als die positiven Aussagen, welche in ihrer fälschlichen Rationalität schnell wie Hülsen anmuten, in denen nichts ist. Umgekehrt vermögen die positiven Aussagen vielleicht einen Augenblick hinzureißern, wenn es gelingt, sie symbolisch zu ergreifen und als signa zu nehmen; und wiederum können die negativen Aussagen langweilen, wenn in ihnen kein Bild und kein schaffender Gedanke, kein Symbol zu bleiben scheint.

Im Unterschied von den größten Philosophen der Vergangenheit ist es für Nietzsche kennzeichnend, daß er durch seine Negationen wahrer wirkt als durch seine Positionen. Es kommt nicht zu Tage, wo hin der eigentliche, ursprünglichste Antrieb am Ende geht, dessen wahren Wesen sich doch kein ernsthafter Leser entziehen konnte: Nietzsche öffnet den Raum, er zerstört die begrenzenden Horizonte; er vollzieht nicht grenzsetzende Kritik wie Kant, sondern er lehrt in Frage stellen; er erfüllt mit Möglichkeiten, er erweckt die die innere Haltung beseelenden Kräfte.

Erstes Kapitel: Der Mensch

Einleitung: Ungenügen am Menschen	123
Das Dasein des Menschen	126
Was der Mensch in der Welt ist. — Der Mensch als ursprünglich wandelbar (Sich zu sich selbst verhalten, die Triebe und ihre Umsetzungen).	
Der Mensch, der sich selbst hervorbringt (die Moral)	136
Nietzsches Angriff auf die Moral. — Der zweifache Zirkel. — Nietzsches Fördern (Gegen das Allgemeine für das Individuum, Unschuld des Werdens, Schaffen, der sich selbst hervorbringende Mensch). — Schaffen als Freiheit ohne Transzendenz.	
Nietzsches vorantreibendes Bild vom Menschen	161
Der höhere Mensch. — Gegen den Heroenkultus. — Der Übermensch.	

Wenn für Nietzsche alles hinfällig zu werden scheint, was gegolten hat, so ist ihm um so entschiedener zu tun um den Menschen. Ihm ist jederzeit der bewegende Antrieb sowohl sein Ungenügen am gegenwärtigen wie seine Sehnsucht und sein Wille zum eigentlichen und möglichen Menschen. Daher ist ein Grundzug Nietzscheschen Denkens die Bewegung seiner Liebe, die enttäuscht zur furchtbarsten Verneinung des menschlichen Daseins wird und dann doch wieder umschlägt zur leidenschaftlichen Bejahung des Wesens des Menschen:

Grenzenlos und immer wiederkehrend ist Nietzsches Leiden angesichts der Menschen, wie sie sind: „Was macht heute unseren Widerwillen? . . . Daß das Gewürm ‚Mensch‘ im Vordergrund ist und wimmelt . . .“ (7, 324); „da stehen sie da, unschuldig an ihrer Erbärmlichkeit. Und nun schleiche ich mich durch sie hindurch — aber der Ekel frißt mir dabei am Herzen“ (12, 274). Keiner ist ein ganzes Wesen: „immer das gleiche: Bruchstücke und Gliedmaßen und grause Zufälle — aber keine Menschen!“ (6, 205). Alles wird von ihnen zerredet, alles verraten, „ich mag schon ihren Atem nicht einatmen“ (6, 271). Der Schauer im Ekel vor dem Menschen wird symbolisch in dem furchtbaren Satz: „Es ist zu bezweifeln, ob ein Vielgereister irgendwo in der Welt häßlichere Gegenden gefunden hat als im menschlichen Gesicht“ (2, 276). Daß aber die Liebe zum Menschen der eigentliche Grund dieses Leidens am Menschen ist, kommt zum Ausdruck in der Notiz: „Wer mit vierzig Jahren nicht

Misanthrop ist, der hat die Menschen nie geliebt, pflegte Chamfort zu sagen“ (14, 229).

Auch der Heilige — im Zarathustra — liebte einstmals die Menschen, jetzt liebt er statt der Menschen Gott: „die Menschen liebe ich nicht. Der Mensch ist mir eine zu unvollkommene Sache. Liebe zum Menschen würde mich umbringen“ (6, 11). Nietzsche aber will, anders wie der Heilige, in der Welt bleiben und dem wirklichen Menschen dienen. Jene Liebe zur Gottheit zwar glaubt er als Folge des in der Tat gleichen Ungenügens am Menschen zu begreifen, das ihn selber quält; aber das für ihn Verwerfliche ist, daß die Heiligen „sich ins Jenseits flüchten wollten: statt an der Zukunft zu bauen“, „das Religiöse war ein Mißverständnis der höheren Naturen, die am häßlichen Bild des Menschen leiden“ (13, 77). Daher ist der Ekel am Menschen die große Gefahr (7, 437). Nietzsche will den Menschen nicht preisgeben. Wenn er in seiner Tiefe getroffen immer wieder die Tage erleiden muß, wo ihn „ein Gefühl heimsucht, schwärzer als die schwärzeste Melancholie — die Menschenverachtung“ (8, 263), so ist diese Verachtung selbst ein Übergang; denn „die großen Verachtenden sind die großen Verehrenden“ (6, 418).

Nietzsche widersteht daher dem eigenen Ekel: „Mein Ekel an den Menschen war zu groß geworden. Ebenso der Gegenekel an der moralischen Arroganz meines Idealismus. Ich näherte mich dem Verachteten, ich suchte in mir alles das, was ich verachtete... Ich nahm die Partei gegen alle die Ankläger der Menschheit“ (12, 213). Nun stellt er sich die Forderung: „Es soll für mich keinen Menschen geben, vor dem ich Ekel oder Haß habe“ (12, 221). Die Verachtung selber soll nur Funktion im Helfen sein: „Wer die Menschen am meisten verachtete, war er nicht eben dadurch ihr größter Wohltäter?“ (12, 274); und Nietzsche glaubt sich klar zu sein: „Ich liebe die Menschen: und am meisten dann, wenn ich diesem Triebe widerstehe“ (12, 321).

Nietzsches Sehnsucht zum eigentlichen Menschen, die Quelle seiner Verachtung, ist die ihn vorantreibende und verzehrende Macht: „Woran liegt es, daß ich immer nach Menschen dürrste, welche nicht angesichts der Natur, eines Ganges auf den befestigten Höhen von Genua klein werden? Weiß ich sie nicht zu finden?“ (11, 387). Zarathustra wundert sich, daß nicht einmal dies Leiden den Anderen eigen ist: „Ihr leidet an euch, ihr littet noch nicht am Menschen... Ihr leidet alle nicht, woran ich litt“ (6, 421). Die Klage wird wie zum Abscheu und dann wie zur Beschwörung: „Was ist das gerade mir ganz Unerträgliches?... daß ich die Eingeweide einer mißratenen Seele riechen muß! Im Grunde wird man mit allem übrigen fertig... Aber von Zeit zu Zeit gönnt mir — gesetzt daß es himmlische Gönnerinnen gibt... einen Blick, gönnt mir einen Blick auf etwas Vollkommenes, Zu-Ende-Geratenes, Glückliches, Mächtiges, Triumphierendes... Auf einen Menschen, der den Menschen rechtfertigt, auf einen komplementären und erlösenden Glücksfall des Menschen, um deswillen man den Glauben an den Menschen festhalten darf!“ (7, 325).

Trotzdem ist die zuletzt gewollte Stellung Nietzsches die Bejahung des Menschen, wie er ist mit seinen Möglichkeiten. Die frühere: „ich habe die Menschen durchsucht und mein Ideal nicht unter ihnen gefunden“ (11, 379) wurde überwunden: Nietzsche geht am Ende das Wünschen wider seine Natur; bewunderungswürdig erscheint ihm der Mensch und verehrungswürdig. Er verachtet „den wünschbaren Menschen — überhaupt alle Ideale des Menschen“. „Was den Menschen rechtfertigt, ist seine Realität“. Viel mehr wert ist der wirkliche Mensch, verglichen mit irgendeinem bloß gewünschten, erträumten Menschen, mit irgendeinem idealen Menschen (8, 139 ff.). Alle Wünschbarkeiten in Hinsicht auf den Menschen waren „absurde Ausschweifungen“ (15, 421 ff.). Doch diese Bejahung bedeutet nicht Zufriedenheit und Stillstehen: „der wohlgeratene Mensch freut sich an der Tatsache ‚Mensch‘ und am Wege des Menschen: aber — er geht weiter!“ (12, 24).

Daß alles, was für uns wirklich, was liebenswert und verehrungswürdig oder was verächtlich ist, letztthin allein in Gestalt des Menschen und nur in der Weise, wie Menschen das Sein erfahren, zugänglich ist, führt Nietzsche zu der Grundfrage, was der Mensch sei. Diese Frage aber trifft nicht auf einen klar begrenzten und daher bestimmten Gegenstand, sondern auf das Umgreifende, das wir sind. Antworte ich auf die Frage, so erfasse ich sogleich ein Bestimmtes, sei es ein empirisch zu beobachtendes Dasein des Menschen, d. h. seine Subjektivität, die ich mir zum Objekt mache, sei es das vom Menschen Geglaubte (Vernunft, Moral, Gott), d. h. seine für ihn gültige Objektivität, die ich mir wiederum zum Objekt mache, und darin als eine Meinung des Menschen relativiere, sei es ein Ideal des Menschen, das in bestimmter Gestalt stets wirklichkeitswidrig und unwahrscheinlich ist.

Wenn ich so in psychologischer und in sinninterpretierender Weise den Menschen erforsche, stehe ich ihm aber doch niemals gegenüber wie einem Dinge in der Welt, das ich betrachte als ein Anderes, sondern ich bin, was ich erforsche, der Wirklichkeit oder der Möglichkeit nach selbst. Daher ist im Wissen vom Dasein des Menschen von seiner Stellung in der Welt, von seiner grenzenlosen Wandelbarkeit etwas, das bewußt oder unbewußt bezogen ist auf Möglichkeiten meines Verhaltens. Das wissende Denken wird alsbald ein an meine Freiheit appellierendes Denken. Die Frage, was der Mensch sei, ist bezogen auf die Frage, als was und wozu er sich selber hervorbringen könne und wolle. Daher hat der Mensch zwei grundverschiedene Haltungen zu sich: er kann sich betrachten und erforschen als ein Dasein, das nun einmal so ist und nach bestimmbar Regeln Veränderungen erleidet, und er kann an sich Maßstäbe legen und Forderungen stellen, mit deren echter Anerkennung er sich selbst erst noch zum Werden bringt. Doch er kann im Grunde das eine nicht ohne das andere tun. In der endgültigen Trennung werden die Haltungen lahm oder leer. In ihrer Verwirklichung aber ist eine methodische Trennung vorübergehend unabweichlich. Dann nennt man die das Dasein des Menschen betrachtende Weise Anthropologie und Psychologie, die von seinem Wesen fordernde Weise Philosophie. Psychologie untersucht, stellt fest, sagt voraus. Philosophie appelliert, entwirft Möglichkeiten, öffnet den Raum der Entscheidung. Aber in aller Psychologie des Menschen ist

schon heimlich das Interesse der Möglichkeiten und der Appell an das Selbstwerden gegenwärtig. Und in aller Philosophie bleibt Psychologie ein Mittel des Ausdrucks, eine Voraussetzung, ohne die das appellierende Denken leiblos würde.

In der Darstellung ist nach Möglichkeit zu trennen, was im Ganzen untrennbar zusammengehört: Nietzsche ergreift erstens in objektivierender Betrachtung das Dasein des Menschen, wie es sich zeigt vor dem Weltall und in der beständigen psychologischen Wandlung. Zweitens ergreift er die Freiheit des Menschen als die Weise, wie er sich selbst hervorbringt. Drittens ergreift er statt der Wirklichkeit des Menschen in dem Symbol des Übermenschen einen unbestimmten Glaubensinhalt dessen, was der sich selbst überwindende Mensch in der Welt werden soll. — Erst in dieser ganzen durchweg auflösenden und in Widersprüchen sich bewegenden Entfaltung seines Denkens zeigt sich die Weite des Nietzscheschen Wissens vom Menschen.

Das Dasein des Menschen

Wo der Mensch sich in seinem Ursprung ergreift, ist er mehr als bloßes Dasein: er ist das Wesen, das sich wandelt und sich hervorbringt durch sich selbst; aber er bleibt auch jederzeit und bis in alle Ausläufer seines Wesens Dasein.

Sofern Nietzsche das Dasein betrachtet — aber immer schon den Sinn des Philosophierens auch gegenwärtig hat —, versucht er erstens vergleichend festzustellen, was eigentlich die Stellung des Menschen in der Welt sei, zweitens den Menschen in seiner psychologischen Wandelbarkeit zu erforschen.

Was der Mensch in der Welt ist. — Nietzsche blickt auf die Welt, fragend, was der Mensch in ihr bedeute.

Die uralte Empfindung der vor dem Weltall verschwindenden Geringfügigkeit des Menschen spricht Nietzsche aus, wenn ihm schon für das Organische gilt, „daß der Tropfen Leben in der Welt für den gesamten Charakter des ungeheuren Ozeans von Werden und Vergehen ohne Bedeutung ist“ (3, 200); „Das Leben auf der Erde ist ein Augenblick, ein Zwischenfall, eine Ausnahme ohne Folge“, der Mensch gar „eine kleine überspannte Tierart, die ihre Zeit hat“ (15, 364).

Diese Nichtigkeit des Menschen im All gegen seine Anmaßung drastisch fühlbar zu machen, spielt Nietzsche mit dem Gedanken: „Hat Gott die Welt erschaffen, so schuf er den Menschen zum Affen Gottes, als fortwährenden Anlaß zur Erheiterung in seinen allzulangen Ewigkeiten“ (3, 199 ff.). In Kontrast zu dieser Rolle steht aber das wunderliche menschliche Selbstbewußtsein: „Was ist die Eitelkeit des eitelsten Menschen gegen die Eitelkeit, welche der Bescheidenste besitzt, in Hinsicht darauf, daß er sich in der Natur und Welt als ‚Mensch‘ fühlt!“ (3, 357).

Solche Betrachtung führt Nietzsche angesichts des unermesslichen Weltalls zu einem paradoxen Gedankenversuch: Die anorganische Natur ist das eigentliche Sein, ihr grenzenloses Werden ohne Täuschung; daher wird, mit dieser Natur in eins zu fließen, zur Vollendung des Menschen: „Vom Leben erlöst zu sein und wieder tote Natur zu werden, kann als Fest empfunden werden“ (12, 229): „Wir werden ganz wahr ... Der Tod ist umzudeuten! Wir versöhnen uns so mit dem Wirklichen, das heißt mit der toten Welt!“ (12, 229).

In der lebendigen Welt ist der Mensch dem Tier zu vergleichen. Zwar ist es, als ob „wir samt aller Natur uns zum Menschen hindrängen, als zu einem Etwas, das hoch über uns steht“. Aber schaudernd müssen wir sehen: „da laufen die verfeinerten Raubtiere und wir mitten unter ihnen ... ihr Staatengründen, ihr Kriegführen ... ihr gegenseitiges Überlisten und Niedertreten, ihr Geschrei in Not, ihr Lustgeheul im Siege — alles ist Fortsetzung der Tierheit“ (1, 435 bis 436). So entstehen die vielen Wendungen, in denen Nietzsche den Menschen ein Tier nennt: „Der Mensch ist das beste Raubtier“ (6, 307) und wenn „diese wahnsinnige traurige Bestie Mensch ... nur ein wenig verhindert wird, Bestie der Tat zu sein, bricht sofort die Bestialität der Idee heraus“ (7, 391). „Der Mensch ist das grausamste Tier“ (6, 318), er ist ferner „das mutigste Tier“ (6, 230), und, wenn er denkt, ein urteilendes Tier“ (14, 21).

Aber in der Tat ist der Mensch nicht Tier. Daß er sich selbst von ihm unterscheidet, bringt ihn erst in das Erschrecken, wie ein Tier zu sein oder sein zu können. Entscheidend ist der Ursprung dieses Erschreckens, die Frage nach dem Unterschied von Mensch und Tier. Daß der Mensch im Kampf mit allen Tieren den Sieg errang, gibt ihm schon eine einzige Sonderstellung. Die nur im Sprung zu fassende Wesensverschiedenheit aber liegt erstens in seinem sich

unterscheidenden Selbstbewußtsein, wie immer es sein mag. Der Mensch weiß sich nach Nietzsche vom Tier verschieden z. B. durch Gedächtnis (1, 283 ff.); irrtümlich nach Nietzsche glaubt er sich vom Tier unterschieden durch Freiheit (3, 198). Er hat, sich seiner selbst bewußt werdend, zum Tier eine sich widersprechende Haltung: er kann es beneiden um das, was wie das Glück des Tieres aussieht (1, 283 ff.), oder er sieht den Fluch des Tierlebens („kein schwereres Los ist zu ersinnen als das des Raubtiers“ (1, 434 ff.).

Der Wesensunterschied wird von Nietzsche zweitens ausgesprochen in einer Betrachtung, die den Menschen als den Ursprung noch unbestimmter Möglichkeiten sieht: Im Gegensatz zu den Tieren, deren jedes einem festen Typus gehorcht, ist der Mensch „das noch nicht festgestellte Tier“. Das heißt, daß der Mensch zwar nicht mehr nur Tier, aber selbst noch nichts Entschiedenenes ist. Die Unbestimmtheit seiner grenzenlosen Möglichkeiten bringt ihn in eine bedrohliche Ordnungslosigkeit. Dies hat zur Folge, daß der Mensch wie eine Krankheit des Daseins aussieht: „Das, was im Kampf mit den Tieren dem Menschen seinen Sieg errang, hat zugleich die gefährliche krankhafte Entwicklung mit sich gebracht“ (13, 276). Daher heißt es: „Es ist etwas Fundamental-Verfehltes im Menschen“ (14, 204). Das Gleichnis, er sei eine Krankheit, kehrt oft wieder: „Die Erde hat eine Haut; und diese Haut hat Krankheiten. Eine dieser Krankheiten heißt Mensch“ (6, 192). Aber in dieser Deutung des Menschen als des nicht festgestellten Tiers liegt bei Nietzsche ein doppelter Sinn. Erstens ist dies so aufgefaßte Menschgewordensein, seine Krankheit, ein Grundfehler; zweitens ist diese gerade sein eigentlicher Wert:

Die „Krankheit“ zeigt sich darin, daß des Menschen Entwicklung auf radikale Irrtümer gegründet ist; nur durch Illusion und Wahn ist er zum „Menschen“ geworden: „Die Bestie in uns will belogen werden; ... Ohne die Irrtümer, welche in den Annahmen der Moral liegen, wäre der Mensch Tier geblieben“ (2, 65). Die Irrtümer, ohne die niemals ein Menschentum entstanden wäre, fassen sich zusammen in der „Grundempfindung, daß der Mensch der Freie in der Welt der Unfreiheit sei, der ewige Wundertäter ... das Übertier, der Fast-Gott, der Sinn der Schöpfung, der Nichthinwegzudenkende, das Lösungswort des kosmischen Rätsels ...“ (3, 199): So ist der Mensch „ein vielfach verlogenes, künstliches und undurchsichtiges Tier“ (7, 269).

Der Ausdruck der Erkrankung am Menschen „im Gegensatz zum Tiere, wo alle vorhandenen Instinkte ganz bestimmten Aufgaben genügen“ ist daher, daß in ihm, dem „Nichtfestgestellten“, zu vielfacher Möglichkeit Fähigen, alles „wimmelt von widersprechenden Schätzungen und folglich von widersprechenden Antrieben“ (15, 335).

Was den Menschen krank macht, das macht jedoch zugleich gerade seinen Wert aus. Die Krankheit selbst wird der Träger eines Werts. Zum Beispiel bei der spezifischen Krankheit des Menschseins, die für Nietzsche der Priestertypus darstellt, den er so radikal verwirft, fügt er doch hinzu, daß erst auf dem Boden dieser wesentlich gefährlichen priesterlichen Daseinsform des Menschen „der Mensch überhaupt ein interessantes Tier geworden ist, daß erst hier die menschliche Seele in einem höheren Sinne Tiefe bekommen hat und böse geworden ist — und das sind ja die beiden Grundformen der bisherigen Überlegenheit des Menschen über sonstiges Getier!“ (7, 311). Und vor allem ist der Grund des Krankseins die Größe des Menschen. Denn woher kommt es, daß der Mensch kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgendein Tier ist? „Sicherlich hat er mehr gewagt, geneuert, getrotzt, das Schicksal herausgefordert als alle übrigen Tiere zusammen genommen: er, der große Experimentator mit sich, der Unbefriedigte, Ungesättigte, der um die letzte Herrschaft mit Tier, Natur und Göttern ringt, — er, der immer noch Unbezwungene, der ewig Zukünftige“ (7, 431).

Wenn daher auch einmal von ihm gesagt werden kann, daß „der Mensch kein Fortschritt gegen das Tier ist“ (15, 205), so ist doch Nietzsches eigentliche Sorge im Blick auf den Menschen, der nicht eigentlich Mensch ist, gerade die, daß er wieder wie ein Tier wird (d. h. einem bestimmten, festgestellten Typus des Daseins gehorcht), daß die „Verkleinerung des Typus Mensch — seine Vermittelmäßigung —“ geschieht, daß er sich in seiner Zivilisation zu erheben wähnt, aber in Wahrheit sinkt, daß „durch Ausbildung aller der Tugenden, vermöge deren eine Herde gedeiht, eben nur das Herdentier im Menschen“ entwickelt und vielleicht das Tier „Mensch“ damit festgestellt wird (14, 66 ff.).

Was Nietzsche mit solchen Charakteristiken des Menschen meint, ist nicht immer eindeutig. Im Gewande objektivierenden Sprechens von einem Dasein, das der Mensch im Unterschied von den Tieren sei, trifft er gerade auf die Daseinsgrenze, die der Mensch als

Mensch gegenüber allem Dasein ist. Was am Menschen in Unbestimmtheit, Unwahrheit, Krankheit wie Verlorenheit aussehen kann, ist gerade die Möglichkeit eigenen Ursprungs, die der objektivierenden Betrachtung, wenn sie als solche fixiert würde, entgeht. Auf diesen Ursprung aber ist Nietzsches Philosophieren gerichtet, das sich des Wissens und Psychologisierens nur als eines Mittels bedient.

Der Mensch als ursprünglich wandelbar. — Daß der Mensch „das noch nicht festgestellte Tier“ ist, bedeutet seine fast grenzenlos mögliche Wandelbarkeit. Diese hat zwar zum ersten Antrieb ihn selbst als Ursprung, der sich ins Dasein hervorbringen will. Aber als Dasein psychologisch sichtbar ist dieser Ursprung und das aus ihm hervorgehende Menschsein erst in bestimmten faktischen Meinungen, Schätzungen, Zielsetzungen und in der Regelmäßigkeit der daraus sich herleitenden seelischen Geschehnisse und Umsetzungen. Diese stehen durchweg in entgegengesetzten Möglichkeiten. Die Nichtfestgestelltheit erlaubt das Sichverstecken des einen Antriebs hinter dem andern und die Umdrehung ins jeweils Gegenteilige. Hier entfaltet sich die großartige Psychologie Nietzsches, diese e n t h ü l l e n d e Psychologie, in deren Handhabung er der Meister war, von dem neben Kierkegaard alle spätere Psychologie dieser Art abhängig ist (und oft Verflachung, banale Wiederholung, praktische Nutzbarmachung wird in der Loslösung von dem Gesamtdenken, in dem sie bei Nietzsche steht). Eine Übersicht der Grundlinien dieser Psychologie muß den Reichtum Nietzsches auf die entscheidenden Begriffe zurückführen:

Das Schema, in dem dieses psychologische Verstehen geschieht, ist erstens das Grundverhältnis, daß der Mensch zu sich selbst sich stellt, indem er sich sieht, sich bewertet, sich über sich täuscht, sich selbst gestaltet; zweitens das Wirken der Triebe und die Weise ihrer Umsetzungen.

1. **Sich zu sich selbst verhalten:** Es ist fast unmöglich, sich selbst zu sehen; es scheint unausweichlich, daß wir, was außer uns ist, besser sehen als das, was wir sind und was in uns vorgeht. Nietzsche nennt es den „uralten Wahn“, daß man wisse, was man eigentlich wolle, und wisse, was man getan habe (4, 116 ff.). Auch den anderen Menschen vermögen wir nur schlecht zu sehen: „Man steht sich selber immer einige Schritte zu nah; und dem Nächsten immer einige Schritte zu fern. So kommt es, daß man ihn zu sehr in Bausch und Bogen beurteilt und sich selber zu sehr nach einzelnen gelegentlichen unbeträchtlichen Zügen und Vorkommnissen“ (3, 187). Wie wir uns sehen, daß erwächst nur zu geringem Teil aus der Wirklichkeit unseres Seins und Verhaltens. Es wird uns vielmehr vom Anderen suggeriert. Uns geben dafür „Dichter und Künstler erst die Schemata“ (5, 107 ff.).

Ohne uns zu kennen, vollziehen wir doch ständig **Selbstbewertungen**. Diese geschehen erstens zwischen den Polen des An-sich-Glaubens und des Sich-Mißtrauens. Aber nur „wenige haben den Glauben an sich“; von diesen ist er den Einen als „eine nützliche Blindheit“ eigen, „die Anderen müssen ihn sich erst

erwerben: alles was sie Tüchtiges tun, ist ihnen zunächst ein Argument gegen den Skeptiker, der in ihnen haust. Es sind die großen Selbst-Ungenügsamen“ (5, 216); d. h. sie suchen sich den Glauben an sich immer noch zu rechtfertigen, weil sie unter hohen Maßstäben leben. Das alles aber ist das Seltene. Das allgemein Verbreitete ist vielmehr „das innerliche Mißtrauen“; dieses ist der Grund „im Herzen aller abhängigen Menschen und Herdentiere“. Es kann nur überwunden werden durch Bejahungen, die von außen kommen, so „durch den Sonnenschein des guten Namens und derlei Bestätigungen“ (7, 148). Über dieses Mißtrauen an sich selber bei den meisten Menschen darf nicht täuschen, daß es mitunter gar nicht unsicher und scheu dahergeht, sondern wie in gesteigertem Selbstbewußtsein: „es hat sich berauscht, um nicht zu zittern“ (3, 46).

Die Selbstbewertung vollzieht sich zweitens zwischen den Polen von Achtung vor sich und Selbstverachtung. Der Selbstverächter schämt sich im Grunde seines Daseins; vergiftet durch sich selbst gerät er in einen habituellen Zustand der Feindseligkeit (5, 308 ff.): wer „mit sich unzufrieden ist, ist fortwährend bereit, sich dafür zu rächen: wir Anderen werden seine Opfer sein“. Daher ist für das Zusammenleben aller „Eins not: daß der Mensch seine Zufriedenheit mit sich erreiche“ (5, 220). Eine gewisse Selbstachtung ist jedoch in Resten immer da: „Wer sich selbst verachtet, achtet sich doch immer noch dabei als Verächter“ (7, 95). Die eigentliche Selbstachtung aber ist der Grundzug des vornehmen Menschen (7, 266 ff.). Wie die Selbstachtung im Unterschied von diesem im Sein verwurzelten Bewußtsein des Vornehmen bei der Mehrzahl ist, richtet sie sich nicht auf das eigene Gesamtdasein, sondern auf die eigene Möglichkeit: „ein jeder hat seinen guten Tag, wo er sein höheres Selbst findet“; die Menschen verkehren verschieden mit diesem höheren Selbst: manche „werden ihre eigenen Schauspieler“ ... „manche fürchten ihr höheres Selbst, weil es anspruchsvoll redet“ (2, 400). Wird schließlich aus der Selbstachtung in Verkehrung ihres Sinnes die Selbstbewunderung, so ist das Selbstsein verloren: „Es ist am reichsten Menschen nichts mehr, wenn er sich bewundert ... Schaut er zu sich hinauf, so ist er sein Diener und Anbeter geworden und darf nichts mehr tun als gehorchen, das heißt, sich selber nachmachen“ (11, 297).

Die Unmöglichkeit, sich selbst sehen zu können, in Verbindung mit den Antrieben zur Selbstbewertung, die über uns ein Wissen haben möchten, lassen uns ständig in Selbsttäuschungen über uns leben. Selbsttäuschungen verschleiern die eigene Wirklichkeit auf vielfache Weise: — 1. Die Sprache bestimmt das Schema, unter dem wir uns erblicken. Da die Worte meistens Namen für extreme Zustände sind und, wo die Worte aufhören, für uns meist auch das Reich des Daseins aufhört, so sind wir alle nicht das, als was wir nach den Zuständen erscheinen, für die allein wir Bewußtsein und Worte haben (4, 115 ff.). — 2. Wir suchen unbewußt die Grundsätze, welche unserem Temperament angemessen sind: „Unser Denken und Urteilen soll nachträglich zur Ursache unseres Wesens gemacht werden“ (2, 392). Wie interpretieren uns intellektualistisch. — 3. Vom Erfolg her wird umgefälscht: „Der Erfolg gibt oft einer Tat den vollen Glanz des guten Gewissens, ein Mißerfolg legt den Schatten von Gewissensbissen über die achtungswürdigste Handlung“. Vorher sind „die Motive und Absichten selten deutlich und einfach genug, und mitunter scheint selbst das Gedächtnis durch den Erfolg der Tat getrübt“ (2, 83). — 4. Das Bild unserer Vergangenheit soll uns angenehm sein: „Man vergift manches aus seiner Vergangenheit und schlägt es sich absichtlich aus dem Sinn ... Wir arbeiten fortwährend an diesem Selbstbetrug“ (3, 33). — 5. Wie Andere über uns denken, das steckt uns an: „Das, was wir von uns selber wissen, ist für das Glück unseres Lebens nicht entscheidend ... Eines

Tages stürzt das, was Andere von uns wissen (oder zu wissen meinen) über uns her — und jetzt erkennen wir, daß es das Mächtigere ist“ (5, 87).

Die Folge der Selbsttäuschungen ist, daß das Selbst, für das wir bewußt leben, durchweg nicht unser wirkliches Selbst ist: die allermeisten leben ihr Leben lang „nur für das Phantom von ego ... in Folge dessen leben sie alle zusammen in einem Nebel von unpersönlichen Meinungen und willkürlichen, gleichsam dichterischen Wertschätzungen ... Dieser Nebel von Meinungen lebt fast unabhängig von den Menschen, die er einhüllt; in ihm liegt die ungeheure Wirkung allgemeiner Urteile über ‚den Menschen“ (4, 99).

Der Mensch, obgleich er sich selbst nicht sieht und in Selbsttäuschungen über sich befangen ist, vermag doch, unablässig in Wertschätzungen in bezug auf sich lebend, sich selbst zu gestalten. Sich selbst zu gestalten scheint die höchste Möglichkeit des Menschen: „Im Menschen ist Geschöpf und Schöpfer vereint“ (7, 181). Der erste Schritt ist Selbstbeherrschung, und zwar die alltägliche: „Durch den Mangel an kleiner Selbstbeherrschung bröckelt die Fähigkeit zur großen ab. Jeder Tag ist schlecht benutzt und eine Gefahr für den nächsten, an dem man nicht wenigstens einmal sich etwas im kleinen versagt hat“ (3, 357 ff.). Die Heftigkeit will stets die Selbstbeherrschung überrennen; Nietzsche entwickelt die Methoden, wie diese Heftigkeit zu bekämpfen ist (4, 103—106). Wissen über das Geschehene und Plan in allem Tun sind unentbehrlich, wenn die Selbstbeherrschung durchgeführt werden soll. Im Gleichnis „du mußt nicht nur mit dem Munde, sondern auch mit dem Kopfe essen, damit dich nicht die Naschhaftigkeit des Mundes zu Grunde richte“ (3, 142). — Damit die Selbstbeherrschung nicht in die Gefahr bringe, sich keinem freien Flügelschlage mehr anvertrauen zu können, stets in abwehrender Gebärde, bewaffnet gegen sich selber dastehen zu müssen, gilt es, das Freilassen in die Selbstbeherrschung mit aufzunehmen: „Denn man muß sich auf Zeiten verlieren können, wenn man den Dingen, die wir nicht selber sind, etwas ablernen will“ (5, 234 ff.). Die zur Selbstvergewaltigung gewordene Selbstbeherrschung ist ruinös und ein Ausdruck der Grausamkeit, des Willens zur Macht, welcher sich selber leiden macht aus Lust am Leiden-machen (7, 384). Dagegen waren die Griechen klug in der mäßigen Einordnung: Sie „nahmen das Allzumenschliche als unvermeidlich und zogen vor, statt es zu beschimpfen, ihm eine Art Recht zweiten Ranges durch Einordnung in die Bräuche der Gesellschaft und des Kultus zu geben. Man gönnte dem Bösen und Bedenklichen eine mäßige Entladung und strebte nicht nach seiner völligen Vernichtung ... Es genügt ihnen, daß das Böse sich mäßige und nicht alles totschiage oder innerlich giftig mache“ (3, 116 ff.).

2. Triebe und ihre Umsetzungen: Der Mensch kennt kaum die Triebe, von denen er ständig bewegt ist. Nur für die gröberen hat er Namen. Ihre Zahl und Stärke, ihre Ebbe und Flut, ihr Spiel und Widerspiel und vor allem die Gesetze ihrer Ernährung bleiben ihm unbekannt. So kommt es, daß diese Ernährung ein Werk des Zufalls ist: die täglichen Erlebnisse werfen bald diesem bald jenem Triebe eine Beute zu. Unsere Erfahrungen sind mit blinder Hand ausgestreute Nahrungsmittel: jeder Trieb sieht jedes Vorkommnis des Tages darauf an, wie er es zu seinem Zwecke brauchen kann; der Trieb in seinem Durste betastet gleichsam jeden Zustand, in den der Mensch gerät (4, 120 ff.).

Die Triebe wirken sich, wenn es möglich ist, widerstandslos aus. Jedoch zumeist sind sie durch die wirkliche Situation an ihrer Befriedigung gehindert; die Situationen veranlassen oder zwingen den Menschen, daß er die eigenen Triebe hemmt oder unterdrückt. Aber unbefriedigte Triebe finden Auswege.

Die Unterdrückung der Triebe verwandelt Zustand und Wesen des Menschen: „Alle Instinkte, welche sich nicht nach außen entladen, wenden sich nach

innen — damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine ‚Seele‘ nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maße auseinander und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach außen g e h e m m t worden ist“ (7, 380).

Weil die Hemmung Ursprung sowohl der Steigerung der Seele und der Schöpfungen des Geistes als auch der Verkehrungen und Verfälschungen ist, muß ihre Charakteristik einmal bejahend und fordernd, ein andermal verneinend und entschleiernd wirken:

Dem Trieb zum Glauben an Gott, dem gottbildenden Instinkt, dem Bedürfnis nach diesem Wächter und Freund entsagen, ist für Nietzsche Beispiel der positiven Wirkung einer Triebhemmung: „Es gibt einen See, der es sich eines Tages versagte, abzufließen, und einen Damm dort aufwarf, wo er bisher abfloß: seitdem steigt dieser See immer höher . . . vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt“ (5, 217). Ein Beispiel für die negative Wirkung ist: „Einen Rachedanken haben und ausführen, heißt einen heftigen Fieberanfall bekommen, der aber vorübergeht: einen Rachedanken aber haben, ohne Kraft und Mut ihn auszuführen, heißt . . . eine Vergiftung an Leib und Seele mit sich herumtragen“ (2, 80). Was Grund der Entwicklung der menschlichen Seele ist — die Hemmung —, ist zugleich Grund der Täuschungen, Entartungen, Erkrankungen, Vergiftungen der Seele vermöge der Umsetzungen durch gehemmte Triebe. In diesen psychologischen Beobachtungen überwiegt durchweg die negative Seite. Nietzsche entlarvt vor allem die Verkleidungen des Machtgefühls, so auch des Ressentiments der Ohnmächtigen, die Idealen huldigen, um sich indirekt durch diese eine Überlegenheit zu verschaffen. Ihrem allgemeinen psychologischen Typus nach unterscheidet Nietzsche unter den Umsetzungen besonders folgende:

a. Die Befriedigung an Unwirklichem: Nur der Hunger gibt sich nicht mit geträumter Speise zufrieden; aber die meisten Triebe tun dies. Nicht nur unsere Träume haben den Sinn, „bis zu einem gewissen Grade jenes zufällige Ausbleiben der Nahrung während des Tages zu kompensieren“, auch das wache Leben hat — obgleich nicht dieselbe Freiheit der Interpretation wie das träumende — doch die Fähigkeit der Sinnggebung: „je nachdem dieser oder jener Trieb in uns gerade auf der Höhe ist, wird dies Ereignis für uns dies oder das bedeuten“, — und je nach der Art Mensch, die wir sind, ist es ein ganz verschiedenes Ereignis. Unsere Erlebnisse sind „viel mehr das, was wir hineinlegen, als das, was darin liegt“, Erleben ist ein Erdichten (4, 121—124). Je nach der Art der „geträumten Speisen“ entfaltet sich eine mannigfaltige Welt von Symbolen: was die Dinge und was die Vorstellungen symbolisch für das Erleben sind, wird zu ihrer täuschenden Wirklichkeit.

b. Die Entladungen der Spannungen auf ungemäßem Wege: Fehlt den Trieben nicht nur ihr natürliches Objekt, sondern ist der Mensch in Schwäche und Ohnmacht unfähig, die ihm erwünschte Wirklichkeit zu gewinnen und selber zu sein, was er möchte, so entsteht eine Spannung in seiner Seele, welche vergiftet. Sie sucht Entladung in einer greifbaren Wirklichkeit, die Ersatz sein muß, sei es nur in empörtem Schelten, sei es in zerstörenden Handlungen: „Auch die Seele muß ihre bestimmten Cloaken haben, wohin sie ihren Unrat abfließen läßt: dazu dienen Personen, Verhältnisse, Stände oder das Vaterland oder die Welt oder endlich — der liebe Gott“ (3, 228). Noch harmlos ist dieser Abfluß in der endlosen Médisance: „Die bösen Reden Anderer über uns gelten oft nicht eigentlich uns, sondern sind die Äußerungen eines Ärgers, einer Verstimmung aus ganz anderen Gründen“ (2, 378). Bald aber kann die Entladung aktiver werden: „Der Mensch, dem etwas mißlingt, führt dies Mißlingen lieber auf den bösen Willen eines Anderen

als auf den Zufall zurück ... denn an Personen kann man sich rächen, die Unbilden des Zufalls muß man hinunterwürgen“ (2, 291). Wie sich diese psychologische Umsetzung und ihre Entladungsnotwendigkeit des ganzen Menschen bemächtigen kann, glaubt Nietzsche am paulinischen Christentum zu verstehen: „Schon Paulus meinte, ein Opfer sei nötig, damit die tiefe Verstimmung Gottes über die Sünde aufgehoben werde; und seitdem haben die Christen nicht aufgehört, ihr Mißbehagen über sich selber an einem Opfer auszulassen, — sei dies nun die Welt oder die Geschichte oder die Vernunft oder die Freude oder die friedliche Ruhe anderer Menschen — irgend etwas Gutes muß für ihre Sünden sterben“ (4, 89).

Nietzsche wendet diese Psychologie der Entladung in Ersatzhandlungen an Ersatzwirklichkeiten auch an zum Verständnis mancher Verbrecher: der Verbrecher begreift selbst seine Absicht und seine Handlung nicht, oder begreift sie im Mißverständnis falsch (6, 52—54).

Als eine sehr wesentliche, heilsame und ungefährliche Art der Entladung erfaßt Nietzsches Psychologie schließlich das einfache Sichaussprechen. Das Volk hat Grund, den Priestern dankbar zu sein, „vor denen es ungestraft sein Herz ausschütten, an die es seine Heimlichkeiten, seine Sorgen und Schlimmeres loswerden kann (— denn der Mensch, der sich mitteilt, wird sich selber los; und wer ‚bekannt‘ hat, vergißt). Hier gebietet eine große Notdurft“. Doch diese Erleichterung im Beichten ist nicht eindeutig. Manche Temperamente kommen gerade umgekehrt erst durch Aussprache zu ihrer vollen Bitterkeit (3, 35).

c. S u b l i m i e r u n g nennt Nietzsche die Umsetzung größerer Triebe in verfeinerte. „Wenn ein Trieb intellektueller wird, so bekommt er einen neuen Namen, einen neuen Reiz und neue Schätzung. Er wird dem Triebe auf der älteren Stufe oft entgegengestellt, wie als ein Widerspruch“ (12, 149). Es gibt für Nietzsche z. B. „streng gefaßt, weder ein unegoistisches Handeln, noch ein völlig interesseloses Anschauen, es sind beides nur Sublimierungen, bei denen das Grundelement verflüchtigt erscheint und nur noch für die feinste Beobachtung sich als vorhanden erweist“ (2, 17). So spricht Nietzsche vom „Menschen der sublimierten Geschlechtlichkeit“ (3, 52). Denn der Geschlechtstrieb ist „großer Verfeinerung durch den Intellekt fähig (Menschenliebe, Anbetung von Maria und Heiligen, ... Plato meint, die Liebe zur Erkenntnis und Philosophie sei ein sublimierter Geschlechtstrieb). Daneben bleibt seine alte, direkte Wirkung stehen“ (12, 149). „Grad und Art der Geschlechtlichkeit eines Menschen reicht bis in die letzten Gipfel seines Geistes hinauf“ (7, 95). Auch beim Eintritt des ästhetischen Zustandes ist die Sinnlichkeit nicht aufgehoben, sondern nur transfiguriert (7, 419).

Die Sublimierung erfolgt nur durch H e m m u n g. Während „eingelegter Zwangs- und Fastenzeiten“ lernt der Trieb „sich ducken und niederwerfen, aber auch sich reinigen und schärfen ... Hiermit ist auch ein Wink zur Erklärung jenes Paradoxon gegeben, warum gerade in der christlichen Periode Europas ... der Geschlechtstrieb sich bis zur Liebe (amour-passion) sublimiert hat“ (7, 119).

Zumeist faßt Nietzsche die Sublimierung nur als Verwandlung des Triebes ohne ausdrückliche Anerkennung eines neuen eigenen Ursprungs des Geistigen. Jedoch wird dieser Ursprung wieder stillschweigend vorausgesetzt, wenn es heißt: „Der Mensch, der seine Leidenschaft überwunden hat, ist in den Besitz des fruchtbaren Erdreiches getreten ... Auf dem Boden der bezwungenen Leidenschaften den Samen der guten geistigen Werke säen, ist dann die dringende nächste Aufgabe. Die Überwindung ist nur ein Mittel, nicht ein Ziel; wenn sie nicht so angesehen wird, so wächst schnell allerlei Unkraut und Teufelszeug auf dem leer gewordenen fetten Boden auf, und bald geht es auf ihm voller und toller zu als je vorher“ (3, 231).

d. Vergessen ist nicht nur ein automatisches Geschehen des Gedächtnisses, sondern eine Bedingung des Lebens für das Gelingen seelischer Verarbeitung der Erfahrungen: „Vergeßlichkeit ist keine bloße vis inertiae ... sie ist vielmehr ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen, dem es zuzuschreiben ist, daß, was nur von uns erlebt, erfahren, in uns hineingenommen wird, uns im Zustand der Verdauung (man dürfte ihn „Einverseelung“ nennen) ebensowenig ins Bewußtsein tritt als die leibliche Ernährung (die Einverleibung) ... Der Mensch, in dem dieser Hemmungsapparat beschädigt wird, wird mit nichts fertig“ (7, 343 ff.). Ferner ist das Gedächtnis bewirkt durch solche Triebe, die behalten wollen: „das Gedächtnis merkt nur Tatsachen der Triebe: es lernt nur, was in einen Gegenstand eines Triebes verwandelt ist! Unser Wissen ist die abgeschwächteste Form unseres Trieblebens; deshalb gegen die starken Triebe so ohnmächtig“ (11, 281). Und umgekehrt vermögen Triebe in ihrer Umsetzung das Gedächtnis zu verhindern und zu fälschen: „Das habe ich getan“, sagt mein Gedächtnis. „Das kann ich nicht getan haben“ — sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich — gibt das Gedächtnis nach“ (7, 94).

Wie bei diesen Umsetzungen kausale Mechanismen (Assoziation [2, 30], Gewohnheit [3, 214; 107; 253; 12, 148], Ermüdung [3, 331; 356; 5, 238]) psychologisch eine Rolle spielen, wird von Nietzsche beobachtet; er benutzt unwillkürlich die meisten möglichen theoretischen Vorstellungen außerbewußter Mechanismen, ohne sie methodisch zu entwickeln. —

Die Triebe werden bei der auf sie ausgeübten Hemmung nicht nur umgesetzt. Möglich ist außerdem sowohl ihre Bändigung wie ihr Erlöschen. Auf das Große gesehen, offenbart sich Nietzsche „die Kultur eines Volkes in der einheitlichen Bändigung der Triebe dieses Volkes“ (10, 124). Jedes Menschen Stärke ist das natürliche Zusammenhalten der Triebe — ohne Verkehungen — zu einem Ziel. Die Möglichkeit ferner, wie Triebe ohne Rest zum Verschwinden gebracht werden können, sieht Nietzsche, wenn er zeigt, wie durch Unterdrückung ihrer Sprache und Gebärden schließlich die Leidenschaften selbst geschwächt werden (5, 82), oder wenn er die Aufgabe stellt, die Bedürfnisse, welche die Religion befriedigt hat, und nun die Philosophie befriedigen soll, zu schwächen und auszurotten (2, 45).

Die Arten der Triebe werden bei Nietzsche auf vielfache Weise geschieden: ob sie aus dem Überschuss an Kraft oder aus der Leere kommen, ob sie jederzeit ansprechbar oder periodisch sind, ob sich gleichbleibende Bedürfnisse nur wiederholend befriedigen, oder ob es sich entwickelnde sind, die nie völlig befriedigt mit jeder Sättigung nur den Hunger steigern und in ihrem Wesen sich wachsend verwandeln. Die Namen der Triebe sind zahllos: Lustbedürfnis, Kampfbedürfnis, Machtwille, agonales Bedürfnis, Wille zur Wahrheit, Erkenntnistrieb, Bedürfnis nach Ruhe, Herdeninstinkt usw. Nietzsche weiß, daß jede Triebpsychologie zugleich ein Zeichen des Wesens des Psychologen ist, der sie für wahr hält; zumal die Weise, einen Trieb als den eigentlichen anzusprechen: „überall wo jemand immer nur Hunger, Geschlechtsbegierde und Eitelkeit sieht, sucht und sehen will, als seien es die eigentlichen und einzigen Triebfedern ... da soll der Liebhaber der Erkenntnis fleißig hinhorchen“; denn hier wird er „von einem wissenschaftlichen Kopf auf einem Affenleib“, einem „feinen Ausnahmeverstand“, der „auf eine gemeine Seele gesetzt“ ist — „unter Ärzten und Moral-Physiologen kein seltenes Vorkommnis“ — über Tatbestände belehrt (7, 45 ff.). In der Folge führt nun Nietzsche selber alle Triebe auf einen einzigen zurück: den Willen zur Macht. Bei ihm kommen also sowohl die Schematik einer Mannigfaltigkeit der Triebe vor wie die Lehre einer Grundkraft.

Diese Andeutungen der psychologischen Formen bezeichnen einen weiten Bereich Nietzscheschen Denkens, der in sich einer eigentüm-

lichen Geschlossenheit fähig ist. Worin aber eine Durchschnittlichkeit des Menschen geneigt ist, vermeintlich hinreichend sich wiederzuerkennen, das ist für Nietzsche nur eine Perspektive auf einer Ebene, die er zwar umfassend anbaute, aber zugleich überschritt. Immerhin gehört gerade dieses Denken zu den wenigen Teilen der Nietzsche-Welt, die, vermittelt durch die populären Vertreter der enthüllenden Psychologie, in das allgemeine Bewußtsein übergegangen sind.

Die Selbstklärung unter dem Schema der Triebpsychologie ist aber bei Nietzsche faktisch nur ein Moment in dem Ganzen dessen, daß der Mensch sich zu sich selbst verhält. Ohne jene Klärung bleibt der Mensch zwar verworren und unrein, durch sie allein wird er jedoch nicht frei, sondern versinkt, indem er sich an seine psychologische Wißbarkeit aufgibt. Durch sie hindurchschreitend, schon gelenkt von einem neuen Ziel, aus einem Antriebe, der den Bereich der Erkennbarkeit sogleich in ein Reich der Freiheit, das psychologische Zuschauen in ein inneres Handeln verwandelt, gelangt der Mensch zu sich selbst. Diese weiteren Schritte sind das eigentliche Anliegen Nietzsches. Nur um sie wahrhaft gehen zu können, bedarf es der entschleiernenden Psychologie, dieser „Schule des Verdachtes“ (2, 3); sie erzieht das Mißtrauen, das doch nur ein zu durchschreitendes Feld ist.

Was der Mensch sei, das wird nicht in der Triebpsychologie als vermeintliches Sein und Geschehen begriffen. Sein eigentliches Sein ist nicht, weil es nun einmal so ist und darin nur den Regeln einer psychischen Wandelbarkeit unterliegt.

Der Mensch, der sich selbst hervorbringt (die Moral)

Daß die Wandelbarkeit des Menschen sich nicht erschöpft in der allem Dasein eigenen Veränderung nach Naturgesetzen, bedeutet seine „Freiheit“: er verwandelt sich durch sich selbst.

Diese Verwandlung ist in aller Geschichte geschehen durch Moral. Moralen heißen die Gesetze, denen Menschen in ihrem Tun und in ihrem inneren Verhalten sich unterwerfen, so daß sie darin erst zu dem wurden, was sie sind. Die gegenwärtige Welt gibt sich, als ob sie die christliche Moral anerkenne. Wer im Glauben schwankt, erkennt doch „die Moral“ an, als ob sie sich von selbst verstünde. Die

gottlos werdende Modernität meint an der Moral einen festen Boden zu haben, auf dem sie noch stehe und nach deren Gesetz sie lebe.

Nietzsche greift die Moral in jeder der ihm gegenwärtig begegnenden Gestalten an, aber nicht um den Menschen ihre Fesseln zu nehmen, vielmehr um sie unter stärkerer Belastung zu höherem Rang hinaufzuzwingen. Ihm wird die Bedeutung der Frage nach dem Wert der Moral bewußt. In allen Phasen der Philosophie (selbst bei den Skeptikern) galt Moral als oberster Wert (15, 431). In allen herrschte eine gewisse Gleichheit des Bekenntnisses (14, 410). „Wer Gott fahren ließ, hält um so strenger am Glauben an die Moral fest“ (15, 155). Daher ist das moralische Problem, wenn es gestellt ist, für Nietzsche von einer Radikalität, die, wie er meint, das, was Jahrtausenden unbefragt selbstverständlich war, in den Bereich der Frage zieht.

Indem Nietzsche angreift und leugnet, was als moralisches Gesetz und als Freiheit im Selbstbewußtsein des Menschen lebte, will er ein eigentliches Menschsein im neuen Fordern ergreifen. Was Freiheit hieß, wird ihm „Schaffen“. An Stelle des Sollens will er die „Natur“, an Stelle dessen, was dem Christen Gnade und Erlösung von der Sünde heißt, die „Unschuld des Werdens“, an Stelle des für Menschen überhaupt Allgemeingültigen die geschichtliche Individualität.

Der Angriff auf die Moral. — Der Angriff wird jeweils bestimmt durch das, als was Nietzsche die Moral sieht. Der Gegenstand, den er als Moral sich gegenüberstellt, ist erstens der Tatbestand der Vielheit der Moralen und die Möglichkeit, ihre Herkunft zu erforschen; zweitens der Anspruch der Unbedingtheit, der in moralischen Forderungen erhoben wird.

Die Vielheit der Moralen und ihre Herkunft: Die Tatsache der Mehrheit der Moralen scheint jede ihrer vermeintlichen Allgemeingültigkeit zu berauben. Das Eigentümlichsein jeder Moral bedeutet: Keine Gruppe von moralischen Urteilen ist auf die Existenz der Gattung Mensch zurückzuführen, „sondern auf die Existenz von Völkern, Rassen usw., und zwar von Völkern, welche sich gegen andere Völker behaupten wollten, von Ständen, welche sich scharf von niederen Schichten abgrenzen wollten“ (13, 141). Also ist jede bestimmte Moral sogleich nur eine historisch besondere, und daher nur eine historisch wirklich gewordene Möglichkeit unter anderen.

Jedoch braucht dieses Argument für Nietzsche nicht zur Verwerfung der Moral überhaupt zu führen. In ihrer geschichtlichen Besonderheit könnte die moralische Forderung für diese Menschen in diesem Augenblick von bezwingender und berechtigter Verbindlichkeit sein. Aber auch die Allgemeingültigkeit eines Gesetzes für den Menschen als Menschen brauchte nicht aufgegeben zu werden, sondern nur die zeitlose Allgemeingültigkeit der bestimmten Inhalte, während die Forderung der Gesetzlichkeit überhaupt als Übereinstimmung mit dem Ursprung des Menschen als Menschen, obgleich inhaltlich unaussprechbar, in der Weite seiner Möglichkeiten offen, doch als solche unangetastet bliebe.

Es ist zu unterscheiden zwischen dem moralischen Handeln und dem moralischen Urteil über das Handeln. Die Wahrheit dieses Urteilens verwirft Nietzsche schlechthin. Unerschöpflich ist seine psychologische Beobachtung der Herkunft solchen Urteilens. Er entlarvt die Freude am Wehetun, das Auslassen ohnmächtiger Racheinstinkte, die Gewohnheit der heimlichen Selbstverherrlichung, den Genuß von Machtgefühlen, die Verlogenheit aller moralischen Empörtheit, der moralischen Pathetik in ihrer richterlichen Anmaßung u. a. Er vollzieht seinen großartigen „Spott über alles Moralisieren von heute“ (14, 405).

Diese Psychologie des üblichen moralischen Beurteilens in ihrer jedermann erziehenden Wahrheit braucht jedoch keineswegs die Moral selbst zu treffen. Es könnte das moralische Beurteilen — zumal des Anderen — unmöglich sein, wenn es Endgültigkeit beansprucht, aber die Moral selbst könnte dabei eine um so entschiedenere intelligible Wirklichkeit bleiben.

Die in Europa als gültig behandelte Moral ist nach Nietzsche die des Sokrates und die ihm damit identische jüdisch-christliche Moral. Diese Moral greift er an durch Aufdeckung ihrer Entstehung. Sie sei die „Summe der Erhaltungs-Bedingungen einer armen, halb oder ganz mißratenen Art Mensch“ (8, 321); er nennt sie Sklavenmoral. Auch die Ohnmächtigen haben ja ihren Willen zur Macht: es ist „der Instinkt der Herde gegen die Starken und Unabhängigen, der Instinkt der Leidenden und Schlechtweggekommenen gegen die Glücklichen, der Instinkt der Mittelmäßigen gegen die Ausnahmen“; sie alle finden in der Moral das Mittel, Herr zu werden, sich innerlich und schließlich auch äußerlich Macht zu

schaffen trotz ihrer Ohnmacht (15, 345). Denn wenn diese moralischen Werte gelten — welche im Grunde Wertschätzungen der Minderwertigen und der Verhaltensweisen sind, bei denen diese geschützt sind —, erhält ihr eigenes Dasein gesteigerten Wert und wird das von sich aus mächtige und strahlende Dasein entwertet. „Der Sklavenaufstand der Moral beginnt damit, daß das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werte gebiert“ (7, 317). Indem nun die Starken und Wohlgeratenen, die immer in der Minderzahl sind, diese Wertungen der Menge annehmen, werden die Mächtigen den an sich Ohnmächtigen unterworfen.

Sofern jedoch diese Argumentationen aus der Herkunft der Moralen die Gültigkeit einer Moral in jedem Sinne zu vernichten scheinen, hält ihnen Nietzsche entgegen: „Wer die Bedingungen eingesehen hat, unter denen eine moralische Schätzung entstanden ist, hat ihren Wert damit noch nicht berührt“ ... dieser „ist noch unbekannt, auch wenn man begriffen hat, unter welchen Bedingungen er entsteht“ (13, 131).

Damit ist aber nicht etwa wiederhergestellt, daß es doch eine schlechthin gültige Moral gebe, sondern nur, daß über den Wert einer Moral etwas Anderes noch zu entscheiden hat. Denn wenn „an sich keine Moral Wert hat“ (8, 146), mit dem Begriff der Moralität „der Wert des Menschen noch nicht einmal berührt wird“ (16, 294), so sind die negativen Urteile über Moral doch nur möglich unter Voraussetzung eines positiven Wertes, an dessen Maßstab sie gefällt werden. Es ist die Frage, in welchem Sinne und zu welchem Ziele die Zersetzung der Moral durch Nietzsche stattfindet. Er sagt: um eine „an sich mögliche höchste Mächtigkeit und Pracht des Typus Mensch“ zu erreichen (7, 294; 16, 305). Diese Forderung aber ist — wenn sie mit einem Ernst auftritt wie bei Nietzsche — selbst so entschieden und absolut wie irgendeine moralische. Daher ist solcher Angriff auf die Moral nicht mehr Angriff auf Moral überhaupt, sondern auf eine bestimmte Moral durch eine andere Moral.

Was insbesondere die Ableitung der christlichen Moral aus dem Ressentiment betrifft, so ist einsichtig zu machen, wie einerseits zwar viele in der christlichen Welt auftretende Einzelphänomene auf diesem Wege verstehbar sind, wie aber andererseits die im Ressentiment mißbrauchten moralischen Wertschätzungen erst aus anderem

Ursprung da sein müssen, um diesen Verkehrungen unterworfen werden zu können. Nietzsche selber hat — ein erstaunlicher Tatbestand — vor Jesus halt gemacht (8, 256 ff.): Hier sei alles echt, ohne Falschheit, sei die Wirklichkeit einer Lebenspraktik. „Im Grunde gab es nur einen Christen, und der starb am Kreuz“ (8, 265), und die „welthistorische Ironie“ ist, „daß die Menschheit vor dem Gegensatz dessen auf den Knien liegt, was der Ursprung, der Sinn, das Recht des Evangeliums war“ (8, 262).

In Nietzsches Angriff auf die Moral ist also erstens ein gültiger Wert über jeder einzelnen Moral, d. h. es ist der Ursprung der Nietzsche eigenen Moral vorausgesetzt, und zweitens die Möglichkeit eines echten Ursprungs einer dann erst verfälschten Moral offen gelassen.

Der unbedingte Anspruch der Moral: Moral, die ihre Forderungen unbedingte erhebt und ihren Inhalt für allgemein-gültig erklärt, hat Nietzsche vor sich in religiöser und in philosophischer Gestalt. Christlich ist die Moral begründet auf das Gebot Gottes: „Das Christentum setzt voraus, daß der Mensch nicht wisse, nicht wissen könne, was für ihn gut, was böse ist: er glaubt an Gott, der allein es weiß. Die christliche Moral ist ein Befehl, ihr Ursprung ist transzendent; sie ist jenseits aller Kritik; sie hat nur Wahrheit, falls Gott die Wahrheit ist —, sie steht und fällt mit dem Glauben an Gott“ (8, 120). Philosophisch gründet die Moral sich auf sich als ein Vermögen der Vernunft; sie begründet sich nicht durch Ableitung aus einem Andern, sondern durch denkendes Innenwerden ihres Ursprungs im übersinnlichen Wesen des Menschen, hört daher das Gesetz nicht als Gebot Gottes, sondern als ihre eigene Forderung, in der sie mit sich selbst und jedem Vernunftwesen übereinstimme; nicht das Dasein des Menschen als Naturwesen in seiner Artung, die notwendig so ist, sondern sein transzendenter Ursprung kommt in der Moral zur Erscheinung.

Nietzsche leugnet nicht nur, daß es objektiv moralische Handlungen gibt (was auch Kant leugnet, dem die Richtigkeit einer Handlung immer nur Legalität bezeugt, nicht notwendig auch Moralität), sondern er leugnet auch Sinn und Geltung der inneren moralischen Forderung, mit dem Gesetz einstimmig zu handeln (was, ob es irgendwo wirklich geschieht, also ob Moralität wirklich ist oder nicht vielmehr nur aus Motiven der Nützlichkeit, der Neigung, des Mittels zu an-

deren Zwecken geschehe, nach Kant in der Tat niemals objektiv empirisch festgestellt werden kann). Nietzsche leugnet ferner nicht nur die Allgemeingültigkeit der beonderen Inhalte moralischer Forderungen, sondern das Gesetz der Gesetzhlichkeit des Handelns als moralischen Handelns selbst. Gegen die Unbedingtheit der Moral, ob in abgeleiteter religiöser oder in sich selbst ursprünglicher philosophischer Gestalt, kämpft Nietzsche mit folgender Begründung:

(1). Realitätsfremdheit der Moral: Ist die Moral unbedingt, so gelten ihre Forderungen absolut, ihr Inhalt ist aufzufinden oder zu hören nicht als empirische, aber als intelligible Tatsache. Nietzsche dagegen behauptet: Es gibt keine moralischen Tatsachen: Moral ist nur eine Ausdeutung gewisser Phänomene, bestimmter geredet eine Mißdeutung (8, 102). Anders ausgedrückt: „Es gibt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen“ (7, 100). Das Moralische hat nichts mit dem „an sich“ zu tun, sondern ist Meinung (11, 35). Es gehört mit in die Erscheinungswelt (14, 366).

Ist Moral nur eine Ausdeutung, so muß Etwas ausgedeutet werden. Was aber soll das sein, was so moralisch ausgedeutet wird? Nietzsche antwortet z. B.: Die Moral ist eine „Zeichensprache der Affekte“, diese Affekte wiederum eine Zeichensprache der Funktionen alles Organischen (13, 153). Wenn Nietzsche schon früh fragt, ob, wie Träume und andere psychologische Phänomene, „auch unsere moralischen Urteile und Wertschätzungen nur Bilder und Phantasien über einen uns unbekanntem physiologischen Vorgang sind“ (4, 122 ff.), so ist später die Antwort, er habe sich gewöhnt „in allen moralischen Urteilen eine stümperhafte Art Zeichensprache zu sehen, vermöge deren sich gewisse physiologische Tatsachen des Leibes mitteilen möchten“ (13, 163 ff.).

Was Nietzsche auf diese Art in biologischen Formeln verengend ausspricht, nennt er in weitestem Umfang die Realität oder die Wirklichkeit oder die Natur. Die Moral ist ihm eine Weise der Auslegung von Realität, Wirklichkeit, Natur. In diesem Angriff folgert er daraus, daß die moralischen Urteile an der Realität vorbeigehen und also uns verführen: sie machen uns selber unreal und falsch. Die Moral „läuft darauf hinaus, uns über die Natur zu täuschen, das heißt uns von ihr führen zu lassen und uns etwas dabei vorzureden, als ob wir sie führten“ (11, 213). Statt der Natur

auf natürliche Weise Herr zu werden, läßt uns die Moral, indem sie uns in Einbildungen festhält, vielmehr einer nicht gesehenen und nicht gewollten Wirklichkeit verfallen, so daß wir, so lange wir moralisch handeln, in der Tat das uns real Mögliche versäumen und „den Zufall zum Gesetz über uns werden“ lassen (11, 310).

Da die Moral der Wirklichkeit fremd, in einem in ihrem Prinzip begründeten Irrealismus befangen ist, kann auch die Moralphilosophie für Nietzsche nur eine Einbildung sein, die sich mit Einbildungen beschäftigt: „es kommt in der ganzen Entwicklung der Moral keine Wahrheit vor: alle Begriffs-Elemente... sind Fiktionen, alle Psychologica ... Fälschungen, alle Formen der Logik, welche man in dies Reich der Lüge einschleppt, Sophismen. Was die Moral-Philosophen selbst auszeichnet, das ist die vollkommene Absenz jeder Sauberkeit“ (15, 455).

In diesem Angriff Nietzsches ist erstens ein mögliches Wissen vorausgesetzt um das, was es mit der Wirklichkeit auf sich habe, und daß es die Wirklichkeit so gebe, daß ich mit ihr als einem schlechthin Gegebenen verfahren kann. Im Ganzen der Philosophie Nietzsches ist jedoch alle Wirklichkeit selbst nur Ausdeutung (vgl. S. 160 ff., 256 ff.), nur die Weise eines Ausgelegtseins, außer deren grenzenloser Vielfachheit es nichts anderes gibt. Ich habe nur eine Weise des Wirklichkeitsbewußtseins, kenne die Wirklichkeit aber nicht als ein außer mir geradezu Existentes.

Zweitens setzt Nietzsche den absoluten Wert dieser Wirklichkeit, oder der Natur, voraus. Dies kann er jedoch wiederum nicht festhalten, sofern ihm jeder Wert nur der Wert einer Wirklichkeit als Weise ihres Auslegens sein kann.

Sofern Nietzsches Angriff mit der Begründung der Realitätsfremdheit der Moral im einzelnen einleuchtet, trifft er mit psychologischer Wahrheit gewisse sich „moralisch“ gebende Verhaltensweisen, oder er trifft die bei allem menschlichen Handeln bleibende Disparatheit zwischen dem, was gemeint und gewollt ist und dem, was in den Folgen des Tuns faktisch geschieht, oder er trifft die verantwortungslose Weise des in blindem Opferdrang Unheil stiftenden Handelns nach Prinzipien, die sich beruhigt, indem sie den Erfolg Gott anheimstellt. Er trifft aber nicht die Wurzel des Sinns der Unbedingtheit, die Menschen zu ihrem Tun bewegt. Es ist daher in Nietzsches Denken immer zu unterscheiden die psychologische Wahrheit

für einzelne Phänomene menschlichen Daseins von den philosophischen Aussagen auf die Frage nach der Wahrheit des Ursprungs selbst, wohin eigentlich allein die Frage zielt, wenn die Moral in der Wurzel angegriffen wird.

(2). *Moral als Widernatur*: Unbedingtheit der Moral heißt, daß die Moral um der Moral willen sein soll, sie rechtfertigt sich nicht aus einem Anderen, für das sie ist, mißt vielmehr alles Dasein an sich selbst, es aufzunehmen oder zu verwerfen. Wenn aber „die Moral um der Moral willen“ den letzten Wert ihrer selbst behauptet, so nach Nietzsche nicht nur unter Inkaufnahme ihres vollkommenen Irrealismus, sondern um den Preis, daß nun das Wirkliche selbst entwertet wird: es kann an dem Maßstab des Moralischen nirgends bestehen, ist daher von ihm her beurteilt schlechthin unmoralisch, also wertwidrig, und sollte nicht sein. Ebenso wie „das Schöne um des Schönen willen“ und „das Wahre um des Wahren willen“ ist auch „das Gute um des Guten willen“ eine „Form des bösen Blicks für das Wirkliche“ (15, 362—363); „denn vor der Moral (in Sonderheit christlichen, das heißt unbedingten Moral) muß das Leben beständig und unvermeidlich Unrecht bekommen, weil Leben etwas essentiell Unmoralisches ist“ (1, 10).

Die moralischen Wertunterscheidungen und die Rangordnungen geschehen zwar nach Nietzsche zu Recht; dann jedoch nur als Rangordnungen des wirklich Lebendigen; sie zeigen als solche die Daseins- und Steigerungsbedingungen eines jeweils besonderen Lebens an. Als Offenbarungen aber einer höheren Welt, als welche allein sie unbedingt werden können, werden sie zu einem Gegensatz des Lebens (15, 362/363), gewinnen sie einen lebenszerstörenden Charakter. Zu fordern, daß alles moralisch würde, „hieß dem Dasein seinen großen Charakter nehmen, hieß die Menschheit kastrieren und auf eine armselige Chineserei herunterbringen“ (15, 120).

Dieser Angriff auf die Moral, daß die Moral „Widernatur“ (8, 84) sei, findet jedoch bei Nietzsche dadurch seine Aufhebung, daß er auch wieder im graden Gegensatz dazu Moral „ein Stück Natur“ nennt (14, 70). Alles ist Natur, auch was sich ihr entgegensetzen scheint. Die Natur ist eine Mannigfaltigkeit von Artungen ihres Daseins. Von jeder Moral gilt: „sie ist eine Frucht, an der ich den Boden erkenne, aus dem sie wuchs“ (15, 334). Moral ist in einen bloßen Tatbestand des Meinens seitens dieser Artung von Menschen

verwandelt, ist nicht Ursprung, sondern Folge (15, 382—383), damit aber selbst ein Produkt der Natur. Als solche Folge einer Artung des Menschen ist daher Moral in jeder ihrer Gestalten wie ein Naturphänomen anzusehen. Diese Betrachtungsweise der Moral einmal als Widernatur und dann ihrer selber als Natur scheint sich also aufzuheben.

Indem Nietzsche jede „Unbedingtheit“ verwerfen will, kann er dies nur dadurch, daß er es aus einer neuen Unbedingtheit tut. Er weiß selbst, daß dies unvermeidlich ist. Wo wir etwas in unbedingter Wertschätzung ansetzen, empfinden wir moralisch, und umgekehrt: wo wir moralisch empfinden, handelt es sich um Unbedingtes; es ist „durchaus nicht möglich, eine moralische Empfindung relativ zu nehmen; sie ist wesentlich unbedingt“ (12, 82). Da Nietzsche also gegen die Unbedingtheit der Moral selbst unbedingt die Wertschätzung der „Natur“ stellt, tut er das, was er verwirft: die absolute Wertschätzung zu vollziehen. Die Voraussetzung der „absoluten Moral“: „meine Wertschätzung ist die endgültige“ bleibt ungewollt — dann aber von ihm selbst erkannt — auch die Nietzsches.

Der zweifache Zirkel. — Die eindeutig argumentierenden Angriffe auf die Moral konnten sämtlich durch Heranziehung anderer Positionen Nietzsches ihrer durchschlagenden Wirkung beraubt werden. Eine Infragestellung von neuem und anderem Sinn als in diesen Eindeutigkeiten geschieht durch Nietzsches Aufstellung von notwendigen Zirkeln. Er behauptet erstens, daß die Moralität selbst aus der Unmoralität, und zweitens, daß die Kritik an der Moral selbst aus der höchst gesteigerten Moralität entspringe.

(1). Die Moralität entspringt der Unmoralität: Die Moral sei, meint Nietzsche, von Anbeginn durch etwas Unmoralisches, den Willen zur Macht, entstanden. Die Moral „ist ein Spezialfall der realen Unmoralität“ (15, 486). Dies sei psychologisch am einzelnen Menschen zu sehen: „man wird moralisch —, nicht weil man moralisch ist! Die Unterwerfung unter die Moral kann sklavenhaft oder eitel oder eigennützig oder gedankenlos sein: an sich ist sie nichts Moralisches“ (4, 95), vielmehr: „unsere Moralität ruht auf demselben Unterbau von Lüge und Verstellung wie unser Böses und Selbstisches“ (11, 263). Dasselbe sei auch historisch im großen zu sehen: „Alle Mittel, wodurch bisher die Menschheit moralisch gemacht werden sollte, waren von Grund aus unmoralisch“. Zeichen dessen ist „die pia

fraus, das Erbgut aller Philosophen und Priester, die die Menschheit ‚verbesserten‘. Weder Manu, noch Plato, noch Confucius, noch die jüdischen und christlichen Lehrer haben je an ihrem Recht zur Lüge gezweifelt“. Also: „um Moral zu machen, muß man den unbedingten Willen zum Gegenteil haben“ (8, 106—107). „Die Moralität ist selber nur durch Unmoralität so lange in Kredit geblieben“ (12, 85).

Auch wenn in dieser Argumentation die inhaltlichen Behauptungen sämtlich und nicht nur in weitem Umfange richtig wären, würde sie nicht durchschlagen, sofern auch hier die Weise der Entstehung und Verwirklichung nicht über den Sinn und Wert des Gewordenen entscheidet. Sofern aber nicht einzelne Zusammenhänge der Entstehung gemeint sind, sondern im Ganzen alles Moralische als entstanden behauptet wird, ist in der Tat durch Reduktion allen Seins auf eine Weise des Seins (die Natur, die Wirklichkeit) der Sinn des Moralischen als ein spezifischer, mit eigenem Ursprung, ausgelöscht. Es wird statt der Unbedingtheit der Moral vielmehr die wirkliche Natur unbedingt.

(2). Die Moralkritik entspringt der höchsten Moralität: Daß Nietzsches radikale Verwerfung der Moral selbst aus der Verbundenheit mit der Moral erfolgt, spricht er bewußt in folgendem Zirkel aus: Es ist nur das Endergebnis der moralischen Entwicklung, daß die moralisch geforderte Wahrhaftigkeit schließlich die Moral, in der sie wurzelt, in Frage stellt; der Moral wird das Vertrauen gekündigt „aus Moralität“. Die Moral reduziert sich für die durch sie selbst moralisch geforderte Wahrhaftigkeit auf einen Anschein und hat damit selbst kein Recht mehr, den Schein zu verurteilen (16, 79). Diese „Selbstüberwindung der Moral“ (7, 53): geschieht also allein im moralischen Menschen: „Die Kritik der Moralität ist eine hohe Stufe der Moralität“ (11, 35). „In uns vollzieht sich die Selbstaufhebung der Moral“ (4, 9). Weil „der Sinn für Wahrheit selber eine der höchsten und mächtigsten Effloreszenzen des moralischen Sinns“ (11, 35) ist, hat mit ihm die Moral „sich selber die Schnur um den Hals gelegt, mit welcher sie erwürgt werden kann, — der Selbstmord der Moral ist ihre eigene letzte moralische Forderung“ (12, 84).

In diesen Zirkeln kann jedoch, statt des Selbstmords der Moral, ebensowohl ihre Selbstbehauptung sich hervortreiben. Denn ebenso

wie in dem das Moralische als einen Fall von Unmoralität auf diese zurückführenden Zirkel die sich selbst behauptende Unmoralität blieb, kann der die Moralzerstörung auf Moralität zurückführende Zirkel in dieser Moralität seinen Boden finden. Beide Male ist in dem Nein nicht der Kern getroffen, wenn noch eine konkrete Anschauung über die Herkunft gegenwärtig ist. Ohne diese Anschauung aber sind die Zirkel formale Zirkel, deren Ergebnis nicht logisch, sondern aus existentielllem Grunde, ebenso das Sichselbsttragen im Selbstbehaupten, wie das Sichselbstverneinen im Selbstmord der Moral sein kann.

Indem Nietzsches Moralkritik über alle Einzelheiten hinaus an die äußersten Grenzen dringt, erwachsen ihm faktisch die Konsequenzen, seine Aussagen entweder in bewußten Zirkeln aufzuheben oder sie unbewußt in kontradiktorischen Widersprüchen stehen zu lassen.

Die beiden Zirkel waren zunächst als die für Nietzsche durchschlagendsten Angriffe gemeint, der erste, indem er die Moral selbst auf Unmoral zurückführt, der zweite, indem er aus höchster Moralität die Verwerfung der Moral fordert. Wenn aber Nietzsche die Wirklichkeit (Natur) weder als moralisch noch als unmoralisch ansieht, sondern als das umgreifende Sein, so wird er zu der sein eigenes Verurteilen der Moral wieder verwerfenden Konsequenz getrieben: Das moralische Verurteilen ist ein Tatbestand, der in der Natur vorkommt; verurteile ich nun ein Einzelnes in der Natur, so verurteile ich die ganze Natur, da Alles mit Allem zusammenhängt; verurteile ich daher dieses Verurteilen, das doch vorkommt, so tue ich, was ich eben dem moralischen Richterspielen vorwarf: ich verurteile das Ganze. Ich muß und kann nur Ja zur Natur sagen, indem ich auch das moralische Verurteilen, das ich eben noch bekämpfte, mit bejahe (15, 380—381). Es ist kein Ausweg aus diesem Kreise, in dem jede Position die andere aufhebt.

Werden aber die Positionen wieder eingenommen, so stehen sie in endgültigen Widersprüchen da, deren jeder, während er ausgesprochen wird, den andern außer acht läßt: „Es ist nicht möglich, außer der Moral zu leben“ (11, 200) heißt es ebenso wie das Gegenteil: „man kann nur mit einer absolut unmoralischen Denkweise leben“ (13, 102). Oder Moral heißt „das einzige Interpretationschema, bei dem der Mensch sich aushält“ (15, 343); und dagegen:

„mit der moralischen Interpretation ist die Welt unerträglich“ (16, 262).

Nietzsches Fordern. — Vergegenwärtigen wir die Gesamtheit des Angriffs auf die Moral durch Nietzsche in ihrem Grundsinn, der in keiner einzelnen Argumentation aufgeht, so ist er nicht erschöpft mit dem Angriff auf Satzungen der christlichen Religion und ihres Verständnisses von Handlungen als Sünde oder auf die als philosophisch gültig kodifizierte Sittenlehre oder auf die Konvention des Moralischen in der Gesellschaft. Der Angriff geht, siegreich gegenüber allen fixierten und abgeleiteten Erscheinungen der verbreiteten Moralität, darüber hinaus auf den Ursprung der Moral selbst als eines allgemeingültigen Sollens. So erst verstehen wir Nietzsche, in welchem Sinne er sich des Ungeheuren seiner Position — durch ihn „bricht die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke“ — bewußt ist: „Der Blitz der Wahrheit traf gerade das, was bisher am höchsten stand: wer begreift, was da vernichtet wurde, mag zusehn, ob er überhaupt noch etwas in den Händen hat ... Wer die Moral entdeckt, hat den Unwert aller Werte mit entdeckt, an die man glaubt oder geglaubt hat“ (15, 125). Die Infragestellung durch Nietzsche ist außerordentlich. Aber mit ihr sind Gedanken und Erfahrung noch nicht am Ende. Sie ist nicht zu verstehen, ohne das wahrhaftige positive Fordern zu spüren, das sich in ihr kundgeben will. Mit der formalen Selbstwiderlegung angreifender Aussagen ist Nietzsches Moraldenken so wenig erschöpft, daß es vielmehr in diesen Formalismen Hinweise auf eine Tiefe der Intention hat, deren existentiellen Sinn wir zu vergegenwärtigen haben.

Nietzsches Fordern kann nicht den Charakter haben, daß er bestimmte Gebote und Verbote aufstellt, nach denen der zwecksetzende Wille sich richten könnte. Nietzsche greift vielmehr tiefer an, indem er die mögliche Existenz des Menschen zu erreichen sucht durch indirekte Erhellungen der von ihm erschauten Weisen existentieller Verwirklichung. Diesen Appell Nietzsches, aus dem die Substanz seines Wesens zu sprechen scheint, vergegenwärtigen wir in vier Richtungen:

1. Gegen das Allgemeine für das Individuum: Die bekämpfte Moral gründete in einer allen Menschen gemeinsamen Substanz, in Gott oder in der Vernunft. Nietzsche setzt dagegen: „Meine Moral wäre die, dem Menschen seinen Allgemeincharakter

immer mehr zu nehmen und ihn zu spezialisieren, ... unverständlicher für die Anderen zu machen“ (II, 238). Wenn es für Nietzsche so wesentlich ist, „daß es keine allein-moralisch-machende Moral gibt“ (4, 161), so will er den Vorrang des Individuums vor allem moralisch und vernünftig Allgemeinen. Aber er will nicht dem vereinzelt Individuum als solchem für seinen beliebigen Eigenwillen freien Raum geben. Sondern Nietzsche drängt in die Tiefe existentieller Geschichtlichkeit, um das Gesetz in der Gestalt spürbar zu machen, wie es in konkreter Situation der Existenz hörbar wird. Unter dem Wort „Individuum“ versteht Nietzsche dabei nicht die isolierte Privatperson, sondern den Einzelnen, der sich zugleich bewußt ist: „wir sind mehr als das Individuum: wir sind die ganze Kette noch, mit den Aufgaben aller Zukünfte der Kette“ (16, 151); von diesem Einzelnen in möglicher Existenz kann es heißen: „jedes Individuum der Versuch, eine höhere Gattung als den Menschen zu erreichen“ (II, 238).

Jedoch sind Nietzsches Aussagen reich an individualistischen Wendungen, in denen, wenn man sie für sich isolieren würde, der existentielle Sinn verschwunden wäre.

2. Unschuld des Werdens: Aus seinen Angriffen auf die Moral zieht Nietzsche die Konsequenz: Wenn es wahr ist, daß wir, sofern wir an die Moral glauben, das Leben verurteilen (15, 147), so ist die Folgerung: man muß „die Moral vernichten, um das Leben zu befreien“ (15, 392), „es wagen, unmoralisch zu sein wie die Natur“ (15, 228). Wenn der Mensch in seinen höchsten und edelsten Kräften ganz Natur ist (9, 273), so kommt es darauf an, den Menschen in die Natur und ihre Wahrheit zurückzuübersetzen (II, 73). Nietzsche spricht von dieser seiner Forderung als von seinem „Attentat auf zwei Jahrtausende Widernatur und Menschenschändung“ (15, 65).

Wenn jedoch alles Natur ist, auch die Moralen das Produkt gewisser Arten von Natur, so ist alles Fordern wie sinnlos. Da, was überhaupt ist, Natur ist, und, was immer auftritt, nichts anderes als Natur sein kann, so kann es nie einer Forderung unterworfen sein, die aus ihm mehr als Natur machen will, und keiner, die etwas als Widernatur verleugnet, um es zur Natur zurückzubringen.

In der Tat entwickelt Nietzsche diese letzte Konsequenz, in der er das Nichtfordern fordert und alles Fordern rückgängig macht. Die Zurückgewinnung der vollen Unbefangenheit, die große

Befreiung für die gesamte menschliche Haltung wird erst hier erreicht: „der Gegensatz ist aus den Dingen entfernt, die Einartigkeit in allem Geschehen ist gerettet“ (15, 368). Nietzsche braucht nichts mehr auszuschließen, er will das Entgegengesetzte zusammennehmen. Diese Befreiung macht es möglich, daß er auch das, was er angreift, gar nicht vernichten will. Während der Wille zu einer Moral die Tyrannei derjenigen Menschenartung, zu der solche Moral gehört, über alle Artungen (15, 371) würde, bekennt Nietzsche: „Ich habe dem bleichsüchtigen Christen-Ideale den Krieg erklärt nicht in der Absicht, es zu vernichten, . . . Die Fortdauer des christlichen Ideals, gehört zu den wünschenswertesten Dingen, die es gibt . . . So brauchen wir Immoralisten die Macht der Moral: unser Selbsterhaltungstrieb will, daß unsre Gegner bei Kräften bleiben“ (15, 403—404).

Auf solche Weise gewinnt Nietzsche den alle Moral mit ihrer Spaltung in gut und böse oder gut und schlecht überwindenden Blick für das, was er die „Unschuld des Werdens“ nennt.

Wo immer Entrüstung herrscht und der Drang, Schuldige zu finden, überall, wo Verantwortlichkeiten gesucht werden, da „ist das Dasein um seine Unschuld gebracht“ (16, 198—201). Wir brauchen nicht Andere zu beschuldigen — weder Gott, noch Gesellschaft, noch Eltern und Vorfahren — brauchen nicht unserem Instinkt der Rache, nicht dem Bedürfnis, alles uns Unerwünschte auf einen Sündenbock abzuwälzen, und anderen verengenden Antrieben zu erliegen, sondern dürfen den absolut bejahenden Blick haben, der Alles, auch das einen Augenblick Verworfenen, in den Gesamtzusammenhang des Daseins aufnimmt.

Wo immer wir uns selbst Schuld geben, erliegen wir ebenfalls der verengenden Moral. Nietzsche will das Bewußtsein der Schuldlosigkeit. Wozu die Mühe, auf allen Wegen die vollkommene Unschuld des Werdens zu beweisen? „War es nicht, um mir selber das Gefühl völliger Unverantwortlichkeit zu schaffen, — mich außerhalb jedes Lobs und Tadels, unabhängig von allem Ehedem und Heute hinzustellen, um auf meine Art meinem Ziele nachzulaufen?“ (14, 309): Das Siegel der erreichten Freiheit ist, „sich nicht mehr vor sich selber schämen“ (5, 205). Erst wenn das Wissen um die Unschuld des Werdens gewonnen ist, öffnen sich die höchsten Möglichkeiten: „Erst die Unschuld des Werdens gibt uns den größten Mut und die größte Freiheit“ (16, 222).

Jedoch muß Nietzsche, wenn er allen Gegensatz aufheben, die Natur als Natur und alles als eine Weise der Natur sehen, die Unschuld des Werdens ergreifen will, die Erfahrung machen, daß aus einer bloßen Betrachtung nichts folgt, keine Forderung, aber auch kein Antrieb. Wiederum weiß er das selbst: „Aus der erkannten Natur können wir keinen Antrieb nehmen“ (11, 200). Ein Jenseits von Gut und Böse, als solches festgehalten, wäre in der Tat ein so leeres Jenseits wie irgendein metaphysisches Jenseits. Es kommt dem Menschen darauf an, etwas zu wollen, eine Richtung der Verwirklichung zu gehen, die er unter eine Führung stellt. Diese Richtung kann nicht schon das Werden als Werden sein, sondern ist immer darin als die Weise eines wirklichen Tuns, durch die jeweils ein Mensch sich ausweist als das, was er ist und was er will, und durch die er sogleich auch wieder in den Gegensätzen unter Forderungen steht und das Gesetz zu hören oder es sich zu verdecken vermag.

Nietzsches Philosophieren möchte den denkenden Menschen nicht in der gegensatzlosen Unschuld des Werdens versinken lassen. Vielmehr soll der Mensch aus dem Ursprung des Möglichen hören können, worauf es geschichtlich in dieser seiner Situation ankommt. Soweit Nietzsches Denken durch die sich aufhebenden Antithesen in diese Helle des Hörbaren führen will, wo das konkrete und bestimmte Gesetz aufhört, vor dem umgreifenden Gesetz, das sich nur geschichtlich zeigt, muß es selber jede Bestimmtheit verlieren. Daher begnügt sich Nietzsche nicht mit letzten Sätzen wie: „Die Unschuld des Werdens ist wiederhergestellt“ (8, 101) oder: „Alles ist Notwendigkeit — alles ist Unschuld“ (2, 109), sondern will das treffen, was in dieser äußersten Freiheit das Hervorbringende ist. Er nennt es „Schaffen“.

3. Schaffen: Schaffen ist die höchste Forderung, das eigentliche Sein, der Grund alles wesentlichen Tuns:

Schaffen ist Schätzen: „ohne das Schätzen wäre die Nuß des Daseins hohl!“ (6, 86). „Wandel der Werte, — das ist Wandel der Schaffenden“ (6, 86). „Was gut und böse ist, das weiß noch niemand: — es sei denn der Schaffende! — Das aber ist der, welcher des Menschen Ziel schafft und der Erde ihren Sinn gibt und ihre Zukunft: dieser erst schafft es, daß etwas gut und böse ist“ (6, 288).

Schaffen ist Glauben. Den Unfruchtbaren fehlt es an Glauben. „Aber wer schaffen mußte, der hatte auch immer seine Wahrträume und Sternzeichen — und glaubte an Glauben!“ (6, 176).

Schaffen ist Lieben: „alle große Liebe ... will das Geliebte noch — schaffen!“ (6, 130).

Im Schaffen ist Vernichten: „Nur als Schaffende können wir vernichten“ (5, 94). Alle Schaffenden sind hart (6, 130). „Mich selber bringe ich meiner Liebe

dar, und meine Nächsten gleich mir, — so geht die Rede allen Schaffenden“ (6, 130). Der Wille zum Schaffen ist „Wille zum Werden, Wachsen, Gestalten . . . im Schaffen ist aber das Zerstören eingerechnet“ (16, 273). Zur höchsten Güte, die die schöpferische ist, „gehört das höchste Böse“ (6, 169).

„Alles Schaffen ist Mitteilen“ (12, 250). Die Augenblicke höchsten Schaffens sind solche gesteigerter Mitteilungsfähigkeit und Verständnisfähigkeit. „Schaffen: das heißt etwas aus uns hinausstellen, uns leerer, ärmer und liebender machen“ (12, 252).

Alle Momente des Schaffens aber kommen zusammen in einer Einheit: „Der Erkennende, der Schaffende, der Liebende sind eins“ (12, 250). Die Einheit ist „die große Synthesis des Schaffenden, Liebenden, Vernichtenden“ (12, 412) oder heißt „die Einheit des Schaffenden, Liebenden, Erkennenden in der Macht“ (14, 276).

Bedingung des Schaffens ist der große Schmerz und das Nichtwissen. „Schaffen — das ist die große Erlösung vom Leiden . . . Aber daß der Schaffende sei, dazu selber tut Leid not“ (6, 125). „Durchschauen durch das vergängliche Netz und den letzten Schleier — das wäre die große Müdigkeit und aller Schaffenden Ende“ (12, 251).

Mit dem Schaffen ist das eigentliche Sein erreicht. „Nur im Schaffen gibt es Freiheit“ (12, 251). „Das einzige Glück liegt im Schaffen“ (12, 361). „Als Schaffender lebst du über dich hinweg — du hörst auf, dein Zeitgenosse zu sein“ (12, 252).

Der hohe Wert des Schaffenden wird für Nietzsche unbedingt: „Auch das geringste Schaffen steht höher als das Reden über Geschaffenes“ (10, 370). „Nicht im Erkennen, im Schaffen liegt unser Heil“ (10, 146). „Nur zum Schaffen sollt ihr lernen“ (6, 301): „man sollte sogar nicht mehr von einer Sache wissen, als man auch schaffen könnte. Überdies ist es selbst das einzige Mittel, etwas wahrhaft zu erkennen, wenn man versucht, es zu machen“ (10, 410).

Aber das Schaffende ist wie unsichtbar: „Wenig begreift das Volk das Große, das ist: das Schaffende. Aber Sinn hat es für alle Aufführer und Schauspieler großer Sachen“ (6, 73).

Was Schaffen sei, bleibt notwendig unbestimmt. Es ist eines jener nicht zum Begriff gewordenen signa des Nietzscheschen Philosophierens wie Leben, Wille zur Macht, ewige Wiederkehr, an denen unser Denken strandet, sei es, daß es sich negativ in der Leere verliert oder in einer Simplifikation mißverstehet, sei es, daß es positiv in einen wirklichen Antrieb sich übersetzt. In jedem Philosophieren kommen diese letzten Unbegreiflichkeiten vor, die mit einem Wort getroffen, aber nicht erobert werden. Nietzsche behandelt das Schaffen immer wie selbstverständlich, macht es fast nie gradezu zum Thema. Was es sei, wird nicht entfaltet. Es ist keinesfalls ein mögliches Ziel des Willens. Aber die Formeln haben die Kraft des noch unbestimmten Appells, zu erinnern und zu ergreifen, was eigentlich ist.

Schaffen ist das schlechthin Ursprüngliche, aber es ist nicht ein Neuanfangen, als ob vorher nichts gewesen wäre. Ist nach der Vernichtung der Moral Schaffen die neue Moral, so ist gerade der Schaffende der, der in der Vernichtung bewahrt. Daher geht durch Nietz-

sches Denken die Haltung, daß er im Verneinen der Moral keineswegs die Moralität aufheben will.

Nietzsche zögert nicht nur: wir wollen „uns hüten, den Zustand der Moral, an den wir gewöhnt sind, mit einer neuen Wertschätzung der Dinge Hals über Kopf und unter Gewaltsamkeiten zu vertauschen“ (4, 342), sondern er fordert geradezu, die überkommene Moralität zu bewahren: „Wir wollen die Erben der Moralität sein, nachdem wir die Moral zerstört haben“ (12, 85). Wir haben „als hohes Resultat der bisherigen Menschheit den moralischen Sinn“ (11, 35). „Denken wir nicht gering von dem, was ein paar Jahrtausende Moral unserem Geiste angezchtet haben!“ (15, 340). „Eine Art Erbreichtum an Moralität wird vorausgesetzt“ (15, 451) gerade bei dem, der den das Neue schaffenden Weg geht. „Wir wollen Erben sein aller bisherigen Moralität: und nicht von neuem anfangen. Unser ganzes Tun ist nur Moralität, welche sich gegen ihre bisherige Form wendet“ (13, 125).

Nietzsche begründet die Möglichkeit des Schaffens gerade für die Erben schließlich aus dem Kampf gegen den christlichen Druck von Jahrtausenden; dieser hat aus der zu Ende geführten christlichen Moral „in Europa eine prachtvolle Spannung des Geistes geschaffen ... mit einem so gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schießen“. Zwar hat man zweimal in großem Stile versucht, „den Bogen abzuspannen, einmal durch den Jesuitismus, zum zweiten Male durch die demokratische Aufklärung“. Aber Nietzsche, für sich selbst gewiß, noch die ganze Spannung seines Bogens zu haben, will diese Spannung als den Urprung des über alles Bisherige hinauf dringenden Schaffens bewahren und in der Welt steigern (vgl. 7, 5). Was in der Kritik der Moral schaffend vernichtet, muß sich doch, da nicht das Ende aller Dinge ist, auf neue Weise als schaffende Moral behaupten.

Für seine Person weiß Nietzsche, daß er aus dem „Erbreichtum an Moral“ lebt, daß er die Moral als Illusion behandeln darf, nachdem ihm die Moral „selbst Instinkt und Unvermeidlichkeit geworden ist“ (an Fuchs 29. 7. 88). Seine ihn beherrschende Moral, aus der er die Moral verwirft, findet er zwar nicht in einem zeitlosen Gewissen, aber in einer bejahten, ihm ursprünglichen, geschichtlich mitgegebenen Haltung. Er fühlt sich in seinem Immoralismus „noch verwandt mit der deutschen Rechtschaffenheit und Frömmigkeit von Jahrtausenden ...“ (4, 9). Er würde den als möglich denkbaren Konsequenzen seiner Lehre als dieses Wesen, das er ist, selbst nicht folgen können: „Man hat gut reden von aller Art Immoralität: aber sie aushalten können! Zum Beispiel würde ich ein gebrochenes Wort oder gar einen Mord nicht aushalten: — langes oder kürzeres Siechtum und Untergang wäre mein Los!“ (12, 224).

4. Der sich selbst hervorbringende Mensch: Daß der Mensch nicht nur ein wandelbares, sondern ein sich hervorbringendes Wesen ist, daß er frei ist, daran hält Nietzsche fest. Seine Moralkritik will gerade dieses eigentliche Freisein wieder ermöglichen. Aber es hat seinen eigenen Sinn. Die Freiheit des Sichhervorbringens ist nichts anderes als Schaffen. Wie der Mensch als Schaffender der Sichhervorbringende ist, zeigt sich bei Nietzsche in drei Weisen der Formulierung:

Weil der Mensch das schätzende, messende, wertende und darin schaffende Wesen ist, gibt es nicht die absoluten Werte, die bestehen wie ein Sein und nur zu entdecken sind; sondern Werte sind die Gestalt, in der der Mensch in geschichtlicher Wirklichkeit das ergreift, was die Bedingungen seines Daseins nicht nur, sondern seines Selbstseins in diesem geschichtlich eigentümlichen Augenblick sind. Sie sind nie endgültig, sondern müssen jeweils geschaffen werden. Daraus entspringt für Nietzsche im gegenwärtigen weltgeschichtlichen Augenblick die Aufgabe der „Umwertung aller Werte“.

Zweitens vollzieht sich die Wandlung im Medium des Grundverhältnisses, daß der Mensch sich zu sich selbst stellt, indem er sich sieht, sich bewertet, sich über sich täuscht, sich selbst gestaltet. Es geschieht hierin nicht nur, was psychologisch erforscht werden kann, sondern es vollzieht sich, was für die psychologische Betrachtung ein unberührbares Geheimnis, für das Selbstsein die eigentliche Gewißheit seiner Gegenwart ist, aber so, daß, was ich eigentlich selbst bin, mir zugleich entgegenkommt, als ob ich mir geschenkt werde. Daher spricht Nietzsche es aus, wie über alle psychologisch analysierbare Wirkung des Menschen auf sich hinaus die eigentliche Tiefe unbegreiflich ist, welche eine innere Ordnung möglich macht ohne Unterdrückung, eine Selbstbeherrschung ohne Selbstvergewaltigung. Im Hervorkommen der ursprünglichen Antriebe übergreife ich alle nur psychologische Wirklichkeit, dieser selbst erst Sinn und Gestalt gebend. Es ist keineswegs ein psychologisch feststellbares Maß, nicht ein Mittleres zwischen Extremen, das sich einsehen ließe, sondern — von Nietzsche mit den Worten Maß und Mitte genannt — ist es dem Psychologischen transzendent. Aber dem Selbstsein ist es über alle psychologische Wißbarkeit hinaus vertraut: „Von zwei ganz hohen Dingen: Maß und Mitte, redet man am besten nie. Einige Wenige kennen ihre Kräfte und Anzeichen aus den Mysterien-

Pfaden innerer Erlebnisse und Umkehrungen: sie verehren in ihnen etwas Göttliches und scheuen das laute Wort“ (3, 129).

Drittens ist die Wandlung auf Grund der wertenden Antriebe im Medium des Sichzusichselbstverhaltens verwirklicht nur durch die Fähigkeit der Bewegung im eigenen Wesen, das nicht als Sein besteht, sondern sein Sein nur in dem Werden hat, durch das es zu sich selbst kommt. Es ist dieses über alle psychologisch sichtbaren Umsetzungen und über alle biologisch erkennbaren Wachstums- und Entfaltungsvorgänge hinaus für Nietzsche die Erscheinung des Hervorbringens dessen, was ich schon bin im Sinne existentieller Möglichkeit. Als Schaffender verwandelt sich der Mensch zu neuen Schätzungen und verwandelt damit sich selbst zu dem, was er eigentlich ist. Nietzsche macht sich zu eigen Pindars Forderung: Werde, der du bist!

Der harte Ernst des Nietzscheschen Denkens lähmt jede Weise einer moralischen Pathetik. Mit keinem Satz, keiner Forderung, keinem Gesetz, keinem Inhalt darf dieses Denken zufrieden sein oder gar an ihm sich erbauen. Seine Bewegung ist die Indirektheit der Forderung, sich in einer Tiefe ernst zu nehmen, die durch jede ableitbare Gesetzlichkeit und Festigkeit verschüttet wäre.

Wenn aber einmal Moral preisgegeben ist als die allgemeine, die in einer sich rational fixierenden Unbedingtheit fordert, so ist kein Rückweg. Es droht das Versinken in das Bodenlose der Möglichkeiten; der Verlust des Widerstands an feststehenden Moralgesetzen vermag ebenso zur Freigabe der Willkür und des Zufalls zu führen wie zu der ursprünglich wahren Möglichkeit in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit.

Die Widersprüchlichkeiten und Zirkel der Nietzscheschen Gedankenbewegung sind am Ende nur das Mittel, indirekt zu berühren, was über Gestalt, Gesetz und Sagbarkeit hinaus liegt. An der Grenze kann nichts und muß alles sein. Überall muß dieses Denken enden mit unbestimmten Hinweisen auf einen Grund, aus dem mein Sein mir entgegenkommen wird: Es sind „die Mysterienpfade innerer Umkehrungen“; es ist der „Glaube an uns selbst“; es ist das „Schaffen“; es ist das eigentliche Leben als die Leichtigkeit des „Tanzens“. Aber zweideutig und zwiespältig bleiben alle Formeln, verbunden im Glauben an ein Sein, das wird durch das, was es nicht ein-

fach ist. Im Verwiesensein auf uns selbst in unserem Grunde heißt es: „Der Glaube an uns ist die stärkste Fessel und der höchste Peitschenschlag — und der stärkste Flügel“ (15, 255).

Schaffen als Freiheit ohne Transzendenz. — Wie bei Nietzsche Schaffen an die Stelle der Freiheit tritt, oder ihm Schaffen die Freiheit ist, ist näher zu entwickeln. Freiheit im existenzphilosophischen Sinne, ob christlich oder Kantisch, ist in bezug auf Transzendenz; sie ist die Möglichkeit eines endlichen Wesens, hat ihre Grenze vor der Transzendenz (und bedarf des unbegreiflichen Ursprungs an der Grenze, heiße er Gnade oder Sichgeschenktwerden); durch sie wird entschieden, was ewigen Sinn hat, d. h. sie ist geschichtlich als Einheit von Zeitlichkeit und Ewigkeit, als Entscheidung, die selber nur Erscheinung ewigen Seins ist.

Diese Freiheit verwirft Nietzsche. Er bekennt sich zu Spinoza, weil dieser die Willensfreiheit leugne, die sittliche Weltordnung und das Böse (an Overbeck 30. 7. 80). Freiheit, die Nietzsche anerkennt und behauptet, ist transzendenloses Insichgegründetsein und Ausschließen. Diese Freiheit ist negativ und positiv. Negativ ist der Weg der Freiheit, sofern sie abwirft, durchbricht, verneint, was war und gültig war: „Sich seine Vergangenheit abschneiden (gegen Vaterland, Glaube, Eltern, Genossen); — der Verkehr mit den Ausgestoßenen (in der Historie und der Gesellschaft); — das Umwerfen des Verehrtesten, das Bejahen des Verbotensten ...“ (13, 41). Positiv ist Freiheit Hervorbringen vom Charakter des „Schaffens“. Das Positive kann nicht ohne das Negative geschehen, weil das Positive nur auf dem Wege über die Negationen gewonnen wird. Die Dialektik der ersten Rede Zarathustras zeigt diesen Weg: vom Dienst über das Abwerfen des Dienstes zum Schaffen (6, 33—36). Dagegen das Negative, das sich vom Positiven lösen würde, daher nur negativ bliebe, wäre unechte, weil leere Freiheit. Alle Negation rechtfertigt sich nur aus der schaffenden Position, deren Folge oder Bedingung und deren Stufe sie ist. An sich ist sie schlechter als der gehorsame Dienst im Überkommenen. Daher fragt Zarathustra entgegen allen Befreiern, die den Menschen ihre Fesseln abnehmen wollen um der Freiheit als Freiheit willen: „frei wozu?“; das „frei wovon?“ ist ihm gleichgültig, und er urteilt: „Es gibt manchen, der seinen letzten Wert wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf“ (6, 92).

Da die negative Freiheit völlig unzureichend ist, kommt alles darauf an, daß es die positive, schaffende Freiheit ist, aus welcher die Negation vollzogen wird. Wäre nicht das positiv Schaffende der eigentliche Grund für die Negation bestehender Bindungen, und zwar nicht der argumentierende, sondern der existentielle Grund, so wäre zu befürchten: „Deine wilden Hunde wollen in die Freiheit“ (6, 61). Aber auch die bloße Bändigung der eigenen zügellosen Antriebe reicht wiederum nicht aus, wenn diese Bändigung nicht aus dem positiv erfüllenden Gehalt des Schaffens heraus, sondern aus der an sich noch leeren Verneinung des triebhaft Daseienden erfolgt: „Du hast dich selber überwunden: aber warum gibst du dich nur als den Überwundenen? Ich will den Siegreichen sehen ...“ (12, 283). Dieser ist der Schaffende.

Keineswegs will also Nietzsches transzendenzlose Freiheit zurück in das bloße Leben, sondern hinauf in das eigentlich schaffende Leben. Wie die Verneinung der Moral nicht die Aufhebung aller Moralität bedeutet, sondern das Ergreifen von Mehr als Moral, so ist den Menschen hinaufzutreiben der einzige Sinn. Nietzsches Idee ohne Gott scheint zwar zur radikalen Bindungslosigkeit zu führen: es bliebe das Leben als Leben, wie es nun einmal ist, und das Leben geschehen zu lassen, wie es nun einmal geschieht. Aber so ist Nietzsches Idee ins Gegenteil verkehrt. Ihre Aufgabe ist ungeheuer: Alle Last wird auf den Einzelnen gelegt. Gefordert wird der neue gefährliche, weil ungewisse Weg des noch nicht in gestufter Gemeinschaft gehaltenen Einzelnen. Dieser muß aus eigenem Ursprung sich selbst binden. Höhere und unerbittlichere Bindung, die er an sich selbst vollzieht, fordert Nietzsche vom Menschen, der die Moral preisgibt. Die Moral ist ohnehin unwirklich geworden, nur noch trügerischer Schein. Drohend ruft Nietzsche aus: „Seid ihr zu schwach, euch selber Gesetze zu geben, so soll ein Tyrann auf euch sein Joch legen und sagen: ‚gehört!‘ ‚Knirscht und gehört!‘ — und alles Gute und Böse soll im Gehorsam gegen ihn ertrinken“ (12, 274).

Für diesen Sinn seiner Lehre findet man eine entschiedene Bestätigung: In einem sein späteres Leben der Einsamkeit endgültig begründenden Augenblick angesichts eines Menschen, mit dem er die Gesinnung seiner aus dem Schaffen jenseits der Moral lebenden Philosophie zu teilen geglaubt hatte, war ihm die Verwechslung seines „Immoralismus“ mit dem „weniger als Moral“ das Unerträgliche: „In Ihnen

— schrieb er — ist jener Drang nach einer heiligen Selbstsucht, welcher der Drang nach Gehorsam gegen das Höchste ist. Sie haben ihn wohl zuerst durch irgendwelchen Fluch verwechselt mit seinem Gegensatz, der Selbstsucht und Ausbeuteluſt der Katze, nichts als das Leben wollend ...“ Der Sinn aber dieses bloßen Lebens ist „ein Lebensgefühl im Nichts ... das mir ganz Widerwärtige am Menschen“ (Briefentwurf an Lou 11. 82). Den Gegensatz spricht Nietzsche noch kürzer aus: „Sie ſagte mir ſelber, ſie habe keine Moral — und ich meinte, ſie habe gleich mir eine ſtrengere als irgend jemand“ (Briefentwurf an Rée 1882). Nietzſches hoher Anſpruch, dem niemand Genüge tun kann, iſt zwar nicht wie Moral als ein angebares Sollen da, nicht durch Handeln nach einem beſtimmten Geſetz zu erfüllen; der Ausdruck dieſer neuen Moralität will aber offenbar das Gegenteil vom amoralischen bloßen Leben.

Was jedoch die neue, höhere, noch ganz unbeſtimmte Moral ſei — ſie iſt „die des Schaffenden“ (12, 410) — das wird von Nietzsche wohl der Form, aber nicht dem Inhalt nach ausgeſprochen. Die ſchaffende Umwertung aller Werte hat dieſe neue „Moral“ hervorzubringen: „Wer ſchafft das Ziel; das über der Menſchheit ſtehen bleibt und auch über dem Einzelnen?“ Der Weg kann nicht mehr der der biſherigen Moral ſein, die nur „erhalten“ wollte; jetzt, wo das Ziel für alle nicht da iſt, gilt „eine verſuchende Moral: ſich ein Ziel geben“ (15, 337). Der Sinn iſt „Ersatz der Moral durch den Willen zu unſerem Ziele, und folglich zu deſſen Mitteln“ (16, 295). Es iſt die Subſtanz der Zukunft, die frei werden ſoll: „Man wird euch die Vernichter der Moral nennen: aber ihr ſeid nur die Erfinder von euch ſelber“ (12, 266). Jeder wird auf ſich ſelbſt verwieſen. Ein neues Eigenſtändiges ſoll ſich entfalten: „wir müſſen uns von der Moral befreien, um moralisch leben zu können“ (13, 124) oder: „ich mußte die Moral aufheben, um meinen moralischen Willen durchzuſetzen“ (13, 176).

Der großartige Anſpruch an einen tieferen unerreichten Urſprung wird von Nietzsche in dem Sinne erhoben, daß er nur ohne Gott erreicht werden kann. „Herrschen — und nicht mehr Knecht eines Gottes ſein: — dieſes Mittel blieb zurück, den Menſchen zu veredeln“ (12, 282). —

Indem Nietzsche den ſchaffenden Urſprung ohne Transzendenz bezeichnen, umkreiſen, auslegen will, geſchieht es ihm ſtändig,

trotz seines Willens zum Mehr-als-Leben, daß ihm plötzlich bloße Natur im Sinne des biologisch Erkennbaren in der Hand ist, oder daß ihm entsprechende bloße psychologische oder soziologische Wirklichkeiten übrig bleiben. Die neue Moral soll die „natürliche“ Moral sein und wird trotz aller dies wieder aufhebenden Gedanken schon darin bejaht: „jeder Naturalismus in der Moral, das heißt jede gesunde Moral, ist von einem Instinkt des Lebens beherrscht“ (8, 88).

Wie Nietzsche so bei seinen Formulierungen unwillkürlich aus dem Appell an den existentiellen Ursprung in das bloße Behaupten einer natürlichen Tatsächlichkeit — also eines partikular erforschbaren Daseins in der Welt — gerät, ist z. B. an der Forderung: „Werde, der du bist!“ deutlich zu machen. Nietzsche kann in scheinbarer Ähnlichkeit zu diesem Satze, nun aber das Wesen dieses Seins, das wird, feststellend statt es zu fordern, sagen: „Man wird ein anständiger Mensch, weil man ein anständiger Mensch ist: d. h. weil man als Kapitalist guter Instinkte und gedeihlicher Verhältnisse geboren ist... Wir wissen heute die moralische Degenereszenz nicht mehr abgetrennt von der physiologischen zu denken“ (15, 383). Nun ist die Unabtrennbarkeit des „Physiologischen“ (Kausalen), ebenso wie des Psychologischen und Soziologischen von der Existenz im Dasein nicht zu leugnen; was wir an uns forschend erkennen, ist zugleich mit uns so verbunden, daß wir ohne es gar nicht sind. Aber unabtrennbar von diesem erforschbaren Dasein, als das wir sind und uns erkennen, ist auch umgekehrt das Andere: der alle Erforschbarkeit transzendierende Ursprung des Menschen selbst. Nur die Klarheit der gedanklichen Unterscheidung hebt die Zweideutigkeit eines Seins auf, das existentielle Möglichkeit und physiologisch und psychologisch erforschbare Wirklichkeit nicht nur als zusammengehörend, sondern als identisch erscheinen läßt: Das Sein, das ich werden „soll“, kann erstens das Nun-einmal-so-sein bedeuten (mit der Konsequenz des Sich-verweigerns durch den heimlich verzweifelte Satz: ich bin nun einmal so); Sollen hat dann keinen eigentlichen Sinn mehr, sondern ist unausweichliches Müssen. Zweitens aber bedeutet das Sein, das ich werden soll, auch das Umgreifende der Möglichkeit, die ich nie wie ein Festes und Bestimmbares weiß, und von der kein Anderer wissen kann; sie hält sich offen und zeigt immer neu, was ich bin (während das Sich-verweigern nur zu dem immer wiederholten Bestätigen desselben Minderwertigseins oder vermeintlichen Wohlgeratenseins führt). Nietzsche selbst leugnet auf der Ebene psychologischer Tatsächlichkeit die „Unveränderlichkeit des Charakters“ und verurteilt den „Glauben der Meisten an sich wie an vollendete ausgewachsene Tatsachen“. Hier „steht uns frei“, unter Möglichkeiten zu wählen (4, 366). Dieser Ursprung aber, aus dem her das „was uns frei steht“ entschieden wird, dieses Sein, das nicht charakterologisch objektiv feststellbar ist, aber das wir eigentlich selbst sind, wird in der Forderung: werde, der du bist! getroffen. Diese Forderung, die sinnlos würde, wenn sie nur ein angeborenes Sosein als psychologischen Tatbestand meinte, hat als ernst gemeinte ihre „Gefährlichkeit“ dadurch, daß sie an den immer noch unbestimmten Ursprung meines Wesens geht und jedem Mißverständnis ausgesetzt ist; denn nicht bestimmtes Gesetz und objektiv ableitbare Bindung entscheidet, sondern das Angewiesensein auf den „schaffenden“ Ursprung in mir, und dieser kann ausbleiben. Wenn daher Nietzsche sagt: „Werde, der du bist: das ist ein Zuruf, welcher immer nur bei wenig Menschen erlaubt, aber bei den allerwenigsten dieser Wenigen überflüssig ist“ (11, 62), so kann zwar auch dieser Zuruf sinnlos werden

durch Zurückgleiten in die Auffassung von einer objektiv feststellbaren Artung des Menschen; aber es spricht vernehmlich der Sinn jener wahren und gewollten existentiellen Gefahr des ausbleibenden Schaffens, deren Bewußtsein Nietzsche in großartiger Unerbittlichkeit gegenwärtig ist.

Die sich überschlagende Immanenz. — Wo dem Menschen die Freiheit, die Nietzsche leugnete, gewiß wurde, sah er sich in eins mit seinem Freisein grade als Freisein vor seiner Transzendenz zugleich wie vernichtet und wie geborgen. Das Schaffen, das Nietzsche als die einzige Wirklichkeit der Immanenz seiner Freiheit an die Stelle der existentiellen Freiheit setzt, ist dagegen, auf sich allein angewiesen, in sich beschlossen oder verloren. Der Schaffende, dem die Dinge in die Quere kommen oder dem sein Weg gelingt, hat aber in Nietzsches Philosophieren statt der Bezogenheit auf Transzendenz ein Schicksalsbewußtsein. An Stelle der Transzendenz konzipiert Nietzsche die „Notwendigkeit“ (vgl. später S. 324 ff.). Diese metaphysisch gedachte Notwendigkeit bis zu dem Punkte, wo jeder Zufall, der mich trifft, jede Regung, die in mir auftaucht, im Ganzen meines schaffenden Werdens wie sinnvoll erscheint, ist — darin der geleugneten Freiheit gleich — wiederum wesensverschieden von der kausal gedachten Notwendigkeit eines psychischen und biologischen Geschehens. Dort erhellt sich Nietzsche trotz allem ein transzendierendes Bewußtsein des Seins im Ganzen; hier besteht ein relatives Wissen von einzelnen Zusammenhängen in der Welt.

Das transzendenzlose Schaffen — das Selbstsein ohne Gott — muß zu zwei Konsequenzen führen, die Nietzsche in der Tat zieht. Wenn die Endlichkeit menschlichen Wesens als Endlichkeit unsichtbar geworden ist, weil sie von keiner Unendlichkeit mehr umgriffen wird, d. h. wenn die Freiheit des Schaffens nicht der Transzendenz, sondern dem Nichts gegenübersteht — denn was nur das Nichts außer sich hat, ist alles, und seine Endlichkeit nicht ernst gemeint —, so wird das Schaffen entweder als die zeitliche Wirklichkeit ohne einen gültigen Maßstab verabsolutiert, oder es wird vergottet. Die Naturalisierungen sind der Ausdruck der ersteren Konsequenz, die Hybris der der zweiten. Beide sind statt der Bezogenheit auf Transzendenz die Weise der Wirklichkeit des Vertrauens an der Grenze, die nunmehr nicht Grenze gegen ein Anderes, sondern Erfüllung ist. Beide Konsequenzen haben bei Nietzsche eine alles vernünftige Denken sich überschlagen lassende, wunderbar verwegene Sprache gefunden:

1. Nietzsche glaubte sich in seiner von aller Moral befreiten Haltung einig mit Jesus. „Jesus ... nahm Partei gegen die Richtenden: er wollte der Vernichter der Moral sein“ (12, 266). „Jesus sagte: ... Was geht uns Söhne Gottes die Moral an!“ (7, 108). In Jesus sieht Nietzsche die vorweggenommene Wirklichkeit der eigenen, in der Vergottung ihrer selbst verschwimmenden Idee dessen, was mehr ist als Moral, was also er selbst sein will: „Gott, gedacht als das Freigewordensein von der Moral, die ganze Fülle der Lebensgegensätze in sich drängend und sie in göttlicher Qual erlösend, rechtfertigend: — Gott als das Jenseits ... von Gut und Böse“ (16, 379). In den Sinn dieser Konsequenz paßt es, daß Nietzsche im beginnenden Wahnsinn sich sowohl als Dionysos wie als der „Gekreuzigte“ unterzeichnete.

2. Das gleiche Selbstvertrauen im Überschreiten aller bestimmten Moral wird in seinem Wesen doch wie umgewendet, wenn es nicht auf den Ursprung, sondern — nichts als Natur und Wirklichkeit seiend — auf die siegreiche Wirkung in der Welt geht: „Wir Immoralisten sind heute die stärkste Macht: die großen anderen Mächte brauchen uns. Wir konstruieren die Welt nach unserem Bilde“ (15, 225). Alles, was die Form der Geltung hat, scheint preisgegeben zu sein, wenn nur noch die brutale Wirklichkeit in ihrer Unmittelbarkeit da ist, in der dieses Selbstvertrauen nichts als für sich den Sieg will. Dann wird es zur Frage, ob nicht statt Mehr-als-Moral vielmehr ein Weniger-als-Moral, das bloße Dasein der Naturmächte, übrig bleibt. In der Tat wird dieses Selbstvertrauen unabtrennbar vom dämonischen Triumph in den unheimlichen Sätzen: „Wir Immoralisten sind heute die einzige Macht, die keine Bundesgenossen braucht, um zum Siege zu kommen ... Wir bedürfen nicht einmal der Lüge ... Wir würden noch ohne die Wahrheit zur Macht kommen ... Der Zauber, der für uns kämpft, das ist die Magie des Extrems“ (16, 193 bis 194).

In beiden Fällen spricht nicht mehr ein Ethos endlicher Wesen, die in Spannung zur Transzendenz, in Bindung durch Geschichtlichkeit ihren Weg gehen. Weil der aus dem Wissen um die Endlichkeit sich bindende Geist in den letzten Forderungen Nietzsches zum Erlöschen kommt, ist sowohl die Vergottung wie das Versinken ins Extreme (als das übermächtig Wirksame) möglich. Wo auf diese Weise Endlichkeit, Bindung des Endlichen und mögliche Existenz wie verschwunden

scheinen, ist uns endlichen Wesen der Zugang verschlossen. Es ist, als ob bei Nietzsche die Freiheit sich aufgehoben hätte im Schaffen — das in zweideutigen Unbestimmtheiten uns keinen Boden mehr gewährte —, und das Schaffen wieder aufgehoben sei in einer Explosion, an deren Ende übrig bleibt ein Gottphantom oder das Nichts.

Es ist dann schließlich überall wie eine Rückkehr aus der Vergottung und aus der Verteufelung, wenn wir Nietzsches Denken in seiner Bestimmtheit und konkreten Ausbreitung beobachten. Dann scheint ihm im Gegensatz zur Vergottung und zur Maßlosigkeit des Extrems immer von neuem vielmehr der Satz zu gelten: Es gehört zur Männlichkeit, „daß wir uns nicht über unsere menschliche Stellung betrügen: wir wollen vielmehr unser Maß streng durchführen“ (14, 320). Der Mensch aber muß seine Selbstbegrenzung in der Welt dadurch finden, daß er einen Weg geht. Indem Nietzsche nach dem Weg fragt, vollzieht er die menschliche Selbstbegrenzung.

Diesen Weg sieht er zwar vorübergehend als hoffnungslos. Die Situation, weder mit der Moral noch ohne sie leben zu können, kennzeichnet sein Satz: „Vielleicht erfand ein Teufel die Moral, um die Menschen durch Stolz zu quälen: und ein zweiter Teufel nimmt sie ihnen irgendwann einmal, um sie durch Selbstverachtung zu quälen“ (12, 263). Die Ausweglosigkeit läßt möglich erscheinen: „vielleicht muß die Menschheit an der Moral zugrunde gehen“ (11, 240).

Aber der Weg bleibt in der Tat für Nietzsche offen: „Wir, die wir wieder in einer entmoralisierten Welt zu leben wagen, wir Heiden ... begreifen, was ein heidnischer Glaube ist: — sich höhere Wesen, als der Mensch ist, vorstellen müssen“ (16, 379). Diese höheren Wesen über den Menschen hinaus sind für Nietzsche nur noch aus dem Menschen, der sich in der Welt verwandelt, zu erwarten. Das Bild des Menschen bekommt statt der Gottheit und statt aller Moral die Bedeutung, hinaufzutreiben.

Nietzsches vorantreibendes Bild vom Menschen

Bilder vom Menschen sind entweder Beschreibungen von Typen seiner Wirklichkeit, oder sie sind Entwürfe seiner Möglichkeit. Die von Nietzsche gezeichneten Bilder liegen auf beiden Ebenen. Die erste zeigt eine große Mannigfaltigkeit von Gestalten des Daseins: soziologische Typen wie den Kaufmann, den Poli-

tiker, den Priester, den Gelehrten, ferner charakterologische Typen. Diese psychologischen Betrachtungen bedürfen in ihrem Reichtum keines Referates und keiner Ordnung. Das Wesentliche ist, daß schon bei der psychologischen Darstellung jedesmal ein Ungenügen mit-spricht: der Blick drängt zum „höheren Menschen“. Die zweite Ebene zeigt daher Gestalten des Hinauswachsens der Menschen über ihr bloßes Dasein. Die Menschen erscheinen entweder wie ein Wohlgeratensein, das aber so gefährdet ist, daß es durchweg an der Wirklichkeit scheitert, oder sie verzehren sich in einem Ungenügen an sich selber, das auch in der Tat sich verirrt und das überwunden werden soll. Daher erblickt Nietzsche noch über alle höheren Menschen hinaus eine letzte Möglichkeit auf einer dritten Ebene, auf der erst das eigentliche Ziel des Menschen liege: den Übermenschen.

Bilder des Menschen, die nicht bloße Darstellungen seiner Wirklichkeit, sondern in sich evidente Gestalten seiner entwickelten Möglichkeiten sind, bedeuten entweder Vorbilder, an denen ich mich orientiere, oder Gegenbilder, denen ich ausweiche, oder Leitbilder, die mir meine Richtung geben. Diese Bilder sind Funktionen meines Vorstellens, die ich brauche, um mich selbst hervorzubringen, indem ich auf Vorbilder blicke, mich Gegenbildern kontrastiere und Leitbilder in ihrer gestaltlosen Unbestimmtheit als treibende Mächte erfahre. Nietzsches „höhere Menschen“ sind zugleich Vorbilder und Gegenbilder. Es ist, als ob jedes bestimmte Ideal des Menschen zerschlagen werden müßte, da es als vollendet gedacht sich zugleich verkehrt. Die gestaltlose Unbestimmtheit des Übermenschen wirkt dagegen wie das führende Leitbild das mich in keinem bestimmten Ideal versinken und verkümmern lassen soll.

Der Entwurfer der Bilder vom Menschen hat weiter die Bedeutung, eine Weise des Kampfes um den eigentlichen Menschen zu sein. Daß die Menschen nicht gleich sind, hat zur Folge, daß nicht nur eine Mannigfaltigkeit von Bildern ihres faktischen Daseins besteht, sondern daß auch die Bilder menschlicher Möglichkeiten nicht in einem allgemeingültigen Ideal zusammenkommen können. Schwebt aber nicht ein nur vorgestelltes, sondern wirksames, mich prägend ergreifendes Bild vom Menschen über mir, so ist all mein Sprechen, Fordern, Wollen ein geheimer Kampf um dieses Bild. Die verlogenen „Guten und Gerechten“, die auftreten, als ob das eine allgemeine Richtige als das Wahre da sei, ruft

darum Nietzsche an: „Nicht um das Recht kämpft ihr alle, ihr Gerechten, sondern darum, daß euer Bild vom Menschen siege. Und daß an seinem Bilde vom Übermenschen alle eure Bilder vom Menschen zerbrechen: siehe, das ist Zarathustras Wille zum Rechte“ (12, 363).

Nietzsche hat um das Bild des Menschen gekämpft. Seine Aufgabe, es wahrhaft zu erblicken und wirksam zu machen, war schon dem Jüngling klar, wenn er fragte: „Wer wird nun der Menschlichkeit, dem unantastbaren heiligen Tempelschatze, welchen die verschiedensten Geschlechter allmählich angesammelt haben, seine Wächter- und Ritterdienste widmen? Wer wird das Bild des Menschen aufrichten?“ (1, 424). Nietzsche hat selbst getan, was er in aller Moral gesehen hat: „Die Moral kann nichts tun als Bilder des Menschen aufzustellen... vielleicht daß sie auf diesen oder jenen wirken“ (11, 216).

Um Nietzsches Bild vom Menschen charakterisierend darzustellen, können wir die erste Ebene der Wirklichkeitszeichnungen, diesen weit auszubreitenden Stoff, so großartig er ist, überspringen. Die eigentliche Bewegung des Bildes vom Menschen geschieht auf der zweiten Ebene der „höheren Menschen“. Die dritte wird die fast ins Leere verschwimmende Abstraktion des Übermenschen zeigen.

Der höhere Mensch. — Der höhere Mensch ist für Nietzsche ursprünglich das Bild, an das er glaubt. Solange der Übermensch noch nicht als Zertrümmerer aller Ideale in ihm mächtig geworden ist, sieht Nietzsche im hohen Menschen eine zureichende Vollendung. Als diese vermag er ihn zu schildern, den Menschen, der die Ketten, „jene schweren und sinnvollen Irrtümer der moralischen, der religiösen, der metaphysischen Vorstellungen“ ablegen darf, der endlich das erste große Ziel erreicht hat: „die Abtrennung des Menschen von den Tieren“. Aber diese schaffende Freiheit ist nicht dem Menschen als Menschen möglich: „nur dem veredelten Menschen“ darf diese Freiheit des Geistes gegeben werden, „er zuerst darf sagen, daß er um der Freudigkeit willen lebe“, und nur einzelne Menschen kommen dahin: „Immer noch ist die Zeit der Einzelnen“ (3, 371).

Diesem Blick Nietzsches zeigt sich der höhere Mensch sogar noch als Wirklichkeit, wenn auch als stets bedrohte und scheiternde. Die höheren Menschen sind in gesteigerter Gefahr, von außen wie von innen. Sie verderben an ihrer Ungewöhnlichkeit in einer an das Gewöhnliche gebundenen Gesellschaft; sie werden gebeugt, me-

lancholisch, krank. Allein „Naturen von Erz, wie Beethoven, Goethe“ vermochten standzuhalten. Aber „auch bei ihnen zeigt sich die Wirkung des ermüdendsten Kampfes und Krampfes: ihr Atem geht schwerer, und ihr Ton ist leicht allzu gewaltsam“ (1, 405). Die Gesellschaft ist diesen Großen unerbittlich feind. „Man haßt die Vorstellung einer höheren Art Menschen“ (16, 196). Ihre Vereinsamung wird ihnen als Schuld angerechnet (1, 405). Wohl „gibt es ein fortwährendes Gelingen einzelner Fälle an den verschiedensten Stellen der Erde ... mit denen in der Tat sich ein höherer Typus darstellt“ (8, 219), aber das „Zugrundegehen der höheren Menschen ist die Regel“ (7, 255). Der Glücksfall, daß ein höherer Mensch „noch zur rechten Zeit zum Handeln kommt“, ist die Ausnahme; die allgemeine Weise des Daseins der höheren Menschen ist: es „sitzen in allen Winkeln der Erde Wartende, die es kaum wissen, inwiefern sie warten, noch weniger aber, daß sie umsonst warten“ (7, 261).

Als dann Nietzsches Zweifel am Menschen auch keinen der höheren Menschen, sowie sie sichtbar geworden und verehrt worden sind, unangetastet läßt, da scheint ihm, daß das eigentlich hohe Menschentum überhaupt nicht Gestalt und Bild gewinne. Der hohe Mensch ist unöffentlich, wie ein Geheimnis. Nietzsches Glaube, an aller Sichtbarkeit enttäuscht, wendet sich an diese Möglichkeit: „So geht vielleicht das Schönste immer noch im Dunkel vor sich und versinkt, kaum geboren, in ewige Nacht... Noch immer ist der große Mensch gerade in dem Größten, was Verehrung erheischt, unsichtbar wie ein zu fernes Gestirn: sein Sieg über die Kraft bleibt ohne Augen und folglich auch ohne Lied und Sänger“ (4, 357). Dahin mag auch der Satz gehören: „Der Darstellung des höchsten Menschen, das heißt des einfachsten und zugleich vollsten, war bis jetzt kein Künstler gewachsen; vielleicht aber haben die Griechen, im Ideal der Athene, am weitesten von allen bisherigen Menschen den Blick geworfen“ (3, 98).

Die hohen Menschen sowohl in der Wirklichkeit wie in der Gestalt werdenden Möglichkeit versinken für Nietzsche. Zunehmend beherrscht ihn das Ungenügen am höheren Menschen in schlechthin jeder Gestalt seiner sichtbaren Erscheinung.

Jede Gestalt der großen Menschen ist für Nietzsche verdächtig schon durch den eigentlichen Grund ihres Aufschwungs; er fragt: „Steigt ihr? ihr höheren Menschen? Werdet ihr nicht... in die Höhe gedrückt durch euer Niedrigstes?... flieht ihr nicht vor

euch, ihr Steigenden?“ (8, 389); und er stellt gegen sie den, dessen Wesen selbst ursprünglich hohen Ranges wäre: „der ist von droben!“ (5, 29). Aber solches „Sein“ scheint Nietzsche, wo immer es ihm begegnet, in Zweifel zu ziehen.

Der „Psychologe“ in Nietzsche durchschaut die Falschmünzerei, die durchweg in der Verehrung großer Männer vollzogen wird: „welche Marter sind die höheren Menschen für den, der sie einmal erraten hat!“ So sieht er die Dichter als „Menschen der Augenblicke, begeistert, sinnlich, kindsköpfig, im Mißtrauen und Vertrauen leichtfertig und plötzlich; mit Seelen, an denen gewöhnlich irgendein Bruch verhehlt werden soll, oft mit ihren Werken Rache nehmend für eine innere Besudelung, oft mit ihren Aufflügen Vergessenheit suchend vor einem allzutreuen Gedächtnis...“ (7, 257).

Aber nicht nur in der Mannigfaltigkeit der offenbaren Verkehrungen, auch grade noch an den ihm höchsten Gestalten des Menschen sah Nietzsche das Unzulängliche in ihrem Wesen selbst. Wenn er etwa das heroische Dasein für das höchste hielt, so zeigte sich ihm doch wieder über es hinaus eine höhere Möglichkeit; er will am Helden nicht nur „den Nacken des Stiers“ lieben, sondern „auch noch das Auge des Engels sehn“. Daher geht an den Helden der Anspruch: „Auch seinen Helden-Willen muß er noch verlernen... noch ist seine strömende Leidenschaft nicht stille geworden in der Schönheit... Unerringbar ist das Schöne allem heftigen Willen...“ (6, 172). Auch im echten Heroismus sind Zeichen für das ständige Ungenügen des Menschen. Der Held ist nicht die Vollendung; in ihm auch ist noch was dem Menschen als Menschen zukommt: all das Überwinden, Zum-Opfer-bringen, Übergangsein: „Dies ist das Geheimnis der Seele; erst, wenn sie der Held verlassen hat, naht ihr, im Traume, — der Überheld“ (6, 173).

Wo man sich aber den hohen Menschen erdachte und im Bilde schuf, da sah Nietzsche stets Schauspielerei als die Folge; das Ideal als Vorbild ist Sache eines unwahrhaftigen Lebens. So war es in der antiken Philosophie: Man „hatte nötig, den abstrakt — vollkommenen Menschen zu erfinden: — gut, gerecht, weise, Dialektiker — kurz, die Vogelscheuche der antiken Philosophen: eine Pflanze, aus jedem Boden losgelöst; eine Menschlichkeit ohne alle bestimmten regulierenden Instinkte; eine Tugend, die sich mit Gründen beweist“ (15, 459).

Alle Infragestellungen des hohen Menschen durch Nietzsche zeigen das gleiche: Nietzsche, der ständig zum Höheren drängt, kann in keiner wirklichen oder erdachten Gestalt am Ende sein. Gerade dort, wohin seine größte Liebe geht, erfährt er den tiefsten Schmerz: „Nicht an seinen Sünden und großen Torheiten: an seiner Vollkommenheit litt ich, als ich am meisten am Menschen litt“ (8, 385).

Im vierten Teil des Zarathustra hat diese Liebe Nietzsches zum höheren Menschen und sein Ungenügen an ihm seinen tiefen und erschütternden Ausdruck gefunden. Die höheren Menschen scheinen Zarathustra zu verstehen, suchen ihn, erwarten durch ihn ihre Rettung aus der Not ihres eigenen Ungenügens an Welt und Menschen und sich selbst. Alle zeigen einen Zug der noch ihrem Mangel doch eigenen Größe: die Könige die Unlust, über einen Pöbel zu herrschen; der „Gewissenhafte des Geistes“ die opfervolle Gründlichkeit in der Erforschung eines beliebigen Gegenstandes; der „Zauberer“ das Bewußtsein, im Reichtum seiner Schauspielerei doch nicht groß zu sein; der „letzte Papst“ die überlegene Aufgeklärtheit in Sachen Gottes; „der häßlichste Mensch“ sein Nichtertragen des Mitleids und die Verachtung seiner selbst; der „freiwillige Bettler“ seine Radikalität des Verzichts; der Schatten des „Freigeists“ die Rücksichtslosigkeit im Zweifeln an allen Worten, Werten und großen Namen. Alle sagen und tun ein Wahres. Zarathustra kann jedem einen Augenblick seine Liebe schenken, als ob ihm etwas entgegenkomme, das seiner Art sei. Aber jeder hat nicht bloß einen Mangel, sondern zeigt plötzlich eine wesentliche Blindheit im Verstehen der Idee Zarathustras. Dieser ist im Innersten enttäuscht. Alle die höheren Menschen spricht er darum an: „Ihr mögt wahrlich insgesamt höhere Menschen sein, aber für mich — seid ihr nicht hoch und stark genug. Für mich, das heißt: für das Unerbittliche, das in mir schweigt“ (6, 410). Seine Verwerfung nimmt viele Gestalten an. Er will „nicht die Menschen der großen Sehnsucht, des großen Ekels, des großen Überdrusses“ (6, 426). Diese leben im Grunde aus einem Nichtsein. Darum steckt in all ihrer Not eine Angst, die den wagenden Einsatz und die Gefahr des Versagens meiden will: „Wer nämlich selber auf kranken und zarten Beinen steht, gleich euch, der will vor allem, ob er's weiß oder sich verbirgt: daß er geschont werde“ (6, 410). Darum werden sie ihm in der Wurzel ihres Wesens fragwürdig: „Ihr höheren Menschen hier, seid ihr nicht alle — mißgeraten?“ (6, 426). Aber die Mißratenen noch könn-

ten im Opfer sich Wert geben; sie tun es nicht: „Ihr höheren Menschen, ihr lerntet alle nicht — über euch hinweg tanzen! Was liegt daran, daß ihr mißbrietet!“ (6, 430). Welcher Art sie aber mißraten sind, und im Mißverstehen ihr Mißratensein zur Erscheinung bringen, das wird erbarmungslos in der Dichtung symbolisiert durch die Weise, wie sie in Zarathustras Nähe heiter werden, ihre Not verlieren und fröhlich sich ergehen in Lärmen und Lachen: „bei mir verlernten sie das Notschreien! — wenn auch, leider, noch nicht das Schreien“ (6, 450). Zarathustra „sah noch keinen großen Menschen“ (6, 374).

Gegen den Heroenkultus. — Kein wirklicher Mensch hält vor der letzten Infragestellung stand, wenn er als vollkommen gelten soll. Wer den Kult eines Menschen vollzieht, als ob dieser vollkommen wäre, erniedrigt sich selbst in seiner Möglichkeit des Menschseins. Aus beiden Gründen verwirft Nietzsche es, daß Menschen sich einem Menschen in ihrer Seele bedingungslos unterwerfen. Die Geschichte zeigt erschreckende Beispiele: „Menschen dieser Art lebten um Napoleon . . ., der die romantische Prostration vor dem Heros unserem Jahrhundert in die Seele gegeben hat“. Diese „Fanatiker eines Ideals, welches Fleisch und Blut hat“, sind zwar nach Nietzsche gewöhnlich im Rechte, so lange sie verneinen — denn sie kennen das Verneinte, weil sie selbst von dorthier kommen. Sobald sie aber ihr Ideal als diesen leibhaften Menschen in absoluter Fraglosigkeit bejahen, werden sie unredlich; sie müssen die heroisierte Person so in die Ferne stellen, daß man sie nicht mehr scharf sehen kann. Doch heimlich weiß ihr intellektuelles Gewissen, wie das zugegangen ist. Wenn dann gar der Vergöttlichte „augenscheinlich in abscheulicher Weise sich als Nicht-Gott und Allzu-sehr-Mensch verrät“, so erfinden diese Fanatiker des Heroenkultus einen neuen Selbstbetrug: sie nehmen gegen sich Partei und empfinden als Interpreten etwas wie ein Martyrium (4, 248 ff.).

Der Übermensch. — Daß Nietzsche jede Gestalt des „höheren Menschen“ versinken läßt, und daß er jede Form der Vergötterung eines leibhaften, einzelnen Menschen verwirft, beruht auf dem Antrieb, der ihm nirgends in einer Endlichkeit Halt zu finden erlaubt. Höheres muß möglich sein, wenn das Hohe im Stiche läßt. Ist noch im „höheren Menschen“ der Mensch sichtbar mißraten, so gilt die Frage: wie wird der Mensch selbst überwunden? Die Idee des Übermenschen soll die Antwort geben. Angesichts des allgemeinen Versagens aller Weisen des Menschseins ruft Zarathustra: „Mißbriet aber

der Mensch: wohlan! wohlauf!“ (6, 426). Zarathustras Vision geht in die Ferne, aus der sichtbar wird, worauf allein es ihm ankommt: „Der Übermensch liegt mir am Herzen, der ist mein Erstes und Einziges — und nicht der Mensch: nicht der Nächste, nicht der Ärmste, nicht der Leidendste, nicht der Beste... was ich lieben kann am Menschen, das ist, daß er ein Übergang ist und ein Untergang“ (6, 418). Nietzsche hält sich weder an das Sichtbare noch an das Verborgene im Menschen, sondern an das Zukünftige, das durch den Menschen über den Menschen hinaus liegt.

Den Übermenschen hervorzubringen, ist die Aufgabe: „Ein höheres Wesen, als wir selber sind, zu schaffen ist unser Wesen. Über uns hinaus schaffen! Das ist der Trieb der Zeugung, das ist der Trieb der Tat und des Werks. — Wie alles Wollen einen Zweck voraussetzt, so setzt der Mensch ein Wesen voraus, das nicht da ist, das aber den Zweck seines Daseins abgibt“ (14, 262 ff.). Die Wesen sind hervorzubringen, „welche über der ganzen Gattung Mensch erhaben dastehn“ (14, 261).

Es ist der Glaube Nietzsches, der sich die Idee des Übermenschen schafft. Er erwartet: „irgendwann muß er uns doch kommen, der erlösende Mensch... der der Erde ihr Ziel gibt... dieser Besieger Gottes und des Nichts“ (7, 395 ff.). In der Tat: wie später die Lehre von der ewigen Wiederkehr ist das hier Gemeinte ein Ersatz der Gottheit: „Gott starb: nun wollen wir, — daß der Übermensch lebe“ (6, 418).

Was Nietzsche im Übermenschen sieht, bleibt — als Bild — unbestimmt. Das Gewicht des Gedankens liegt in der Stellung der Aufgabe. Aber auch diese kann nur unbestimmt angegeben werden:

Nietzsche fordert, daß der Mensch den Blick überhaupt in diese Höhe werfe. Er verlangt von denen, die nichts lieber tun als den großen Menschen zu verstehen: „Eure Kraft sollte die sein, noch hundert Meilen höhere Wesen über ihnen zu sehen!“ (13, 167).

Aber der Blick wäre als solcher nur kontemplativ. Es kommt auf die Tätigkeit an, die die Verwirklichung des Gesehenen ermöglicht. Der Aufgabe, die Entstehung des Übermenschen zu fördern, will Nietzsche dienen durch sein ganzes Denken, durch die von ihm erzeugte Bewegung, insbesondere durch „Verschärfung aller Gegensätze und Klüfte, Beseitigung der Gleichheit, das Schaffen Übermächtiger“ (14, 262). Mit der Möglichkeit des Übermenschen muß

unausweichlich die Gefahr erhöht werden; ins Äußerste gesteigert gedacht: „wie könnte man die Entwicklung der Menschheit opfern, um einer höheren Art, als der Mensch ist, zum Dasein zu helfen?“ (16, 278). Für jeden ist die wahre Grundhaltung, sich hinzugeben, daß der werde, der mehr ist: unser Menschsein hat nur den Wert, Übergang und Untergang zu sein; es ist gefordert, über sich selbst „hinwegzutunzen“ (6, 430).

Wie das jedoch in der Wirklichkeit geschehe, vermag Nietzsche nicht zu sagen. Er entwickelt diese opfernde, hinströmende, alles überwindende Haltung. Aber die grenzenlos weite Idee einer hinauf-treibenden Wirkung alles echten menschlichen Tuns verwandelt sich ihm unversehens zu der biologischen Vorstellung einer Züchtung, bei der die Erwartung lenkt, es würde ein neues Wesen entstehen an der Grenze der gegenwärtigen Art des Menschen zu einer höheren Art.

Es ist bei der unaufhaltsamen redlichen Infragestellung aller Positionen durch Nietzsche verständlich, daß er dies abstrakte Höher und Höher in dem Gedanken an den Übermenschen selbst wieder aufhebt (nicht anders wie den Gottesgedanken): „Immer zieht es uns hinan, nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsere bunten Bälge und heißen sie dann Götter und Übermenschen: — Sind sie doch gerade leicht genug für diese Stühle! — alle diese Götter und Übermenschen. Ach, wie bin ich all des Unzulänglichen müde...“ (6, 188).

Zweites Kapitel: Wahrheit

	Seite
Wissenschaftliche und philosophische Wahrheit	171
Die methodische Haltung. — Herkunft und Leben der Methoden. — Grenzen der Wissenschaft. — Wissenschaft und Philosophie.	
Die auslegende Theorie: Wahrheit und Leben	184
Die Scheinbarkeit der Wahrheit. — Die Anwendung der Theorie. — Der Zirkel. — Wahrsein und Existenz. — Wahrheit im Zusammenhang mit den sie zerstörenden, aber zugleich bedingenden Lebensmächten. — Seinsinnerwerden an der Grenze.	
Die Leidenschaft grenzenlosen Wahrheitswillens	201
Redlichkeit. — Gerechtigkeit. — Selbstaufhebung des Wahrheitswillens. — Der grenzenlose Zweifel.	
Die Auflösung der Vernunft	213
Wahrheit im transzendierenden Durchbruch	222
Unmittelbarkeit der Wahrheit. — Gefahr der Wahrheit. — Wahrheit und Tod. — Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.	

Das Erdenken dessen, was der Mensch sei, führte zur Auflösung des Menschen. Der leidenschaftliche Wahrheitswille Nietzsches wagte es, im Gedanken die äußersten Konsequenzen zu ziehen. Nachdem der Mensch gleichsam verlorenging, die besonderen Wertsetzungen insgesamt fraglich wurden, will sich Nietzsche des Sinns des Wahrseins selbst vergewissern. Damit wird ihm nun auch noch Wahrheit überhaupt fraglich, zerrinnt die Möglichkeit von Wahrheit und Vernunft. War es im Blick auf den Menschen die Moral, so ist es im Blick auf Wahrheit die überlieferte Philosophie, die sich für Nietzsche in ihrem geschichtlichen Bestande zersetzt.

Aber wieder ist es im Mitgehen mit Nietzsches Gedanken, als ob sich im Negieren ständig ein Seiendes zeige, aus dem heraus die Negation erst möglich ist. Das Negierte selbst muß nicht nur erfahren sein, um negiert werden zu können, sondern es wird in einem andern Sinne auch immer wieder von Nietzsches Bejahung getroffen. Daher ist jede eindringende Darstellung von Nietzsches negativer Philosophie zugleich wiederum bewegt von Positivem. Nietzsches Abfall von der geschichtlichen Substanz ist in seiner Verwirklichung zugleich eine Gestalt ihrer verwandelnden Wiedereroberung.

Nietzsches Gedanken, die den Sinn des Wahrseins ergründen wollen, sind kaum in einen einzigen systematischen Zusammenhang zu bringen. Wir entwickeln sie — die sich faktisch gegenseitig durchdringen — aus drei von Nietzsche aufgewiesenen selbständigen Ursprüngen: erstens aus der methodischen Wissenschaft, zweitens aus einer Theorie des Seins der Wahrheit als eines Auslegens seitens eines lebendigen Daseins, drittens aus einer grenzenlosen Leidenschaft zur Wahrheit. Jedesmal zeigen sich klare Positionen auf einem Wege, der am Ende als solcher zu scheitern scheint: Nietzsche will die Auflösung der Vernunft. Schließlich münden alle Wahrheitsgedanken Nietzsches aus in einen transzendierenden Durchbruch.

Wissenschaftliche und philosophische Wahrheit

Was Wahrheit in der Wissenschaft ist, hat Nietzsche wie einen unmittelbaren Ursprung behandelt. Wird dieser Ursprung von ihm auch späterhin abgeleitet, also in Frage gestellt, so verliert er für Nietzsche doch in der Tat auf seiner Ebene nicht seine hier noch nicht fragliche Eigenständigkeit. Nietzsche hat den Boden der Wissenschaft entschieden betreten. Es kann scheinen, als ob die Leidenschaft zur Wahrheit hier einen festen Stand fände.

Die methodische Haltung. — Das wesentliche Kennzeichen der Wissenschaft ist für Nietzsche die Methode: nicht nur sind die Methoden „die wertvollsten Einsichten“ (16, 3); sondern „auf der Einsicht in die Methode beruht der wissenschaftliche Geist“ (2, 410). Die inhaltlichen Resultate der Wissenschaft sind als solche nichts Eigentümliches, sie „könnten, wenn jene Methoden verlorengingen, ein erneutes Überhandnehmen des Aberglaubens und des Unsinn nicht verhindern“ (2, 410). Wahres Wissen ist nur mit der Methode.

Nietzsche hat zwar weder eine neue fachwissenschaftliche Methode gefunden noch in der logischen Klärung dieser Methoden einen Schritt getan. Vielmehr denkt er — jeweils unter der Voraussetzung der selbstverständlichen Geltung wissenschaftlicher Einsicht — über deren Wert nach. Nicht die Methode, sondern die methodische Haltung ist sein Thema:

Durch sie wird eine in der Welt einzigartige Sicherheit erreicht: „Es liegt ein tiefes und gründliches Glück darin, daß die

AUG.
1950

25

den Sinn des Wahrseins ergründen
einigen systematischen Zusammenhang
die — die sich faktisch gegenseitig durch-
setzliche aufgewiesenen selbständigen Ur-
methodischen Wissenschaft,
des Seins der Wahrheit als eines
igen Daseins, drittens aus einer grenzen-
Wahrheit. Jedesmal zeigen sich klare
der am Ende als solcher zu scheitern
auflösung der Vernunft. Schließ-
gedanken Nietzsches aus in einen trans-
ruch.

und philosophische Wahrheit

Wissenschaft ist, hat Nietzsche wie einen unmittelbaren Ursprung behandelt. Wird dieser Ursprung von ihm auch späterhin abgeleitet, also in Frage gestellt, so verliert er für Nietzsche doch in der Tat auf seiner Ebene nicht seine hier noch nicht fragliche Eigenständigkeit. Nietzsche hat den Boden der Wissenschaft entschieden betreten. Es kann scheinen, als ob die Leidenschaft zur Wahrheit hier einen festen Stand fände.

Die methodische Haltung. — Das wesentliche Kennzeichen der Wissenschaft ist für Nietzsche die Methode: nicht nur sind die Methoden „die wertvollsten Einsichten“ (16, 3); sondern „auf der Einsicht in die Methode beruht der wissenschaftliche Geist“ (2, 410). Die inhaltlichen Resultate der Wissenschaft sind als solche nichts Eigentümliches, sie „könnten, wenn jene Methoden verloren gingen, ein erneutes Überhandnehmen des Aberglaubens und des Unsinn nicht verhindern“ (2, 410). Wahres Wissen ist nur mit der Methode.

Nietzsche hat zwar weder eine neue fachwissenschaftliche Methode gefunden noch in der logischen Klärung dieser Methoden einen Schritt getan. Vielmehr denkt er — jeweils unter der Voraussetzung der selbstverständlichen Geltung wissenschaftlicher Einsicht — über deren Wert nach. Nicht die Methode, sondern die methodische Haltung ist sein Thema:

Durch sie wird eine in der Welt einzigartige Sicherheit erreicht: „Es liegt ein tiefes und gründliches Glück darin, daß die

161st STREET
STATION

00084
48084

AUG.
1950

Good for a Continuing Trip
on the JEROME AVE. Line
Northbound only at the
161st St. Station of

25

Issued by Independent Division of
N. Y. C. Transit System only to a
northbound passenger desiring to
continue trip on the I. R. T. Division
northbound. Is good only on date, at
station and time limit indicated. No

Wahrheit

171

n Sinn des Wahrseins ergründen
nzigen systematischen Zusammenhang
— die sich faktisch gegenseitig durch-
zsche aufgewiesenen selbständigen Ur-
methodischen Wissenschaft, des
Seins der Wahrheit als eines
en Daseins, drittens aus einer grenzen-
Wahrheit. Jedesmal zeigen sich klare
der am Ende als solcher zu scheitern
flösung der Vernunft. Schließ-
anken Nietzsches aus in einen trans-
uch.

d philosophische Wahrheit

enschaft ist, hat Nietzsche wie einen
unmittelbaren Ursprung benandelt. Wird dieser Ursprung von ihm
auch späterhin abgeleitet, also in Frage gestellt, so verliert er für
Nietzsche doch in der Tat auf seiner Ebene nicht seine hier noch
nicht fragliche Eigenständigkeit. Nietzsche hat den Boden der Wissen-
schaft entschieden betreten. Es kann scheinen, als ob die Leidenschaft
zur Wahrheit hier einen festen Stand fände.

Die methodische Haltung. — Das wesentliche Kennzeichen der
Wissenschaft ist für Nietzsche die Methode: nicht nur sind die
Methoden „die wertvollsten Einsichten“ (16, 3); sondern „auf der
Einsicht in die Methode beruht der wissenschaftliche Geist“ (2, 410).
Die inhaltlichen Resultate der Wissenschaft sind als solche nichts
Eigentümliches, sie „könnten, wenn jene Methoden verlorengingen,
ein erneutes Überhandnehmen des Aberglaubens und des Unsinnns
nicht verhindern“ (2, 410). Wahres Wissen ist nur mit der Methode.

Nietzsche hat zwar weder eine neue fachwissenschaftliche Methode
gefunden noch in der logischen Klärung dieser Methoden einen
Schritt getan. Vielmehr denkt er — jeweils unter der Voraussetzung
der selbstverständlichen Geltung wissenschaftlicher Einsicht — über
deren Wert nach. Nicht die Methode, sondern die methodische
Haltung ist sein Thema:

Durch sie wird eine in der Welt einzigartige Sicherheit er-
reicht: „Es liegt ein tiefes und gründliches Glück darin, daß die

Wissenschaft Dinge ermittelt, die standhalten und die immer wieder den Grund zu neuen Ermittlungen abgeben — es könnte ja anders sein! Ja, wir sind so sehr von dem ewigen Wandel aller menschlichen Gesetze und Begriffe überzeugt, daß es uns eigentlich ein Erstaunen macht, wie sehr die Ergebnisse der Wissenschaft standhalten!“ (5, 81). Die Methode führt auf einen Boden von Wahrheit, den zu betreten die einzigartige und unersetzliche Erfahrung einer Weise des Seins bringt: „Herrliche Entdeckung: es ist nicht alles unberechenbar, unbestimmt! Es gibt Gesetze, die über das Maß des Individuums hinaus wahr bleiben!“ (12, 47).

Die methodische Haltung will Gewißheit, nicht Überzeugung, die Weise zwingend begründeter Wahrheit, nicht den Gehalt dessen, was sie weiß; daher gelten ihr auch die „unscheinbaren Wahrheiten“ (2, 248); und daher ist ihr „das Mühsame, Gewisse, Dauernde und deshalb für jede weitere Erkenntnis noch Folgenreiche das Höhere“ (2, 20).

In der methodischen Haltung wird aber jede absolute Erkenntnis zerstört, um statt ihrer eine bestimmte partikuläre Erkenntnis unangreifbar zu besitzen und mit dieser etwas in der Welt zu vermögen: „Die Erkenntnis hat den Wert: ... die ‚absolute Erkenntnis‘ zu widerlegen“ (12, 4); „der ‚Glaube an letzte endgültige Wahrheiten‘ wird abgekühlt“ (2, 230). Mit der Wissenschaft läßt sich zugleich „eine Macht über die Natur gewinnen“, ohne eigentliche letzte Einsicht in Ursache und Wirkung zu brauchen (12, 4). Diese Haltung verliert sich weder in absolutes Wissen noch in die Negativität des alles bezweifelnden Nichtwissens, wenn sie methodisch und bestimmt das Wißbare in seiner Relativität beherrscht.

Indem Nietzsche dies, daß wahres Wissen nur als Methode ist, aus seinem Grunde begriff, sah er weiter, daß die methodische Haltung nicht die Laune einer lebensabseitigen Fachwissenschaft ist, sondern eine Möglichkeit des Menschen in all seinem Denken und Auffassen der ihn angehenden Tatbestände. Den wissenschaftlichen Geist — den Geist der Methode — als zur Vernünftigkeit des Menschen gehörig und sein Gegenspiel hat Nietzsche charakterisiert: „Es mögen geistreiche Leute von den Ergebnissen der Wissenschaft lernen, soviel sie wollen: man merkt es immer noch ihrem Gespräche... an, daß ihnen der wissenschaftliche Geist fehlt: sie haben nicht jenes instinktive Mißtrauen gegen die Abwege des Denkens...

Ihnen genügt es, über eine Sache überhaupt irgendeine Hypothese zu finden, dann sind sie Feuer und Flamme... Eine Meinung haben heißt bei ihnen schon: dafür sich fanatisieren“ (2, 410). Die Selbstbeherrschung methodischen Denkens ist entgegen diesem Lärm des Meinens und Behauptens eine unablässige stille Anstrengung; insbesondere wissen die „wissenschaftlichen Naturen, daß die Begabung, allerhand Einfälle zu haben, auf das strengste durch den Geist der Wissenschaft gezügelt werden müsse“ (2, 247). Wegen der schlimmen Folgen der Methodelosigkeit in allen Bereichen des Lebens fordert Nietzsche, es „sollte jetzt jedermann mindestens eine Wissenschaft von Grund aus kennengelernt haben: dann wüßte er doch, was Methode heißt und wie nötig die äußerste Besonnenheit ist“ (4, 410). Daß man zeitweilig eine strenge Wissenschaft streng betrieben hat, „ergibt einen Zuwachs an Energie, an Schlußvermögen, an Zähigkeit der Ausdauer; man hat gelernt, einen Zweck zweckmäßig zu erreichen. Insofern ist es sehr schätzbar, in Hinsicht auf alles, was man später treibt, einmal ein wissenschaftlicher Mensch gewesen zu sein“ (2, 239).

Nietzsches Forderung der Erziehung in wissenschaftlicher Methode ist ihm um so dringlicher, als er den unersetzlichen Wert der allein durch die reinen Methoden möglichen Gewißheit ebenso kennt, wie die außerordentliche Gefährdung ihres Fortgangs im Verlaufe der menschlichen Geschichte: Noch in seinem letzten Jahr hat er es ausgesprochen, wenn er die ganze wissenschaftliche Arbeit der antiken Welt umsonst geleistet sah: „Alle Voraussetzungen zu einer gelehrten Kultur, alle wissenschaftlichen Methoden waren bereits da, man hatte die große, die unvergleichliche Kunst, gut zu lesen, bereits festgestellt — diese Voraussetzung zur Tradition der Kultur, zur Einheit der Wissenschaft; die Naturwissenschaft, im Bunde mit Mathematik und Mechanik, war auf dem allerbesten Wege, — der Tatsachensinn, der letzte und wertvollste aller Sinne, hatte seine Schulen... Alles Wesentliche war gefunden, um an die Arbeit gehen zu können: — die Methoden, man muß es zehnmals sagen, sind das Wesentliche, auch das Schwierigste, auch das, was am längsten die Gewohnheiten und Faulheiten gegen sich hat. Was wir heute, mit unsäglicher Selbstbezwungung... uns zurückerobert haben, den freien Blick vor der Realität, die vorsichtige Hand, die Geduld und den Ernst im kleinsten, die ganze Rechtschaffen-

heit der Erkenntnis — sie war bereits da! vor mehr als zwei Jahrtausenden bereits!“ (8, 307 ff.).

Herkunft und Leben der Methoden. — Methoden sind nicht mechanisch anwendbare Verfahren; die wissenschaftliche Wahrheit ist so wenig wie irgendeine Wahrheit in kühler Gleichgültigkeit zu erobern. Es findet kein uninteressierter Prozeß automatischer Wahrheitsfeststellung statt. Durch psychologische Vergegenwärtigung von Ursprung und Entwicklung der wissenschaftlichen Methoden zeigt Nietzsche, daß die Belebung der Methoden durch ein Anderes, Wahrheitsfremdes oder Wahrheitswidriges, ihr dauernder Untergrund ist. Die Methoden sind nicht mehr ernst und verlässlich, wenn sie zum leblosen Rechnen durch eine intellektuelle Maschinerie geworden sind, die nur eine äußerliche Zuverlässigkeit im Dienste eines endlichen Zwecks haben kann.

Das Wahrheitsfremde, als solches Alogische und Vernunftwidrige, von dem alle Erkenntnis getragen und durch das sie erst wesentlich wird, ist mannigfaltig. Als Liebhaberei, Langeweile, Gewohnheit gibt es wohl Antriebe, aber Antriebe zu einer uneindringlichen Erkenntnis. Eine fruchtbare Quelle eigentlicher Einsicht ist vielmehr die Not, mag auch das drängende Bewußtsein der Not sie trüben. Wir sollen unsere gefährlichen Stunden ausnutzen. Erst wenn es heißt: erkenne oder gehe zugrunde! hat die Erkenntnis Unerbittlichkeit. „Solange sich uns die Wahrheiten nicht mit Messern ins Fleisch schneiden, haben wir in uns einen geheimen Vorbehalt der Geringschätzung gegen sie“ (4, 311).

Die Methoden erwachsen weiterhin faktisch überall unter Erfahrung und Nutzung des Gegenteils wissenschaftlichen Verfahrens, nämlich der Hingabe an alle durch irgendwelche Verhaltensmöglichkeiten auftretenden Aspekte der Dinge: „Wir müssen versuchsweise mit den Dingen verfahren, bald böse, bald gut gegen sie sein und Gerechtigkeit, Leidenschaft und Kälte nacheinander für sie haben. Dieser redet mit den Dingen als Polizist, jener als Beichtvater, ein dritter als Wanderer und Neugieriger. Bald mit Sympathie, bald mit Vergewaltigung wird man ihnen etwas abdringen“ (4, 298). Aber erst das Zusammenkommen der mannigfachsten Kräfte in uns zu einem „höheren organischen System“ würde zur rechten Erkenntnis führen. In ihrer Vereinzelung sind diese Kräfte Gifte für das Erkennen innerhalb des wissenschaftlichen Den-

kens; im Ganzen aber beschränken sie sich gegenseitig und halten sich in Zucht: „der anzweifelnde Trieb, der verneinende Trieb, der abwartende Trieb, der sammelnde Trieb, der auflösende Trieb“ (5, 155). „Die Mittel der Erkenntnis, die Zustände und Operationen, die im Menschen dem Erkennen vorausgehen ... Die Phantasie, der Aufschwung, die Abstraktion, die Entsinnlichung, die Erfindung, die Ahnung, die Induktion, die Dialektik, die Deduktion, die Kritik, die Materialsammlung, die unpersönliche Denkweise, die Beschaulichkeit, ... alle diese Mittel haben einzeln ... einmal als letzte Zwecke gegolten ... schon einmal als Inhalt, Ziel und Summe des Erkennenswerten“ (4, 49). Aber erst in ihrer gegenseitigen Förderung und Einschränkung werden sie zu Antrieben der wissenschaftlichen Methoden.

Das Wesen der aus der Zusammenwirkung der mannigfaltigen Kräfte möglichen wissenschaftlichen Einsicht ist die „Objektivität“. Diese aber ist entsprechend den die Erkenntnis erst in Bewegung bringenden und bedingenden Antrieben „nicht als interesselose Anschauung verstanden, welche ein Widersinn ist, sondern als das Vermögen, sein Für und Wider in der Gewalt zu haben und aus- und einzuhängen“. Objektivität wird allein dadurch gefördert, daß man „die Verschiedenheit der Perspektiven und Affektinterpretationen für die Erkenntnis nutzbar zu machen weiß“. Darum sollen wir nicht undankbar sein „gegen resolute Umkehrungen der gewohnten Wertungen, mit denen der Geist ... gegen sich selbst gewütet hat ... je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser Begriff dieser Sache, unsere Objektivität sein“ (7, 428 ff.). „Wir fördern mitunter die Wahrheit durch eine doppelte Ungerechtigkeit ..., wenn wir die beiden Seiten einer Sache ... hintereinander sehen, doch so, daß wir jedesmal die andere Seite verkennen, im Wahne, das, was wir sehen, sei die ganze Wahrheit“ (3, 46).

So ist überall die Quelle der Einsicht ein K ä m p f e n: Methodische Forschung treibt ihre Objektivität durch kämpfende gegenseitige Einschränkung der Kräfte aus dem Leben selbst hervor und ist nur mit diesem Leben wirklich. Auch zwischen den Forschern sichert wesentlich der Kampf diese kritische Herausarbeiten, das unter Lenkung der Idee einer standhaltenden, gültigen Wißbarkeit steht: „Wenn nicht dem Einzelnen an seiner Wahrheit, das heißt an seinem Recht-

behalten gelegen hätte, so gäbe es überhaupt keine Methode der Forschung ... Der persönliche Kampf der Denker hat schließlich die Methoden so verschärft, daß wirklich Wahrheiten entdeckt werden konnten“ (2, 409). Durch die Heftigkeit des Kampfes ist auch der den Fortschritt der gesamten Wissenschaften fördernde Zustand erst möglich: daß der Einzelne nicht zu mißtrauisch sein muß, um auf Gebieten, die ihm ferner liegen, jede Behauptung Anderer nachzuprüfen; denn diese dem Einzelnen so nicht mögliche umfassende Prüfung vollzieht sich dadurch, „daß jeder auf seinem eigenen Felde Mitbewerber hat, die äußerst mißtrauisch sind und ihm scharf auf die Finger sehen“ (3, 113).

Grenzen der Wissenschaft. — Wenn Nietzsche in den Methoden den eigentlichen Grund zwingender Geltung wissenschaftlicher Erkenntnis sieht, dann die Bedingungen, unter denen sie im Leben möglich werden (die Seltenheit des Gelingens ihrer Verwirklichung, die Schnelligkeit ihres Verfalls), erblickt, so scheint es, als ob für ihn in der methodischen Wissenschaft ein absoluter Wert erreicht werde. Nietzsche kennt aus eigener Erfahrung das Wissenwollen, das sich in leidenschaftlicher Arbeit verzehren läßt von einem Gegenstand, als ob Wissenschaft Selbstzweck sei. Aber gerade Nietzsche ist es, der in seinem wissenschaftsstolzen Zeitalter erkannte, wie man irrend alle Wahrheit in die Gestalt wissenschaftlicher Wißbarkeit aufzufangen suchte; in eigener wissenschaftlicher Arbeit wurden ihm die Grenzen der Wissenschaft klar, die er in folgenden Grundsätzen aussprach:

1. **Wissenschaftliche Sacherkenntnis ist nicht Seins-
erkenntnis.** Nur eingeschränkt kann Nietzsche einmal meinen, der Mensch komme durch die Wissenschaft „dem wirklichen Wesen der Welt“ näher (2, 47). Schon bevor er dies schrieb, hat er es als „tief-sinnige Wahnvorstellung“ erkannt, „daß das Denken, an dem Leit-faden der Kausalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche“; dieser Wahn führe die Wissenschaft immer und immer wieder zu ihrer Grenze (1, 105). Daher bekommen Gelehrte „die eigentlichen großen Probleme und Fragezeichen gar nicht in Sicht“ (5, 330). Das Ganze ist ihnen verschlossen, während sie „die abgetrennten kleinsten Gebiete der Wissenschaft rein sachlich“ behandeln (2, 22). Wenn aber das Wissen der Wissenschaft, recht verstanden, nie das trifft, was eigentlich ist, so ermöglicht es doch grade dadurch erst, es zu spüren: „In summa bereitet die Wissenschaft eine souveräne Unwissenheit

vor, ein Gefühl, daß ‚Erkennen‘ gar nicht vorkommt ..., daß Erkennen selbst eine widerspruchsvolle Vorstellung ist“ (16, 98). Aus der Tiefe des aller Wissenschaft Unzugänglichen tritt das ihr Fremde ins Dasein: „es gibt furchtbare Mächte, die der ‚wissenschaftlichen Wahrheit‘ ganz anders geartete Wahrheiten entgegenhalten“ (10, 203).

2. Methodische Gewißheit bedeutet, daß nicht der Besitz der Wahrheit, sondern nur ihr Suchen befriedigend ist. Wer am Besitz sich freuen würde, bekäme den lächerlichen Stolz, in bezug auf einen beliebigen kleinen Gegenstand „Meister und Kenner zu sein“, alles andere fortzuwerfen, und es gleichgültig zu finden, daß dicht neben seinem Wissen schwarzes Unwissen lagert (6, 364). „Darum hat Lessing, der ehrlichste theoretische Mensch, es auszusprechen gewagt, daß ihm mehr am Suchen der Wahrheit als an ihr selbst gelegen sei: womit das Grundgeheimnis der Wissenschaft zum Erstaunen, ja Ärger der Wissenschaftlichen aufgedeckt worden ist“ (1, 105).

3. Wissenschaftliche Gewißheit ist nicht Sicherheit in dem, worauf es eigentlich ankommt. Gewißheit bezieht sich auf methodisches Wissen in seiner Bestimmtheit und Relativität; dagegen der Drang zur Sicherheit überhaupt will im Ganzen die Gefahrllosigkeit. Nicht gegen die wissenschaftliche, methodische Gewißheit, sondern gegen diesen auf das Ganze gehenden Sicherheitswillen sagt Nietzsche, es sei ein „Vorurteil, daß Gewißheit besser sei, als Ungewißheit und offene Meere“ (13, 35). Dem „Gewissenhaften des Geistes“, der „mehr Sicherheit“ sucht, stellt daher Zarathustra „Mut und Abenteuer und Lust am Ungewissen, am Ungewagten“ entgegen (6, 440).

4. Wissenschaftliche Erkenntnis vermag keinerlei Ziele für das Leben zu setzen. „Sie kann nicht ... Weg weisen; sondern erst, wenn man weiß wohin? kann sie nützen“ (11, 170). Aber sie kann es auch nur, sie muß es nicht. Nicht einmal das Heil durch die Wissenschaft ist durch Wissenschaft gewiß. Es gibt „keine prästabilierte Harmonie zwischen der Förderung der Wahrheit und dem Wohle der Menschheit“ (2, 369).

5. Wissenschaft vermag keine Antwort zu geben auf die Frage nach ihrem eigenen Sinn. Ohne einen Grund, der selbst in seinem Recht und Wert nicht wissenschaftlich einsehbar ist, würde keine Wissenschaft getrieben. „Wenn wir nicht in irgendeinem Maße unwissenschaftliche Menschen geblieben wären, was könnte uns auch nur an der Wissenschaft liegen! ... für ein rein erkennendes

Wesen wäre die Erkenntnis gleichgültig“ (3, 56). Ob der wissenschaftliche Wille sich antreiben läßt von praktischen Zwecken (Nützlichkeit), von Moral der Wahrhaftigkeit, von der Lust eines bloßen Betrachtens, von Zielsetzungen der Philosophie — immer ist es ein anderes als Wissenschaft, wodurch Wissenschaft wirklich wird und Sinn hat. —

Indem Nietzsche diese Grenzen offenbar macht, durchschaut er die Bodenlosigkeit der These von der Wissenschaft als Selbstzweck. Diese These, meint er, gehöre der modernen Welt; Wissenschaft zwar sei stets getrieben worden, aber als ein Mittel. Etwa unter dem christlichen Urteil: „die Wissenschaft ist etwas von zweitem Range, nicht Letztes, Unbedingtes, kein Gegenstand der Passion“ wird die Wissenschaft gepflegt nicht aus der Leidenschaft der Erkenntnis, sondern „als Zustand und Ethos“, als eine edle Beschäftigung in Glück und Unglück (5, 161 ff.). Wird solche Beschäftigung eine Art von Selbstzweck, so doch als etwas „Harmloses, Sich-selber-Genügendes, wahrhaft Unschuldiges“ (5, 75). Sie geht als solche mit der Wahrheit um in der Gestalt der Überlieferung und der still beschaulichen Forschung, und zwar unter den Bedingungen des Glaubens; von dieser Weise des Wahrheitssuchens gilt, wenn nicht der christliche Glaube, sondern eine andere im Grunde unbefragte Lebenshaltung trägt, allgemein, daß vielleicht die „Wahrheit als Ganzes und Zusammenhängendes nur für die zugleich mächtigen und harmlosen, freud- und friedenvollen Seelen (wie es die des Aristoteles war) da ist, ebenso wie diese wohl auch nur imstande sein werden, sie zu suchen“ (4, 293).

Die moderne These vom Selbstzweck der Wissenschaft hat einen anderen Ursprung. Bei jener friedfertigen wissenschaftlichen Beschäftigung wurde im Grunde die Radikalität des Wissen- und Erkennenwollens verneint. Jetzt aber wurden die unbefragten Bedingungen, unter die sie gestellt blieb, angegriffen aus einer ursprünglichen und uneingeschränkten Leidenschaft zur Wahrheit: es bemächtigte sich der Wissenschaft jener „unbedingte Hang und Drang“ der Erkenntnis, der sich heute allerdings „so selten in ihr offenbart“ (5, 161). Bleibt diese Leidenschaft sich selber hell, so geht sie durch die Wissenschaft hindurch, bewahrt ihre Methoden und die unerbittlichen Wahrheitskriterien ihrer stets partikularen und nach allen Seiten grenzenlosen Erkenntnis, verteidigt sie gegen jede Vernebelung, aber steigt auf zur Wahrheit, die sie nicht mehr als nur wissenschaftliche zu fassen vermag; sie bleibt sich in der Tat unbedingt, und in der Erfahrung der

Grenzen der Wissenschaft überschreitet sie die wissenschaftlichen Methoden, die sie als solche beherrscht, zu neuen Erfahrungen im philosophierenden Denken. Hält sich aber diese Leidenschaft für identisch mit der methodischen wissenschaftlichen Forschung selbst, so muß sie zu Verkehrungen führen, die Nietzsche in ihren faktischen Voraussetzungen charakterisiert hat, wenn er die Wissenschaft als Selbstzweck so fragwürdig fand:

1. Wo Wissenschaft „überhaupt noch Leidenschaft, Liebe, Glut, Leiden ist“ (7, 466), da ist sie die jüngste und vornehmste Form des „asketischen Ideals“. Diese Wissenschaft ist auf Moral gegründet; sie ist der Wille zur Wahrheit „um jeden Preis“ (5, 274). Aber in der Arbeit verwandelt sich dieser Wille in „die Unruhe der Ideallosigkeit“ und in eine neue Selbsttäuschung: „Die Tüchtigkeit unserer besten Gelehrten, ihr bedingungsloser Fleiß, ihr Tag und Nacht rauchender Kopf, ihre Handwerksmeisterschaft selbst — wie oft hat das alles seinen eigentlichen Sinn darin, sich selbst irgend etwas nicht mehr sichtbar werden zu lassen!“ (7, 466). Den ehrlichen Arbeitern der Wissenschaft will zwar Nietzsche ihre Lust am Handwerk nicht verderben, er freut sich ihrer Arbeit; aber „damit, daß jetzt in der Wissenschaft streng gearbeitet wird, ist schlechterdings nicht bewiesen, daß die Wissenschaft als Ganzes heute ein Ziel, einen Willen, ein Ideal, eine Leidenschaft des großen Glaubens habe“ (7, 465—467). In dem Maße als das asketische Ideal abnimmt, verliert vielmehr solche Wissenschaft ihren Sinn. Heute schon hat daher insgeheim „die Wissenschaft schlechterdings keinen Glauben an sich“. Sie hält sich noch durch die leere Kraft jenes asketischen Ideals, vermöge dessen es das Wesen der Wissenschaft sein kann, „das Nächste und Alltäglichs-te seiner selbst wegen anzusehen“ (9, 29), und vermöge dessen sie „das Stehen-bleiben-wollen vor dem Tatsächlichen“ ist, sich das Nein ebenso wie das Ja verbietet, im „Verzicht-leisten auf Interpretation überhaupt“ endet (7, 469).

2. Nietzsche sieht, wie das Vertrauen zur Religion geschwunden ist. Da nun die Wissenschaft im einzelnen viel Nutzen gebracht hat, so hat man zu ihr Vertrauen gewonnen und möchte sich ihr nun, wie früher der Religion, wohl ganz unterwerfen. Hier treibt der Drang zur Sicherheit: Es ist in ihm „jener Sinn für Wahrheit, der im Grunde der Sinn für Sicherheit ist“ (4, 33). Dieser „Wille zur Wahrheit und Gewißheit entspringt aus der Furcht in der Ungewißheit“ (14, 17). Der Wille zur Wahrheit ist hier „bloß das Verlangen in eine Welt des Bleibenden“ (16, 83). Die Schwäche begehrt Überzeugungen und will sie nun in Gestalt wissenschaftlicher Gewißheit (die als solche ein radikal anderes, gerade immer wieder in Frage stellendes und nie das Ganze treffendes Wesen hat); sie will im wissenschaftlichen Wissen Kraftzuwachs, nicht die Befriedigung eines sachlichen Interesses oder einer grenzenlosen Wahrheitsleidenschaft. Es ist die Verkehrung wissenschaftlicher Gewißheit zur angstvoll festgehaltenen sichernden Form beliebiger Lebenswahrheit.

Daß Wissenschaft in dieser Verkehrung an die Stelle der Religion tritt, dann aber nur zur Befriedigung der bloßen Daseinsbedürfnisse dient, drückt Nietzsche mit beißender Ironie aus: „Die moderne Wissenschaft hat als Ziel: so wenig Schmerz wie möglich, so lange leben wie möglich — also eine Art von ewiger Seligkeit, freilich eine sehr bescheidene im Vergleich mit den Verheißungen der Religionen“ (2, 133).

3. Wenn Wissenschaft, statt mit methodischer Strenge in ihren Grenzen ergriffen zu werden, ungewußt für mehr in Anspruch genommen wird, als sie leisten kann, so zeigen sich die typischen Irrungen des vermeintlichen Wissens vom Sein, bei

denen die wissenschaftlich mögliche Gewißheit und die aus edtem Ursprung mögliche philosophische Wahrheit zugleich verlorengehen: Dem wissenschaftlichen Menschen erscheinen, wenn er die Leerheit seiner Sache nicht mehr erträgt, in der Wüste seiner asketischen Forschung „jene glänzenden Lufterscheinungen, die man philosophische Systeme nennt: sie zeigen mit zauberischer Kraft der Täuschung die Lösung aller Rätsel“ (3, 28); wer ihnen verfällt, ist für die Wissenschaft verloren. — Oder man „verschönert“ die Wissenschaft: Man will unterhalten, führt „die Wissenschaft in einem Auszuge und mit allerlei wunderbaren und plötzlichen Beleuchtungen vor“ (4, 295). — Oder die Wissenschaften gewinnen eine persönliche Ganzheit in seltenen „Naturen, um derentwillen die Wissenschaft da ist — wenigstens scheint es ihnen selber so — ... Solche Naturen bringen ... jene Täuschung hervor, daß eine Wissenschaft fertig sei und am Ziele stehe“, welcher Zauber „verhängnisvoll für die Wissenschaft und irreführend für jene ... eigentlich tüchtigen Arbeiter des Geistes gewesen ist ... Gewöhnlich nennt man solche Menschen Philosophen“ (3, 285—287).

Führt der vermeintliche Selbstzweck der Wissenschaft zu solchen Verkehrungen, so dadurch, daß der eigentliche Ursprung des leidenschaftlichen Erkennenwollens, der einstmals das Pathos gab, verloren ging. Er hatte die moderne Wissenschaft hervorgebracht, von der gilt: „Es ist etwas Neues in der Geschichte, daß die Erkenntnis mehr sein will als ein Mittel“ (5, 162). Nietzsches Infragestellung geht aber noch über alle jene Verkehrungen hinaus auf den Ursprung selbst. Hier, wo das uneingeschränkte, keine Bedingungen anerkennende Wissenwollen seine Quelle hat, muß diese selbst etwas nicht Gewußtes, alles Wissenwollen Begründendes, ein Glaube an den Wert des Wissens sein: „Auch die Wissenschaft ruht auf einem Glauben, es gibt gar keine voraussetzungslose Wissenschaft“. In dem modernen Ursprung war die Voraussetzung: „es tut nichts mehr not als Wahrheit, und im Verhältnis zu ihr hat alles übrige nur einen Wert zweiten Ranges“ (5, 273). In welchem Sinne dieser Glaube für Nietzsche fragwürdig wird, soll in den späteren Teilen dieses Kapitels dargestellt werden. Zunächst verfolgen wir den Gedankengang, der die Wissenschaft, obzwar in ihren Grenzen gesehen, doch noch festhält im Zusammenhang mit dem Sinn und der Aufgabe der Philosophie.

Wissenschaft und Philosophie. — Es ist gleich wesentlich, daß Nietzsche in der wissenschaftlichen Methode eine Weise der Wahrheit begreift, und daß er die Grenzen dieser Wahrheit und daher sie selbst nicht als Wahrheit schlechthin sieht. Die Frage nach den Grenzen der Wissenschaft geht, statt Wissenschaft zerstören zu wollen, vielmehr eindringend zunächst auf das Wesen der Wissenschaft selbst. „Es handelt sich nicht um eine Vernichtung der Wissenschaft, sondern um eine Beherrschung“ (10, 114). Das Erhellen der Wissenschaft

führt dann zu deren Ursprung, zur Philosophie: die eigentliche Voraussetzung der Wissenschaft ist die Leidenschaft der Erkenntnis; diese aber ist das Philosophieren und hat in den wissenschaftlichen Methoden Werkzeuge. Wo Wissenschaft und Philosophie wahr sind, sind sie eins: „Es gibt keine aparte Philosophie, getrennt von der Wissenschaft: dort wie hier wird gleich gedacht“ (10, 133). Wenn „alle Wissenschaften nur auf dem allgemeinen Fundamente der Philosophie“ ruhen, so ist in der Idee „der eine Philosoph identisch mit allem Wissenschaftsstreben ... Die ungeheure Einheit in allen Erkenntnistrieben ist nachzuweisen“, aus der „der zerbrochene Gelehrte“ herausgefallen ist (10, 158).

Wenn aber auch erst das die Wissenschaft und Philosophie Einende das Wahre ist und weder der Gelehrte, der nicht Philosoph bleibt, noch der Philosoph, der die Wissenschaft preisgibt, mit der Wahrheit in eigentlichem Bezug stehen, so sind doch die wissenschaftlichen Methoden und das Philosophieren in der Einheit als die beiden Pole anzusehen, von denen aber Nietzsche durchweg auch isolierend spricht:

Die Wissenschaft wird von ihm scharf begrenzt. Diese Begrenzung ist erstens in positivistischen Formeln ausgesprochen: „Wir besitzen genau soweit Wissenschaft, als wir uns entschlossen haben, das Zeugnis der Sinne anzunehmen ... Der Rest ist Mißgeburt und Noch-nicht-Wissenschaft: will sagen Metaphysik, Theologie, Psychologie, Erkenntnistheorie“. Oder: Wissenschaft ist „Formalwissenschaft, Zeichenlehre: wie die Logik und jene angewandte Logik, die Mathematik“ (8, 78).

Die Begrenzung ist ferner, daß die Wahrheit, um die der wissenschaftliche Mensch sich kümmert, für sein Bewußtsein keine von ihm geschaffene ist. Er setzt das Dasein voraus, dessen „E nth ü ll u n g“ (1, 104) ihm Finden der Wahrheit bedeutet. Daß das Dasein in diesem Sinne begreiflich sei, ist ihm insgeheim schon die Rechtfertigung des Daseins (1, 106).

Die Begrenzung ist schließlich, daß alle wissenschaftliche Arbeit immer einzeln bleibt und daß ihr, sofern sie für sich betrieben wird, in der Gesamthaltung des Lebens eine Voraussetzung zugrunde liegt: der Glaube „an den Verband und die Fortdauer der wissenschaftlichen Arbeit, so daß der Einzelne an jeder noch so kleinen Stelle arbeiten darf, im Vertrauen, nicht umsonst zu arbeiten“ (16, 94).

Daß Wissenschaft sich von der Philosophie weitgehend lösen und in dieser Losgelöstheit zum Leben der Gelehrten und Forscher werden kann, die wesentlich Spezialisten sein müssen, über den Sinn ihres Tuns nicht mehr nachdenken, sondern in vielleicht vollendeter Meisterschaft ihre jeweils besonderen Aufgaben erfüllen, hat Nietzsche zu der Frage nach den Eigenschaften, Antrieben und nach der Existenz dieser Menschen gebracht. Aus seiner persönlichen Kenntnis — es war die Welt seines akademischen Lebens — hat er eine Fülle von Charakteristiken dieser unter sich so verschiedenen Gelehrten und Forscher bald verehrend, bald verachtend gegeben:

Wie auch immer er sei, „der ideale Gelehrte ... ist sicherlich eins der kostbarsten Werkzeuge, die es gibt“ (7, 150). Nietzsche begründet, „warum Gelehrte edler als

Künstler sind: sie müssen einfacher, weniger ehrgeizig, enthaltsamer, stiller ... sein und sich über Sachen vergessen, welche selten eines solchen Opfers der Persönlichkeit würdig erscheinen“ (3, 110). Größe und Armut dieses Daseins wird im Zarathustra durch den „Gewissenhaften des Geistes“ dargestellt, der nichts ist als unübertrefflicher Kenner des Gehirns des Blutegels. Er charakterisiert sich selbst als Forscher: „Lieber nichts wissen, als vieles halb wissen! ... Ich — gehe auf den Grund: — was liegt daran, ob er groß oder klein ist? Ob er Sumpf oder Himmel heißt? ... Wo meine Redlichkeit aufhört, bin ich blind und will auch blind sein. Wo ich aber wissen will, will ich auch redlich sein, nämlich hart, streng, grausam, unerbittlich“ (6, 363 ff.). —

Die Philosophie wird ebenso entschieden als der zur Wissenschaft andere Pol gekennzeichnet. Auf das, was nicht durch Wissenschaft ist und doch Gewußtheit, Mitteilbarkeit wird und seinerseits die Wissenschaft erst in Gang bringt, kommt es gerade an. Diese Philosophie wird dann aber für Nietzsche unendlich viel mehr als nur ein Pol innerhalb des Ganzen der Erkenntnis. Um klar zu machen, was Philosophie sei, spricht Nietzsche vom Philosophen auf eine Weise, in der Nietzsches Bild des eigenen Wesens und der eigenen Aufgabe untrennbar zusammenfließen mit dem, was Philosophie überhaupt sein könnte:

Der Philosoph gewinnt seine Aufgabe von dort her, wo ihm im Unterschied von der methodischen Gewißheit über jeweils Einzelnes in der Wissenschaft — das Sein in seiner Ganzheit aufgeht. Er dient sich als „Abbild und Abbeviatur der ganzen Welt“ (1, 473). Der Philosoph muß auf allen Stufen einmal gestanden, in jeder Haltung und Erfahrung sich gewagt, jeden Standpunkt einmal betreten, jeden Ausdruck ergriffen haben: „Aber dies Alles sind nur Vorbedingungen seiner Aufgabe — sie verlangt, daß er Werte schaffe“ (7, 161); damit zugleich ist er „der Mensch der umfanglichsten Verantwortlichkeit, der das Gewissen für die Gesamt-Entwicklung des Menschen hat“ (7, 85).

Die Philosophen sind für ihre eigene Person Versuchende. Sie fühlen „die Last und Pflicht zu hundert Versuchen und Versuchungen des Lebens“; sie „risquieren sich beständig“ (7, 148); ihre Lust des Versuchs bedient sich „des Experiments in einem gefährlichen Sinne“ (7, 159). Sie selbst mögen sich „als unangenehme Narren und gefährliche Fragezeichen fühlen“ (7, 162). Was sie denken, ist immer auch Frage. Ihre Antworten sind keine endgültigen. Es sind „Philosophen des gefährlichen Vielleicht in jedem Verstande“ (7, 11).

Mit ihrem Heute, der ihnen gegenwärtigen Welt, sind sie jeder Zeit in Widerspruch. Der Philosoph weiß aus seinem Blick auf das Ganze: „ach, nur zwei Generationen weiter und niemand hat mehr die Meinungen, die jetzt herrschen und euch zu Sklaven machen wollen“ (10, 297). Das aber weiß er nicht nur negativ, sondern sein Widerstand gegen die Zeit beruht auf dem ihm eigenen Geheimnis, „um eine neue Größe des Menschen zu wissen, um einen neuen ungangenen Weg zu seiner Vergrößerung“ (7, 162).

Die Philosophen sind selbstgenugsam, ohne Bedürftigkeit, sich an ein Anderes halten zu müssen. Sie brauchen nicht die Festigkeit eines Glaubensinhalts. Ihre Skepsis ist „die der verwegenen Männlichkeit ... Diese Skepsis verachtet und reißt trotzdem nicht an sich; sie untergräbt und nimmt in Besitz; sie glaubt nicht, aber sie verliert sich nicht dabei; sie gibt dem Geiste gefährliche Freiheit, aber sie hält das Herz streng“ (7, 157). Die Philosophen haben in der Skepsis mehr als Skepsis: „die Sicherheit der Wertmaße, die bewußte Handhabung einer Einheit von Methode, den gewitzten Mut, das Alleinstehen und Sich-verantworten-können ... Sie werden sich nicht mit der ‚Wahrheit‘ einlassen, damit sie ihnen ‚gefalle‘ oder sie ‚erhebe‘ und ‚begeistere‘“ (7, 159—160).

Erst in dem Raum umgreifender Erfahrung unter Einsatz seines ganzen Wesens, aus dem vereinsamenden Widerstand gegen eine bestehende Welt und aus der bis in die Tiefe des Wahren dringenden positiven Skepsis entsteht der Mensch, von dem es heißen kann: der Philosoph ist „der Befehlende“ (7, 161); er schafft die Werte, setzt ihre Tafeln fest, bestimmt die Rangordnungen. Schon der junge Nietzsche sagt: Alle großen Denker waren „Gesetzgeber für Maß, Münzen und Gewicht der Dinge“ (1, 414).

In der Polarität von Philosophie und Wissenschaft soll Philosophie die Führung haben. Denn von den philosophischen Ansichten hängt die Wissenschaft überhaupt (ihre Ziele und ihr Sinn) ab, ja sogar ihre Wege (ihre Methoden) haben in der Philosophie einen Ursprung (10, 114): „Das philosophische Denken ist mitten in allem wissenschaftlichen Denken zu spüren“ (10, 132).

Die Philosophie hat in jedem Sinne den Vorrang. Sie soll „den geistigen Höhenzug durch die Jahrhunderte festhalten: damit die ewige Fruchtbarkeit alles Großen“; für die bloße Wissenschaft „gibt es kein Groß und Klein“ (10, 117). Daher grenzt sich Philosophie gegen Wissenschaft ab durch „Auswählen und Ausscheiden des Ungewöhnlichen, Erstaunlichen, Schwierigen, Göttlichen“, und „durch Hervorheben des Unnützen“. Sie geht „auf der Fährte der wissenschaftlichsten Dinge“, während Wissenschaft sich ohne Feingeschmack auf alles Wißbare und Nützliche stürzt. Weil aber der Begriff der Größe wandelbar ist, „so beginnt die Philosophie mit einer Gesetzgebung der Größe“ (10, 23 ff.).

Die Führung durch Philosophie sowohl als der Sinn der Wissenschaft — damit Wahrheit und Wahrhaftigkeit — werden jedoch hinfällig, wenn die Einheit in der Scheidung sich endgültig löst. Das geschah in vielen Gestalten:

Philosophie hat sich faktisch gegen Wissenschaft gewandt, indem sie sich selbst pathetisch als Wissenschaft gab. Fast die gesamte Philosophie seit Sokrates führt „einen Kampf gegen die Wissenschaft“, „es ist derselbe Kampf, der später wieder von seiten der Kirche geführt wird“: „man will freie Hand behalten für seinen ‚Weg‘ . . . Sie haßten das Schrittweise, das Tempo der Wissenschaft, sie haßten das Nicht-anhängen-wollen, den langen Atem, die Personalindifferenz des wissenschaftlichen Menschen“ (15, 471—472). „Falschheit, Falschmünzerei geht durch die ganze Geschichte der Philosophie. Die achtbaren, aber nur spärlichen Skeptiker abgerechnet, zeigt sich nirgends ein Instinkt von intellektueller Rechtschaffenheit“ (15, 441). Die Armseligkeit gar der heutigen „Mischmaschphilosophen, die sich Wirklichkeitsphilosophen oder Positivisten nennen“ und der „Philosophie, auf Erkenntnistheorie reduziert“ ist Nietzsche Grund genug, daß sich ein braver Mensch der Wissenschaft — der sonst den Philosophen zu gehorchen hätte — in der Tat besserer Art fühlen darf. Denn diese heutigen Philosophen sind „unter die Botmäßigkeit der Wissenschaft Zurückgebrachte“, ohne wissenschaftlich etwas zu leisten. Sie haben keinen Rest mehr von dem eigentlichen Sinn der Philosophie übrig (7, 145—146).

Die Wissenschaft ihrerseits aber hat in diesem Zeitalter eine „ungebührliche Rangverschiebung“ zwischen Wissenschaft und Philosophie vollzogen, so daß schließlich gar bloße Gelehrte selber den Philosophen spielen möchten. „Die Unabhängigkeitserklärung des wissenschaftlichen Menschen, seine Emanzipation von der Philosophie“ ist im Grunde ein „pöbelmännischer Instinkt“: man ist „in vollem Übermute und Unverstande darauf hinaus, der Philosophie Gesetze zu machen und einmal den Herrn — was sage ich! den Philosophen zu spielen“. Der Spezialist wendet sich instinktiv gegen alle synthetischen Aufgaben, der fleißige Arbeiter gegen das vornehme otium, der Nützlichkeitsmensch gegen die Philosophie als eine Reihe widerlegter Systeme, deren Aufwand niemandem zugute kommt (7, 143 ff.).

Das Philosophieren, wie es Nietzsche beschreibt, ist trotz des „Befehlens“ am Ende selber ein Suchen. Es ist zu fragen, wie die Führung der Wissenschaft durch Philosophie möglich ist, wenn Philosophie selbst nicht die Wahrheit schlechthin „ist“. Wie die Führung im besonderen geschehen soll, hat Nietzsche kaum ausgeführt. Und was das Philosophieren sei, hat Nietzsche nicht jederzeit in den zuversichtlichen Formeln beantwortet, die wir kennen lernten. Philosophie als begriffliches Gebilde, als hingestelltes Werk, als in sich vernünftig zusammenhängendes Denken — fast die ganze Geschichte der Philosophie — ist ihm vielmehr fragwürdig. Keineswegs hat die Wahrheit hier für ihn den endgültigen festen Boden.

Die auslegende Theorie: Wahrheit und Leben

Was Wahrheit sei, wurde als ein zeitlos Bestehendes angesehen, zu dem wir hinzukommen, um es zu erkennen: die Wahrheit als ein unbewegtes unantastbares Seiendes, das nur zu entdecken ist.

Nietzsches Einsicht in die Grenzen der Wissenschaft, deren vermeintliche Voraussetzungslosigkeit eine verharmlosende Täuschung war, sowie seine Erfahrung des grenzenlos bewegenden Antriebs schaffenden Philosophierens haben ihn an bestehender Wahrheit zweifeln lassen. In der Bewegung dieses suchenden Zweifels entwickelt er eine Theorie des Wahrseins: Alles Wissen ist Auslegung des Seins durch ein erkennendes Leben; Wahrheit gibt es nur dort, wo sie gedacht und geglaubt wird, im Leben, das das Umgreifende des Seins ist, das wir sind, und das vielleicht alles Sein ist. Hier aber ist ihm Wahrheit nicht ein für sich Seiendes, nicht ein Unbedingtes und nicht ein schlechthin Allgemeines; vielmehr: Wahrheit ist mit dem Sein des Lebendigen in einer von ihm ausgelegten Welt unlösbar verbunden. Diese Welt selbst aber ist, wie sie für uns ist, mit uns ständig in dem zeitlichen Prozeß des Werdens.

Die Entwicklung dieser Theorie geschieht aus dem Zweifel, der der Ausdruck des Willens ist, sich durch keine unbefragte Selbstverständlichkeit täuschen zu lassen; aber die Zersetzung aller voreilig als bestehend angesetzten Wahrheit soll zugleich zu der eigentlichen Wahrheit führen, die im Ursprung und Weg der lebendigen Existenz selbst liegt. Die Gedanken dieser Wahrheitstheorie stehen daher immerfort zwischen der Verleugnung jedes möglichen bestehenden Wahrseins und dem Betroffensein von einer noch nicht erfaßten Wahrheit: Sie selbst sind eines mitteilbaren Ausdrucks nur fähig, indem zugleich eine Theorie des Seins entwickelt wird, die Theorie allen Seins als Ausgelegtseins (über deren grundsätzliche Bedeutung für Nietzsche und seine Weltauslegung vgl. S. 290 ff.). Die Wahrheitstheorie wiederum erzwingt unausweichlich die Frage nach ihrer eigenen Wahrheit oder jedenfalls nach dem Wahrheitssinn, in dem sie nach den durch sie selbst aufgestellten Maßstäben gelten kann. Daher wird im folgenden eine kritisch konstruierende Darstellung dieser Theorie des Wahrseins versucht.

Die Scheinbarkeit der Wahrheit. — Unser menschliches Wesen, das einzige uns bekannte erkennende Leben, ist für Nietzsche im Laufe allen Werdens als eine eigentümliche Weise des Auslegens des Seins entstanden: „Das allgemeine Phänomen der Intelligenz ist uns unbekannt, wir haben nur den Spezialfall“. Wie wir die Welt sehen, denken, begreifen, das ist das Produkt unserer Art von Intelligenz. Aber es wird „von jeder Art Intelligenz aus ein Verständnis der Welt geben müssen“ (I2, 21).

Innerhalb unserer menschlichen Weise von Weltauslegung — wie es in jeder anderen Weise zeitlichen erkennenden Daseins ebenfalls geschehen müßte — *verwandelt* sich das, was für wahr gehalten wird und damit für uns wirklich ist. Die Welt ist erst „dadurch, daß wir seit Jahrtausenden mit moralischen, ästhetischen, religiösen Ansprüchen, mit blinder Neigung, Leidenschaft oder Furcht in die Welt geblickt haben, allmählich so wundersam bunt, schrecklich, bedeutungstief, seelenvoll geworden: ... der menschliche Intellekt hat die Erscheinung erscheinen lassen und seine irrtümlichen Grundauffassungen in die Dinge hineingetragen ... Das, was wir jetzt die Welt nennen, ist das Resultat einer Menge von Irrtümern und Phantasien, welche in der gesamten Entwicklung der organischen Wesen allmählich entstanden ...“ (2, 31 ff.).

Die Weise, wie ein erkennendes Leben die Welt denkt, heißt diesem Leben Wahrheit. Die im Leben gebundene Wahrheit aber nennt Nietzsche „Irrtum“: „Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte“ (16, 19). Sofern aber dieses Leben Bedingung der Seinsweise alles Anderen und als einziges Dasein zugleich der eigentliche Wert ist, ist dieser Irrtum nicht zu verwerfen: „Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil“, denn das Verzichtleisten auf falsche Urteile wäre ein Verzichtleisten auf Leben; man muß „die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehen“ (7, 12 ff.). Der lebensfördernde Irrtum ist als solcher „Wahrheit“.

Irrtum heißt die im Leben geglaubte Wahrheit nicht nur, weil sie geworden und wandelbar, sondern auch, weil sie vielfach ist nach der Artung menschlichen Lebens: „Es gibt vielerlei Augen ... folglich gibt es vielerlei ‚Wahrheiten‘, und folglich gibt es keine Wahrheit“ (16, 47).

Solche Aussagen Nietzsches können jedoch einen Sinn nur dann haben, wenn aus einer Wahrheit her, die für das Leben unerreichbar sein mag, das lebensfördernde Erkennen als Irrtum durchschaut wird. Es gibt in diesen Aussagen zwei Wahrheitsbegriffe: Wahrheit ist erstens der lebenbedingende Irrtum, zweitens der lebensferne, gleichsam in einem Verlassen des Lebens zu gewinnende Maßstab, an dem dieser Irrtum als solcher erkannt wird.

Eine Gedankenbewegung Nietzsches will diese Doppelheit aufheben: Was Irrtum des Lebens hieß, ist dann die einzige und ganze Wahrheit, die eigentlich weder Irrtum noch Wahrheit heißen könnte: „Der Begriff Wahrheit ist widersinnig. Das ganze Reich von ‚wahr — falsch‘ bezieht sich nur auf Relationen zwischen Wesen, nicht auf das An-sich ... Es gibt kein Wesen an sich“ (16, 106). Dann bezeichnet Wahrheit in Nietzsches Denkweise „nicht notwendig einen Gegensatz zum Irrtum, sondern in den grundsätzlichen Fällen nur eine Stellung verschiedener Irrtümer zu einander“ (16, 46). Daher fragt Nietzsche: „was zwingt uns überhaupt zur Annahme, daß es einen wesenhaften Gegensatz von wahr und falsch gibt? Genügt es nicht, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen und gleichsam hellere und dunklere Schatten und Gesamttöne des Scheins?“ (7, 55 ff.).

Die Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum ist jedoch unausweichlich. Denn nur mit dieser Unterscheidung ist ein sinnvolles

Sprechen von Wahrheit möglich. Erst auf ihrem Grunde ist dann der paradoxe Versuch möglich, den Gegensatz wieder aufzuheben in der Position, Wahrheit und Irrtum seien, als Stufen der Scheinbarkeit, dasselbe. Indem Nietzsche in der Tat diese Position einnimmt, verschwindet ihm alles Ansichgültige im werdenden, immer anderen Schein, der vielmehr in seiner Unfestigkeit und ständig verschwindend das Sein selbst ist. Somit ist ihm „Wahrheit“ „nicht etwas, das da wäre und das aufzufinden, zu entdecken wäre, — sondern etwas, das zu schaffen ist und das den Namen für einen Prozeß abgibt, ... der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen, ein aktives Bestimmen, — nicht ein Bewußtwerden von etwas, das an sich fest und bestimmt wäre“ (16, 56).

Der so im Grundriß berichtete Gedanke von der Scheinbarkeit der Wahrheit nimmt in der Durchführung eine zweifache Bedeutung an. Er wird erstens zu einer Theorie, welche anwendbar ist zu psychologisch-soziologischer Erklärung von Weisen des Fürwahrhaltens; dann wird vergessen, welchen Wahrheitssinn die Theorie für sich hatte, um nur die empirische Wahrheit einzelner Zusammenhänge menschlichen Sichverhaltens übrig zu haben. Zweitens ist die Theorie aber als sie selber ein Ausdrucksmittel philosophischen Grenzbewußtseins, in dem sich ein existentieller Anspruch und weiter ein Grundzug des Seinsbewußtseins überhaupt kundgibt.

Die Anwendung der Theorie. — Das universelle Irren des durch dieses Irren allein möglichen Daseins ist die Theorie, mit der Nietzsche die psychologisch-soziologische Wirklichkeit klären will. Ein Beispiel für die Anwendung seiner Theorie, vermöge der alles Wissen als Meinen von Wahrheit unwillkürliche Selbstbegrenzung des Lebens auf das ihm in diesem Augenblick unter diesen Bedingungen Zuträgliche ist, sind folgende Gedankengänge:

Lebensverbindende Wahrheit muß mitteilbar sein. Der Satz: „Es gibt viele Augen ... und folglich gibt es vielerlei Wahrheiten“ (16, 47) findet seine Grenze an dem, was Gemeinschaft möglich macht. Für diese und damit für den Menschen, der in ihr lebt, ist wahr allein, was allen mitteilbar ist; die allgemeine Mitteilbarkeit ist daher unbewußt die Quelle und das Kriterium der durch Gemeinschaft lebensfördernden Wahrheit. Wahrheit ist, was in konventioneller Abgeschliffenheit als zweckmäßig für eine Gemeinschaft gilt. Wahrheit ist in der Sprache „ein bewegliches Heer der Metaphern“, die einer Gemeinschaft von Menschen nach langem Gebrauch fest dünken. Der von dieser Gemeinschaft verworfene „Lügner“ mißbraucht die unbewußt übereinkömmlichen, als solche gültigen Metaphern, indem er in ihnen

etwas für diese Gemeinschaft Unwirkliches als wirklich erscheinen läßt. Er ist als Glied der Gemeinschaft verpflichtet, nach der festen Konvention zu „lügen“, welches heißt, im Sinne dieser Gemeinschaft wahrhaftig zu sein dadurch, daß er innerhalb dieses Würfelspiels jeden Würfel so gebraucht, wie er bezeichnet ist (10, 192—197). Nicht mit der geprägten Münze zu zahlen, ist daher *verbotenes Lügen*: denn was sich außerhalb der in fester Konvention gültigen Wahrheit stellt, ist von dieser her gesehen die Unwahrheit; der so Lügende opfert die gesellschaftliche Dauer verbürgende Welt. Nach der anderen Seite gibt es hier die *verbotenen Wahrheiten*: wegen derselben Gefahr für den Bestand der Gemeinschaft ist es unerbittlich verwehrt, die eigentliche Wahrheit über die Konventionen hinaus zu denken und auszusprechen (10, 209).

Was Nietzsche auf diese Weise begreifen will, ist offenbar eine psychologisch-soziologische Wirklichkeit; diese Wirklichkeit kann bestehen, ohne daß das eigentliche Problem der Wahrheit für sie selbst auftaucht; es geschieht eine *unbewußte Selbstbegrenzung*. Nietzsche zieht den Bereich dieser Wahrheit, die das daseinsfördernde Irren ist und ihre Kraft durch die Fraglosigkeit hat, so weit, daß er auch das am allgemeinsten Mitteilbare, das Rationale mit einbezieht. Das Rationale erscheint Nietzsche gerade durch die Allgemeinheit der Mitteilung fragwürdig: „Was sich beweisen läßt, ist wahr: — das ist eine willkürliche Festsetzung des Begriffs ‚wahr‘: ... Im Hintergrunde steht der Nutzen einer solchen Geltung des Begriffs ‚wahr‘: denn das Beweisbare appelliert an das Gemeinsame in den Köpfen (an die Logik): weshalb es natürlich nicht mehr ist, als ein Nützlichkeits-Maßstab im Interesse der Meisten“ (13, 54). Die selbstverständliche Gültigkeit dieses allgemein Mitteilbaren des Rationalen gehört daher zur unbewußten Selbstbegrenzung der Wahrheit auf die Zwecke der Gemeinschaftsbildung.

Für solche Anwendungen einer Theorie wäre erstens wesentlich, daß für sie ungewiß bleibt, in welchem Umfange ihre Erkenntnisse gültig sind; denn daß sie schlechthin für alles menschliche Dasein gültig seien, wäre eine vorwegnehmende Behauptung; nur wenn man in concreto empirisch zeigen kann, wo und bis zu welcher Grenze sie gültig waren, haben sie einen Erkenntnisinn. Zweitens ist für eine Theorie des Erkennens dieser Art charakteristisch, daß sie keine Erkenntnisse liefert, die in gleichgültigem Zusehen eines unbeteiligten Vermögens der Erkenntnis bestehen. Solche anscheinend nur eine Theorie anwendenden Darlegungen wie die geschilderten sind vielmehr zugleich ein Anspruch: wir denken sie, ob nun widerstrebend oder im Erhellwerden, mit dem Antrieb, etwas in uns zu ändern.

Allgemein ausgesprochen, kreuzen sich in diesem Denken zwei durch ihr Ziel wesensverschiedene Richtungen. Einmal trifft Nietzsche durch den versuchend theoretisierenden Gedanken des Lebens als eines auslegenden Daseins mit werdender Wahrheit, die nur hervorgebracht und nie an sich seiender Bestand wird, die Grenze unseres Seinsbewußtseins im wirklichen Dasein. Dann appelliert Nietzsche mit denselben Begriffen, psychologisierend und soziologisierend, an

mögliche Existenz (das Leben von Rang, das sich aufschwingt). In beiden Fällen wird philosophiert, aber die Begriffe, die dabei entstehen, sind geeignet, zu nur theoretisch forschenden Gedanken abzugleiten. Die Weisen des Wahrheitsergreifens scheinen so als Symptome verschieden gearteten Lebens wie ein Forschungsgegenstand zur Aufgabe zu werden und damit zu der „Anwendung“ der Theorie zu führen, bei der diese ihren philosophischen Charakter zu verlieren droht.

Dieser philosophische Charakter des Gedankens zeigt sich entschieden erst, wenn man den Zirkel in seinem Grunde deutlich vollzieht; denn er macht logisch den philosophischen Ursprung fühlbar.

Der Zirkel. — In dem Werdeprozeß des Lebens müßte auch alle Wahrheit über diese Wahrheit einen werdenden Charakter haben, also eine Weise des Irrtums sein. Auch diese Aussagen über das Wahrsein wären selbst nicht wahr. Damit ist Nietzsches Denken in eine Situation geraten, die eine allgemeine Notwendigkeit unseres Denkens an der Grenze zeigt:

Wenn Erkennen das Erkennen erkennen will, die Wahrheit über die Wahrheit ausgesagt werden soll, so ist die Grundform des Gedankens ein Zirkel. Dieser ist entweder die einfache Selbstbehauptung der sich erhellenden Wahrheit; dann entstehen keine Schwierigkeiten. Oder er ist die Selbstaufhebung der Wahrheit durch sich, worin entweder das Versinken aller Wahrheit als endgültige Selbstaufhebung oder eine neue vermittelte Selbstbehauptung entspringt, indem durch den Zirkel ein neuer Ursprung der Wahrheit sich offenbart. — Dieses Erdenken der Wahrheit durch Wahrheit erfährt von außen keine Hilfe und keine Bedrohung. In sich selbst entsteht diese doppelte Möglichkeit für das Verschwinden des Zirkels in einem Anderen als dem Grunde, auf den er hinweist. Von woher soll zwischen diesen beiden Möglichkeiten entschieden werden?

Nehmen wir *erstens* an, durch eine schlechthin gültige Wahrheit würde die Selbstaufhebung der Wahrheit erzwungen, nämlich durch das Wissen von dem Lebensprozeß der ständig nur Schein bleibenden Wahrheit. Dann aber ist doch in dieser gültigen Wahrheit über die Wahrheit ein fester Punkt unbezweifelnder Wahrheit erreicht (die logischen Unausweichlichkeiten der „Selbstbezüglichkeit“ treten ein) und die Frage erwächst, wie ich von dem erreichten festen

Punkt der Wahrheit aus — wenn diese auch negativen Charakter hat — weitere Wahrheit erobern kann. Oder es ist weiterhin zu fragen, ob die Folge dieser aus Einsicht entspringenden Selbstaufhebung der Wahrheit nunmehr das Ende des Wahrheitssuchens sei, ob also ein langer geschichtlicher Weg des Menschen, auf dem er sich um Wahrheit vergeblich mühte, nun vergessen werde, wie wenn er nicht gewesen sei.

Es ist kein Zweifel, daß Nietzsche diesen beiden Möglichkeiten (Ansatz eines neuen Wahrheitssystems aus einem gewonnenen unbezweifelbar festen Punkte aus — etwa in Analogie zu Descartes — oder Ende aller Bekümmerung um Wahrheit) nicht zugestimmt hätte. Das meinte er nicht.

Nehmen wir zweitens an, das Denken des Wahrseins sei nicht losgelöst von einem denkenden Grunde, der Existenz, und dieser sei das Leben der Wahrheit, das als Leben in diesem Denken sich kundgibt. Dann fällt vom „Leben der Wahrheit“ her die Entscheidung zwischen den beiden Zirkeln zugunsten der Selbstbehauptung der Wahrheit. Dann findet sich Wahrheit im Erhellen der Seinsursprünge durch die Bewegung der Selbstreflexion zur Existenz, die die Wahrheit nicht zerstört, sondern bestätigt und sich gegen die Leerheit des unlebendigen, rationalen Formalismus jener ersten Möglichkeiten wendet, der sich nicht halten kann, sondern Blindheit vor dem eigentlichen Wahren und gleichsam der Selbstmord der in seiner eigenen Richtigkeit noch enthaltenen Wahrheit ist.

Dieser zweite Sinn ist der Nietzsches. Seine Gedanken über die Wahrheit mußten, indem sie das leugnen, was sie zu ihrer Formulierung brauchen, in unablässige Widersprüche geraten. Dieses Denken wäre nur eine sinnlose Konfusion, wenn nicht damit Grenzen erfahren würden, die sich nicht anders als indirekt kundgeben können. Diese Grenzen werden mit den durch die Theorie des Wahrseins gewonnenen Begriffen berührt und damit entsteht erst die Erfülltheit dieses dann auch die Widersprüche als indirekte Zeiger unausweichlich benützenden Denkens. Die Theorie ist nicht Theorie eines so bestehenden Sachverhalts, sondern philosophisches Ausdrucksmittel, und zwar erstens für den existentiellen Appell an wesentliche Wahrheit als getragen von wesentlichem Leben, zweitens für die Möglichkeit eines das Leben transzendierenden Innerwerdens des Seins.

Wahrsein und Existenz. — Wenn Nietzsche z. B. das Verlogen-sein der Idealisten (er nennt sie meist die „Guten und Gerechten“) charakterisiert als „das Nicht-sehn-wollen um jeden Preis, wie im Grunde die Realität beschaffen ist...“ (15, 119), so sagt er von ihnen zwar die Weise allen Lebens aus: daß es als Existenzbedingung die Unwahrheit brauche. Was aber sonst Auslegung des Lebendigen war, wird hier Angriff. Diese Lüge, so scheint es daher, ist nicht identisch mit dem Irrtum jener Scheinbarkeit, welche die Wahrheit des Lebens selbst ist. Es wäre ein Unterschied zwischen der universellen lebensbedingenden Täuschung als einer schlechthin unabweichlichen Notwendigkeit und der für eine spezifische Artung lebensbedingenden — aber nur scheinbar eine Daseins-situation erleichternden — Täuschung, welche zu denken die Bedeutung hat, daß ich psychologisch verstehe, entschleierte, verwerfe und darin existentiell entscheide (sofern mein Denken ein inneres Handeln und nicht bloß ein betrachtendes Urteilen ist).

In der Tat ist hier Nietzsches Unterscheidungswille maßgebend. Die Scheinbarkeit der Wahrheit ist ihm nicht von einer Art, sondern so vielartig wie das Leben. Dieses Leben ist nicht gleichartig, sondern im Rang wesensverschieden. Indem Nietzsche in derselben Gedankenform (Unwahrheit als Lebensbedingung) sowohl feststellt, wie bejaht, wie angreift, bedeutet dies, daß er an das Leben höheren Rangs appelliert und das niederen Rangs verwirft. Im Verhältnis von Scheinbarkeit zu Scheinbarkeit wird ihm daher die eine gegen die andere gehalten unwahr. Was im Beispiel der „Guten und Gerechten“ deren Lüge nicht sehen will, die Realität, ist nichts anderes als die universelle Scheinbarkeit. Lüge und Wahrheit stehen sich hier gegenüber als unwahre und wahre Scheinbarkeit.

In diesem an das hochrangige Leben (das im Grunde nichts anderes ist als mögliche Existenz) appellierenden Denken treten nun wieder notwendige Widersprüche auf, indem das formal gleiche Phänomen entgegengesetzt beurteilt wird je nach dem Gehalt, den es in sich trägt. So werden die Widersprüche durchsichtig, die den Willen zur Wahrheit als einer bestehenden, festen und zu findenden einmal als Lebensbedingung bejahen, ein andermal als lebenslähmend verwerfen:

Das Leben hat nach Nietzsche zu seiner Bedingung eine gewußte Welt. In ihr ist der „Wille zur Wahrheit ein Fest-machen, ein

Wahr-, Dauerhaft-machen . . . eine Umdeutung ins Seiende“ (16, 56); in diesem Sinn sagt Zarathustra: „Wille zur Wahrheit . . . ist der Wille zur Denkbarkeit alles Seienden . . . Alles Seiende wollt ihr erst denkbar machen“ (6, 165). Das Leben will und braucht feststehende, bestehende Wahrheit. — Was aber als feststehende Wahrheit die Bedingung des Lebens ist, das ihrer zum eigenen Bestand bedarf, wird im Widerspruch dazu auch wiederum zur Lähmung des Lebens: „Die Behauptung, daß die Wahrheit da sei, ist eine der größten Verführungen, die es gibt. Gesetzt, sie wird geglaubt, so ist damit der Wille zur Prüfung, Forschung, Vorsicht, Versuchung lahmgelegt . . . Der Affekt der Faulheit nimmt jetzt Partei für die Wahrheit . . . es ist bequemer zu gehorchen, als zu prüfen“ (15, 476)¹⁾.

Der gleiche scheinbare Widerspruch der Aussagen tritt auf, wenn der Glaube an eine Welt, die im Grunde schon so ist, wie sie sein soll, einmal als Zeichen ohnmächtigen Lebens verworfen, ein andermal als Notwendigkeit schaffenden Lebens gefordert wird. Verwerfend heißt es: „Der Glaube, daß die Welt, die sein sollte, ist, wirklich existiert, ist ein Glaube der Unproduktiven, die nicht eine Welt schaffen wollen, wie sie sein soll. Sie setzen sie als vorhanden . . . ‚Wille zur Wahrheit‘ — als Ohnmacht des Willens zum Schaffen“ (16, 84). Aber es muß ein Unterschied sein zwischen dem auf diese Weise in psychologischer Erhellung existentiell verworfenen Glauben an ein bestehendes Sein von seiten des unproduktiven Lebens und dem philosophisch zu erhellenden Glauben an das Sein, der dem Leben als solchem zugehört, wenn Nietzsche vom Schaffenden das scheinbar Gleiche wie vom Ohnmächtigen, aber es bejahend und fordernd, sagt: „Der Mensch projiziert seinen Trieb zur Wahrheit, . . . außer sich . . . als bereits vorhandene Welt. Sein Bedürfnis als Schaffender erdichtet bereits die Welt, an der er arbeitet, nimmt sie vorweg; diese Vorwegnahme (dieser ‚Glaube‘ an die Wahrheit) ist seine Stütze“ (16, 57).

1) Wenn Nietzsche hier hinzufügt, „die Wahrheit ist folglich verhängnisvoller als der Irrtum“, so ist zu erinnern, daß in dem philosophisch appellierenden Zusammenhang Nietzsches die Worte „Wahrheit“ und „Irrtum“ ihren Sinn vertauschen können: Wahrheit als Bestand ist zwar in jedem Falle für ihn „Irrtum“; ist er lebensbedingend im Sinne hochrangigen Lebens, so kann er Wahrheit heißen als lebensfördernder Irrtum, ist er lebenslähmend, so kann er Wahrheit heißen im Sinn des tiefstehenden oder niedergehenden Lebens der sie so nehmenden bequemen Faulheit.

Der Lebensprozeß als das Sein der Wahrheit im sich stets wandelnden Schein wird von Nietzsche zwar als endlose Bewegung gesehen, die stets eine bestehende Wahrheit glaubt und sie stets wieder einschmilzt. Ihr philosophischer Sinn aber ist wesentlich, was durch sie aus dem Menschen wird. Wenn alle Wahrheit, die dem Sein eigen ist, also dem Leben einverleibt werden kann, werdende Wahrheit ist, so ist sie nirgends wie von selber oder zum Ausruhen, sondern: „wahr, das heißt den Typus Mensch emporhebend“ (15, 178).

Wahrheit im Zusammenhang mit den sie zerstörenden, aber zugleich bedingenden Lebensmächten. — Psychologische Erhellung faktischer Zusammenhänge und existentieller Anspruch an den Aufschwung lebendigen Wahrseins durchdringen sich in Nietzsches vielfältigen Darlegungen unauflösbarer Zirkel, in denen weder Wahrheit noch das Leben als das Andere der Wahrheit für sich beständig ist. Besonders in drei Richtungen zeigt Nietzsche, wie Wahrheit nur in bezug auf andere sie zerstörende, aber zugleich sie bedingende Mächte des Lebens sich hervortreibt:

Soll Wahrheit sprechend werden, muß sie erstens in der Welt wirken; wirkt sie hier nicht, so ist es, als ob sie nicht wäre; ohne den Willen zur Mitteilung und also zum Wirken ist kein bleibender Wahrheitswille möglich. Zweitens ist Wahrheit verwickelt in die Zusammenhänge der Macht, die Bedingung des Daseins des sie denkenden Menschen ist. Im Erkennenden ist drittens ein Glaube der Antrieb, ohne den das Suchen der Wahrheit nicht wirklich würde. Aber alle diese Bedingungen werden auch zerstörend; Wahrheit kann erlöschen an der Verselbständigung ihrer Wirkung, an der Macht und an der Verabsolutierung des sie antreibenden Glaubens. Diese drei Gedankenrichtungen Nietzsches seien durch wenige Hinweise veranschaulicht:

1. Daß man der Wahrheit zur Wirkung helfen will — schon allein durch das Aussprechen — ist eine Unausweichlichkeit. Nietzsche begreift ihr Verhängnis: „Wirkung“ ist als solche zweideutig; Wahrheit bleibt sie selbst nur, sofern sie verstanden wird und überzeugen kann; sie wird aber ihre eigene Verkehrung, wenn sie nur überredet, weil sie dann zur Gedankenlosigkeit führt und nur suggeriert.

Die Haltung der Gleichgültigkeit gegen Wirkung in dem Willen, nur Wahres zu sagen, und nur um des Wahrseins willen, ist selber Unwahrheit, weil Blindheit für die Bedeutung der Wirkung: „An sich verlangen, daß nur ‚Wahres‘ gesagt wird, würde voraussetzen, daß man die Wahrheit hätte; soll es aber nur heißen, daß man sagt, was einem wahr gilt, so gibt es Fälle, wo es wichtig ist, dasselbe so zu sagen, daß es einem A n d e r e n auch wahr gilt: daß es auf ihn wirkt“ (14, 205).

Will ich jedoch die Wirkung als solche, so will ich alsbald nicht mehr Wahrheit, sondern nur noch Mittel zur Wirkung; es wird nicht nur gleichgültig, ob das zur Wirkung Gesagte auch wahr sei, vielmehr: „was als wahr wirken soll, darf nicht wahr sein“ (8, 27), nämlich für den, der an die Wirkung denkt. Wie das, was ursprünglich wahr sein kann, in den Veranstaltungen zu wirkungsvoller Verbreitung seine Wahrheit verlieren muß, zeigt Nietzsche an historischen Phänomenen, in denen er eine „förmliche Schule der Mittel der Verführung“ nach ihren Mitteln und Methoden darlegt (z. B. 15, 268—269).

Nietzsche sieht die Unausweichlichkeit des Wirkenmüssens. Aber wenn er sie anerkennt, mischt sich fast ständig ein Ton der Ironie, eines Ja, das zugleich ein Nein ist, ein: Er sagt: „Propaganda machen ist unanständig, aber klug“ (14, 290). Zumal heute sei es nötig, zum mindesten „zeitweilig grob zu reden“: „Etwas Feines und Verschwiegene wird nicht mehr verstanden, selbst nicht von denen, welche uns verstanden sind. Wovon man nicht laut spricht und schreit, das ist nicht da“ (14, 93).

Alle Gestalten der Wirkung, wenn sie auch im Zusammenhang realistischer Betrachtungen Nietzsches unablässig von der Mitteilung in die Breite sind, sind doch nicht mehr die eigentliche Wahrheit. Nietzsche bekennt gegen die Mitteilungsnotwendigkeit zugleich die Selbstgenügsamkeit des Wahren: „Die Vorstellung: ‚dieser Gedanke könnte nicht wahr sein!‘ erschüttert mich. ‚Er wird als nicht wahr gelten!‘ — läßt mich kalt, ich setze es voraus“ (11, 385).

2. Wahrheit ist überall, wo sie ergriffen wird, gebunden an Macht, in der objektiven Welt durch die Wirklichkeit der Macht, die ihre Mitteilung zuläßt oder verhindert, in der Subjektivität des Einzelnen durch den antreibenden Machtwillen des Denkenden.

An sich ist Wahrheit durchaus keine Macht. „Sie muß vielmehr die Macht auf ihre Seite ziehen oder sich auf die Seite der Macht schlagen, sonst wird sie immer wieder zugrunde gehen!“ (4, 343). Diese Gefahr ist z. B. gegeben, wenn die jederzeit von der Durchschnittlichkeit der Menschen ausgehende Gedankenlosigkeit bestimmend wird: „Die Menschen unterwerfen sich aus Gewohnheit allem, was Macht haben will“ (2, 242) und werden als solche Feind der Wahrheit; man will nicht denken, will nicht aufgeklärt sein: „Die Aufklärung empört: der Sklave nämlich will Unbedingtes, er versteht nur das Tyrannische“ (7, 71).

Im einzelnen schaffenden Denker hebt sein Machtwille, ohne den sein Denken nicht in Gang käme, wenn er sich als solcher fest hält, die Kritik auf. Denn dann beweist sich ihm mit dem Gefühl seiner erhöhten Macht schon die Wahrheit (15, 479).

3. Wahrheit wird ursprünglich nicht rein wegen ihrer göltigen Objektivität, die sie in der Wissenschaft wird, sondern aus einem G l a u b e n gesucht: „Alles wirkliche Wahrheitsstreben ist in die Welt gekommen durch den Kampf um eine heilige Überzeugung: durch das Pathos des Kämpfens: sonst hat der Mensch kein Interesse für den logischen Ursprung“ (10, 125). „Einen Trieb zur Wahrheit, das heißt zur völlig folgenlosen, reinen, affektlosen Wahrheit, kann es nicht geben“ (10, 212). Zum mindesten muß ein Glaube an die Wahrheit da sein, durch den, ohne daß er selber schon Wahrheit wäre, Wahrheit für uns erst erstrebenswert wird: „Selbst die Skepsis enthält in sich einen Glauben, den Glauben an die Logik“ (10, 210). Daher gibt es eigentlich „keinen Trieb nach Erkenntnis und Wahrheit, sondern nur einen Trieb nach Glauben an die Wahrheit; die reine Erkenntnis ist trieblos“ (10, 212).

Sind Glaube, Glaube an die Wahrheit, Trieb zum Glauben an die Wahrheit zwar ursprüngliche Bedingungen, ohne die kein Suchen der Wahrheit in Gang käme, so werden sie doch als solche zugleich zur Bedrohung der Wahrheit selbst. Das geschieht, wenn der Glaube oder auch seine Umwendung zum Verlangen nach Unglauben, also

die Antriebe als solche, sich zum Kriterium der Wahrheit aufwerfen (15, 478). Jede Gestalt des Glaubens hält sich für wahr, aber das Kriterium dieser Wahrheit ist wesensverschieden vom Kriterium der objektiven, methodisch und allgemeingültig begründbaren Wahrheit. Denn das Kriterium der Wahrheit des Glaubens ist der „Beweis der Kraft“, die er dem sich auf ihn Stützenden gibt. Methodische, objektive Wahrheit dagegen kann „durchaus peinlich, schädlich, verhängnisvoll sein (15, 479). Es gilt allgemein: „Der Glaube wird durch entgegengesetzte Mittel geschaffen als die Methodik der Forschung — er schließt letztere selbst aus“ (15, 479). Die fälschlichen Kriterien der Wahrheit, an denen vielmehr, wenn durch sie bewiesen werden soll, Wahrheit zugrunde geht, sind daher — als „Beweis der Kraft“ — nach Nietzsche der Glückswille, das Martyrium, der tugendhafte Wandel:

Die Erfahrung der Lust an einer Wahrheit, das durch sie erreichte Glück, sind nie Beweis der Wahrheit. Vielmehr lehrt die Geschichte der Wahrheits-erobringung, daß man „jeden Schritt breit Wahrheit sich hat abringen müssen; man hat fast alles dagegen preisgeben müssen, woran sonst das Herz, woran unsere Liebe, unser Vertrauen zum Leben hängt. Es bedarf Größe der Seele dazu: der Dienst der Wahrheit ist der härteste Dienst“; während daher zwar der Glaube nach Nietzsche schließt: „der Glaube macht selig, also ist er wahr“ (8, 286), sagt das wissenschaftliche Suchen objektiver Wahrheit aus seiner Erfahrung vielmehr: „der Glaube macht selig: folglich lügt er“ (8, 286 ff.). Jedesmal ist Wahrheit verloren, wenn der Glückswille herrschend wird. So schied sich die Philosophie, eine Weise des Glaubens, trügerisch von der die Wahrheit als solche suchenden Wissenschaft, als sie die Frage stellte: „welches ist diejenige Erkenntnis der Welt und des Lebens, bei welcher der Mensch am glücklichsten lebt?“ (2, 23). Der Mensch, der nur sein Glück will, ist notwendig „gegen die rein folgenlose Erkenntnis gleichgültig, gegen die vielfach schädlichen und zerstörenden Wahrheiten sogar feindlich gestimmt“ (10, 193). Wenn aber Wahrheit unerbittlich sich selbst fordert, ist sie ihrerseits indifferent gegen Glück: „es gibt keine prästabilierte Harmonie zwischen der Förderung der Wahrheit und dem Wohle der Menschheit“ (2, 369).

Glaube wurde zweitens in der Geschichte ständig durch Märtyrertum bezeugt. Wenn Nietzsche in bezug auf eine Wahrheit an sich spricht, als ob diese unbewegt bestände und als solche aus der Reinheit eines zeitlosen Denkens heraus ergriffen und eingesehen werden könnte, so verwirft er für sie das Blutopfer des Märtyrers als Zeugnis: „Blut ist der schlechteste Zeuge der Wahrheit; Blut vergiftet die reinste Lehre noch zu Wahn und Haß der Herzen“ (6, 134). Insbesondere hat die wissenschaftliche Wahrheit in ihrem Sinn keine Möglichkeit, durch Märtyrertum bezeugt oder widerlegt zu werden. Der Forscher selbst wird für Nietzsche fragwürdig, wenn er auf diese Ebene geht: Wenn „die Wahrheit, will sagen die wissenschaftliche Methode, von solchen erfaßt und gefördert wurde, die in ihr ein Werkzeug des Kampfes errieten“, so afficierten sie gerade durch diesen Kampf „den Begriff der Wahrheit ganz so unbedingt wie ihre Gegner — sie wurden Fanatiker, zum mindesten in der Attitude“: Die Worte „Überzeugung“, „Glaube“, die der Stolz des Märtyrertums sind, nennen die ungünstigsten Zustände für die wissenschaftliche Erkenntnis. Indem die echten Forscher als Gegner die Haltung der Anderen, der Gläubenden, übernahmen, „nämlich mit Opfern, heroischen Entschliefungen“ über Wahrheit zu entscheiden, haben sie gerade die Herrschaft der antiwissenschaftlichen Methode gefördert; „als Märtyrer kompromittierten sie ihre eigene Tat“ (15, 480 ff.). Daher Nietzsches in solchem Zusammenhang mögliches Fordern: „Hütet euch vor dem Martyrium! Vor dem Leiden, um der Wahrheit willen! Selbst vor der eigenen Verteidigung!... als ob ‚die Wahrheit‘ eine so harmlose und täppische Person wäre,

daß sie Verteidiger nötig hätte! ... Flieht ins Verborgene! Und habt eure Maske und Feinheit, daß man euch verwechsle! ... Das Martyrium des Philosophen, seine ‚Aufopferung für die Wahrheit‘ zwingt ans Licht heraus, was vom Agitator und vom Schauspieler in ihm steckte“ (7, 42 ff.).

Kein Kriterium für die Wahrheit war drittens „der tugendhafte Wandel“. Der spräche nicht für und nicht gegen die Wahrheit: „Die Wahrheit wird anders bewiesen als die Wahrhaftigkeit und letztere ist durchaus kein Argument für die erstere“ (4, 72).

Werden die Kriterien der Glaubensgewißheit — Beweis der Kraft, Martyrium, tugendhafter Wandel — den Kriterien der Wahrheit untergeschoben, so wird in jedem Falle diese in der Wurzel zerstört. Wahrheit „will kritisiert, nicht angebetet sein“ (11, 171). Daher gilt für Nietzsche von dieser Wahrheit: „Wir ‚Erkennenden‘ sind nachgerade mißtrauisch gegen alle Art Gläubige“ (7, 467).

Aber nun gilt nicht nur der Satz: „ohne die ungeheure Sicherheit des Glaubens wäre Mensch und Tier nicht lebensfähig“ (12, 39), vielmehr sind wir auch für den ganzen Reichtum unseres Wesens auf den Glauben als Ursprung angewiesen: „man hat dem Christentum, den Philosophen, Dichtern, Musikern eine Überfülle tief erregter Empfindungen zu danken“. Wenn Nietzsche auch fordert: damit diese tief erregten Empfindungen uns nicht überwuchern, „müssen wir den Geist der Wissenschaft beschwören, welcher ... den Glutstrom des Glaubens an letzte, endgültige Wahrheiten abkühlt“ (2, 230), so will er doch diesen Grund auch allen Erkennens niemals preisgeben.

Daß Nietzsche den Glauben am Maßstab des Sinnes objektiver Wahrheit in Frage stellt, schließt daher auch nicht aus, daß er selbst Glauben als den seinen, als welcher er ihm Quelle der Wahrheit wird, in Anspruch nimmt. Er spricht nicht nur: „mein Glaube ...“ (12, 367), „wir, die wir eines anderen Glaubens sind ...“ (7, 137), sondern auch: „Unfruchtbare seid ihr: darum fehlt es euch an Glauben. Aber wer schaffen mußte, der ... glaubte an Glauben!“ (6, 176), und: „Es sind nicht die Werke, es ist der Glaube, der hier entscheidet, der hier die Rangordnung feststellt ... irgend eine Grundgewißheit“ (7, 267). Für seinen eigenen Glauben aber nimmt er in Anspruch, daß ihm das Kriterium fehlt, daß sonst allem Glauben die Kraft gibt: „wenn es einen Glauben gibt, der selig macht: nun wohlan, es gibt auch einen Glauben, der das nicht tut“ (14, 413).

Ob es sich um Wirkung, um Macht, um Glauben handelt, in jedem Falle wird das, was der Wahrheit Gefahr bringt, sie verschleiert oder zerstört, selber eine Quelle des Wahrheitssuchens. Dieses Verhältnis allein macht die widersprechenden Wendungen Nietzsches hier nicht nur begreiflich, sondern notwendig. Es ist im Kampf um Wahrheit jedesmal ein Sichhervortreiben gegen die eigenen Bedingungen, von denen restlos sich zu lösen zugleich auch die Selbstvernichtung der Wahrheit in der Welt wäre.

Seinsinnerwerden an der Grenze. — Der Grundgedanke von der universellen Scheinbarkeit der Wahrheit bringt ein Seinsbewußtsein hervor, das durch drei Schritte sich wie im Kreise bewegt: Erstens will die reine Wahrheit ergriffen sein im Unterschied von aller

Scheinbarkeit; zweitens macht die Frage nach der Vereinbarkeit dieser Wahrheit mit dem notwendigen Schein das Leben fragwürdig; drittens wird aus dem guten Willen zum Schein das gesamte Dasein gleichsam in philosophischer Verwandlung in seiner universalen Scheinbarkeit ergriffen und wiederhergestellt.

Der erste Schritt versucht folgenden Gedankengang: Wenn der Grundprozeß des Lebens, sich wandelnd in und mit seiner von ihm ausgelegten Welt, seinem Wesen nach das Sein nur als Schein erkennt, den jedoch das Leben selbst als für es lebensbedingend wie das Sein, das besteht, ansehen muß, so heißt die Frage für den Philosophierenden, der doch selbst Leben ist, nicht mehr, wie bei Descartes: wie ist Irrtum möglich, sondern umgekehrt: „wie ist eine Art Wahrheit trotz der fundamentalen Unwahrheit im Erkennen überhaupt möglich?“ (12, 24). Die Wahrheit als Einsicht in den Lebensprozeß, dem Irrtum lebensbedingend notwendig ist, wird — in Nietzsches Denken — faktisch erreicht. Auf dem Boden forschender Untersuchung erwartet Nietzsche von der Wissenschaft die gleiche Einsicht: Der „Prozeß der Wissenschaft feiert einmal in einer Entstehungsgeschichte des Denkens seinen höchsten Triumph“ (2, 33). Zwar vermag solche Einsicht uns von der Welt der Vorstellung, so wie sie uns durch den Lebensprozeß einverleibt und zwingend geworden ist, tatsächlich nur in geringem Maße zu lösen, „aber sie kann uns wenigstens für Augenblicke über den ganzen Vorgang hinausheben“ (2, 31 ff.). Wenn Nietzsche, sein philosophisches Grenzbewußtsein übersetzend in eine Aufgabe wissenschaftlicher Forschung, es für Aufgabe der Wissenschaft erklärt, „die Grade des Falschen festzustellen und die Notwendigkeit des Grundirrtums als der Lebensbedingung des vorstellenden Seins“ (12, 24), so hat er einen Standpunkt betreten, von dem aus reine Wahrheit über das Ganze zu fassen offenbar möglich sein soll.

Diese Wahrheit müßte jedoch einen radikal anderen Charakter haben als die Wahrheit des Lebens, welche von hier aus gesehen vielmehr Irrtum heißt. Der Mensch schwingt sich einen Augenblick gleichsam hinaus über das Leben. Soweit dieses Hinausschwingen das transzendierende Innewerden der Erscheinungshaftigkeit allen Daseins ist, ist es das Kantische Seinsbewußtsein. Soweit es aber als Wissenschaft die Psychologie und Soziologie der Entstehungsgeschichte des Erkennens betreibt, mißversteht er jenes philosophische Tran-

szendieren und meint mit partikularem Erkennen in der Welt ein Wissen über das Ganze zu haben.

In beiden Fällen ist das Denken nur vollziehbar, wenn dieses Denken selber Leben wird. Dadurch aber wird es den Notwendigkeiten des Lebens unterworfen, die es selber als Irrtum einsieht, wenn es die Untauglichkeit der Wahrheit zum Leben und die Bedingtheit des Lebens „durch perspektivische Illusion“ (13, 27) begreift.

Damit ist der zweite Schritt begonnen: es ist „die letzte Frage um die Bedingung des Lebens gestellt... Inwiefern verträgt die Wahrheit die Einverleibung?“ (5, 152). Auf diese Frage, wie denn Irren und Erkennen zu vereinigen sei, antwortet der junge Nietzsche: „Erkennen-wollen und Irren-wollen sind Ebbe und Flut“ (12, 49). Wir können und müssen beide vollziehen, abwechselnd, wie Tag und Nacht wechseln. Dieses bloße Nebeneinander aber ist keine Lösung. Eher würde Nietzsches Rat zum „freien, furchtlosen Schweben über Menschen, Sitten, Gesetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge“ (2, 53) ein Hinweis sein. Das Wesen der philosophischen Einsicht in die Wahrheit selbst, die nicht mehr Irren wäre, ist also, nicht eine Einsicht aus dem Leben heraus zu sein, sondern ein philosophisches Über-dem-Leben-Schweben. Was hier als wahr gesehen wird, ist nicht die Wahrheit im Leben, und was im Leben wahr ist, ist für dieses Schweben Schein. Wenn für das Leben gilt: „daß etwas für wahr gehalten werden muß, ist notwendig — nicht, daß etwas wahr ist“ (16, 24), so kommt es dem Schweben auf das Wahrsein an, das es aber nie als Leben, sondern nur in dem Raum über dem Leben ergreift. Die philosophische Einsicht von dem Gesamtprozeß des Lebens muß, wenn sie Sinn behalten soll, auf eine andere Weise als das lebendige Irren, für wahr halten, was für sie die Wahrheit von der Wahrheit im Leben ist, was aber das Leben selbst nicht einzusehen und einzuverleiben vermöchte, denn damit würde es seine eigene Wahrheit und sich selbst zerstören.

So bleibt nur die Doppeltheit der Wahrheit einmal als lebensbedingenden Irrtums, dann der gültigen Wahrheit des Wissens von diesem notwendigen, wahren Irren. Zwischen beidem gibt es nur ein endloses Hin und Her: „Leben ist Bedingung des Erkennens. Irren ist Bedingung des Lebens, und zwar im tiefsten Grunde Irren. Wissen um das Irren hebt es nicht auf... Wir müssen das Irren lieben und pflegen, es ist der Mutterschoß des Erkennens. Um

des Erkennens willen das Leben lieben und fördern, um des Lebens willen das Irren lieben und fördern... ist Grundbedingung aller Leidenschaft der Erkenntnis“ (12, 49).

Aus dieser nicht festzuhaltenden Spaltung von zweierlei Wahrsein — dem irrenden Leben selbst und dem wahr denkenden Nichtleben eines Schwebens — führt der dritte Schritt. Die Einsicht in das lebensnotwendige Irren, in die Scheinbarkeit des Wahren, in die Bodenlosigkeit des unendlichen Wahrheitssuchens wird der Ausgang für Nietzsches Forderungen, das Wahrsein in dieser stets begrenzten Gestalt des wirklichen Lebens bewußt zu ergreifen; wir sind stets darin und stets darüber hinaus; wir haben nichts anderes als die Scheinbarkeit, aber, indem wir sie als Scheinbarkeit erfahren, haben wir in ihr als Chiffre das Sein; dieses ist kein anderes als die Scheinbarkeit, aber die Weise des Seins als Scheinbarkeit verwandelt an der Grenze mein gesamtes Seinsbewußtsein, und zwar so, daß dieses Philosophieren zur eigentlichen Seinsnähe im Dasein zwingt: „bleibt der Erde treu“ (6, 112):

Erstens fordert Nietzsche die bewußte Begrenzung als Gegenwartigkeit. In dem, was Leib gewinnt hier und jetzt, ist Wahrheit. Keine Ferne darf um das Gegenwärtige betrügen. Gegen die Fragen nach den letzten Dingen dürfen wir „gleichgültig“ werden, brauchen nicht abzuwarten, „was die Wissenschaft“ über sie „einmal endgültig feststellen wird“, „haben die Sicherheiten um die äußersten Horizonte gar nicht nötig, um ein volles und tüchtiges Menschentum zu leben ... Wir müssen wieder gute Nachbarn der nächsten Dinge werden“ (3, 201 ff.). Daher entwirft Nietzsche die Grundsätze des sich begrenzenden tüchtigen Lebens: es ist nicht wie bisher auf das Entfernteste, Unbestimmteste, Horizont-Wolkenhafteste hin einzurichten; „man soll sich die Reihenfolge des Nächsten und Nahen, des Sicherer und weniger Sicherer feststellen, bevor man sein Leben in eine endgültige Richtung bringt“ (3, 359). An Stelle „der Grundwahrheiten“ genügen „Grundwahrscheinlichkeiten, nach denen gelebt und gedacht wird“ (13, 72). Nietzsche beklagt den mangelnden Beobachtungssinn: „im Kleinsten und Alltäglichsten unwissend zu sein und keine scharfen Augen zu haben — das ist es, was die Erde für so viele zu einer ‚Wiese des Unheils‘ macht ...“ (3, 192 ff.). Das Nächste ist unvergleichlich wichtig dadurch, daß in ihm die Lebensbedingungen enthalten sind, von denen wir ganz und gar abhängen;

hier wirklich zu Hause zu sein, ist unerlässlich, um das eigene Dasein für seine Möglichkeiten frei zu machen: „wir nehmen die von allen Zeiten verachteten und beiseite gelassenen niedrigen Dinge wichtig... Wir haben die ‚kleinste Welt‘ als das überall Entscheidende entdeckt“ (16, 367 ff.). In der extremen Ausdrucksweise des letzten Jahres kann Nietzsche sagen: „Diese kleinen Dinge — Ernährung, Ort, Klima, Erholung, die ganze Kasuistik der Selbstsucht — sind über alle Begriffe hinaus wichtiger als alles, was man bisher wichtig nahm“ (15, 46).

Es ist ergebnislos, in die fernste Ferne zu blicken; alle Anfänge und Ursprünge der wirklichen Erscheinungen sind entweder unzugänglich oder gleichgültig: „Mit der Einsicht in den Ursprung nimmt die Bedeutungslosigkeit des Ursprungs zu: während das Nächste, das Um-uns und In-uns allmählich Farben und Schönheiten und Rätsel und Reichtümer von Bedeutung aufzuzeigen beginnt, von denen sich die ältere Menschheit nicht träumen ließ“ (4, 49 ff.).

Die Rückverweisung auf die nächsten Dinge meint Nietzsche nicht im Sinne der bloßen Nützlichkeit. Vielmehr vollzieht er zweitens eine bewußte Selbstbegrenzung der Wahrheit mit der Forderung, den Schein als Schein zu bejahen, ihn zu wollen, sich ihm anzuvertrauen. War die Leidenschaft der Erkenntnis zunächst, die Entlarvung allen Scheins zu vollziehen, so kann sie in der Folge, statt den Schein aufzuheben, Sinn und Notwendigkeit des Scheins begreifen. Es ist, als ob der Wahrheitswille sich in Schwebeliege hielte, wenn er den Schein will, ohne im Schein zu versinken: denn er verkennt ihn nicht, indem er sich ihm hingibt: „Dieser Glaube an die Wahrheit geht in uns zu seiner letzten Konsequenz, daß, wenn es überhaupt etwas anzubeten gibt, es der Schein ist, der angebetet werden muß, daß die Lüge — und nicht die Wahrheit — göttlich ist!“ (16, 365). Damit versinkt die Wahrheit ins Unnahbare: „wir glauben nicht mehr daran, daß die Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr den Schleier abzieht... Man sollte die Scham besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Rätsel und bunte Ungewißheiten versteckt hat... Oh, diese Griechen! Sie verstanden sich darauf zu leben: dazu tut not, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen zu bleiben, den Schein anzubeten... Diese Griechen waren oberflächlich — aus Tiefe!“ (5, 11).

Diesem Willen zum Schein zwar wirkt immer wieder im Philosophieren „jener sublimen Hang des Erkennenden entgegen, der die

Dinge tief, vielfach, gründlich nimmt und nehmen will: als eine Art Grausamkeit des intellektuellen Gewissens ...“ (7, 189); aber dasselbe Philosophieren weiß auch: „was uns das Wesen der Welt enthüllte, würde uns allen die unangenehmste Enttäuschung machen. Nicht die Welt als Ding an sich, sondern die Welt als Vorstellung (als Irrtum) ist so bedeutungsreich, tief, wundervoll“ (2, 47). So kehrt der Philosoph zum Schein zurück.

Die unbewußte Begrenzung des Lebens fesselte an das Irren, die bewußte Begrenzung und Bescheidung mit dem Schein hält das Bewußtsein offen. Doch im Hintergrund bleibt drohend die Wahrheit, die in solche Begrenzungen gebannt werden soll. Sie gibt sich unerbittlich kund, weil der Mensch, wenn er philosophiert, bei allem guten Willen zu Grenze, Horizont und Scheinbarkeit, das Fragen nicht aufgibt; weil er Denkerfahrungen vollzieht, die nicht ein Spiel des Verstandes sind, sondern die Gestalt des Durchbruchs eines Anderen, das nie die Ruhe in der Grenze und dem festen Horizont gewinnen läßt.

Darum ist, in aller Fragwürdigkeit wieder erstehend, bei Nietzsche ein wenn auch noch so unbestimmter Wahrheitswille stets nicht nur da, sondern leidenschaftlich gegenwärtig. Nietzsches Kampf um Wahrheit setzt diese Wahrheit immer wieder wie selbstverständlich voraus, um sie auch immer wieder an einen Abgrund geraten zu lassen.

Die Leidenschaft grenzenlosen Wahrheitswillens

Nietzsche wollte die methodische Gewißheit in den Wissenschaften, aber um dann nur um so entscheidender die Grenzen der Wissenschaft zu erblicken. Er entwarf eine Theorie des Wahreins als des Auslegens durch ein Leben, aber um dann den Zirkel des Gedankens zu verwirklichen. Es lenkt ihn nicht ein zerstörerischer Wille, sondern eine Leidenschaft zur Wahrheit, die sich nicht genug tun kann. Sie will nicht das Einzelne wissen, gibt sich nicht zufrieden mit irgendeiner Weise von Gewißheit, sondern drängt über alles Bestimmte und Greifbare hinaus auf Ursprung und Grenze. Diese Leidenschaft zur Wahrheit hat Nietzsche oft bekannt: „Was ist mir Gutherzigkeit, Feinheit und Genie, wenn der Mensch dieser Tugenden schlaaffe Gefühle im Glauben und Urteilen bei sich duldet, wenn das Ver-

langen nach Gewißheit ihm nicht als die innerste Begierde und tiefste Not gilt — ... inmitten der ganzen wundervollen Ungewißheit und Vieldeutigkeit des Daseins stehen und nicht fragen ... das ist es, was ich als verächtlich empfinde“ (5, 38); „die Leidenschaft für das trotz allen Rücksichten ‚Wahre‘ ist die höchste — darum seltenste bisher!“ (12, 127). Dieser Leidenschaft will Nietzsche sich ohne Einschränkung hingeben; er vermag alle Einwände von Lebensnotwendigkeiten, Lebensförderlichkeiten für sich zum Schweigen zu bringen: „Meine Philosophie — den Menschen aus dem Schein herauszuziehen auf jede Gefahr hin!“ (12, 18). Denn „die Erkenntnis hat sich in uns zur Leidenschaft verwandelt, die vor keinem Opfer erschrickt“ (4, 296). Nichts wird sie aufheben: „ein Jauchzen der Erkenntnis — dein letzter Laut“ (2, 267).

Nietzsche, ergriffen von der Leidenschaft des Wahren, bekennt sich daher zur Redlichkeit als der neuen Tugend, und steht vor der Gerechtigkeit als der ihm verehrungswürdigsten menschlichen Haltung. Für beide Weisen der Wahrhaftigkeit gelten ihm nicht rational eindeutige Kennzeichnungen; auch werden sie ihm nicht zu plastischen Idealen. Vielmehr wird ihm das, was die Wahrhaftigkeit selbst ist, zur Gefahr der Wahrheit, die nun mit sich selbst in Kampf gerät. Die Leidenschaft grenzenlosen Wahrheitswillens kommt erst auf ihre Höhe, wenn sie sich auf sich selbst zurückwendet und sich in Frage stellt.

Redlichkeit. — Redlichkeit bleibt der letzte Grund, wenn alle Wahrheit in bestimmter Gestalt zu schwinden scheint; sie ist im Scheitern des Erkennens der immer mögliche Anfang, das Unzerstörbare, so lange Selbstsein ist. Nietzsche bekennt sich zur Redlichkeit: sie ist die „intellektuelle Rechtschaffenheit“ als die alles durchdringende Gegenwart der Wahrhaftigkeit im Menschen.

Die Redlichkeit — weil sie Voraussetzung der Existenz ist — wird nicht wie weiterhin die Gerechtigkeit ausdrücklich gepriesen: „Ich meine nicht, daß die Redlichkeit gegen sich etwas so absolut Hohes und Reines sei: aber mir ist dabei wie bei einem Erfordernis der Reinlichkeit. Es mag einer sein, was er will: Genie oder Schauspieler — nur reinlich!“ (11, 261). In dieser Forderung jedoch gibt es schlechthin keine Einschränkung: „Ich bin nicht imstande, irgend eine Größe anzuerkennen, welche nicht mit Redlichkeit gegen sich verbunden ist“ (11, 379).

Redlichkeit ist immer zuerst „Redlichkeit gegen uns selber“ (11, 261). Durch sie wird erst das Werden unseres Selbstseins möglich: Erstens macht uns das „Wachstum der Redlichkeit unabhängiger von der Inspiration der Triebe“ (11, 260); und zweitens bestimmt meine Redlichkeit die Grenze meiner Fähigkeit, zu erkennen: „Nicht wo euer Auge aufhört zu erkennen, sondern schon dort, wo eure Redlichkeit aufhört, da sieht das Auge nichts mehr“ (12, 290). Daher „könnte die Redlichkeit in betreff alles Wirklichen einmal Anstandssache werden, und der Phantast einfach als unanständig außer Betracht kommen“ (11, 262).

Nietzsche nennt die Redlichkeit seine Tugend, unsere Tugend, die neue Tugend: „In allen übrigen Stücken sind wir nur die Erben und vielleicht Verschwender von Tugenden“ (13, 42). Weder unter den sokratischen noch unter den christlichen Tugenden kommt nach Nietzsche die Redlichkeit vor: „Diese ist eine der jüngsten Tugenden, noch wenig gereift, noch oft verwechselt und verkannt, ihrer selbst noch kaum bewußt — etwas werdendes“ (4, 309). „Erst wir haben ... jene Instinkt und Leidenschaft gewordene Rechtschaffenheit, welche der ‚heiligen Lüge‘ noch mehr als jeder anderen Lüge den Krieg macht“ (8, 261).

Warum war und ist diese Tugend so selten? Nietzsche antwortet: Weil es so viele Gründe gibt, mit gutem Gewissen unwahrhaftig zu sein. Wenn Menschen z. B. etwas glaubten in majorem dei gloriam oder Wahrheiten behaupteten, weil sie sie wünschten, aber so, daß sie sich dabei selbstlos fühlen konnten, dann empfanden sie keinen Gewissensbiß wegen der mitspielenden Unwahrhaftigkeit, denn: „wenn sie sich selbstlos fühlen, scheint es ihnen erlaubt, es mit der Wahrheit leichter zu nehmen“ (4, 309). Auch unter Philosophen ist nichts seltener als intellektuelle Rechtschaffenheit. Sie lassen nur gewisse Wahrheiten zu: „sie wissen, was sie beweisen müssen“ (15, 474). Ihre „Liebe zum Guten“ zerstörte ihre Rechtschaffenheit (15, 483), ihre „schönen Gefühle“ haben sie für Argumente genommen (15, 441). Erst recht aber die Massen wollen keine Redlichkeit: „wütend hassen sie den Erkennenden und jene jüngste der Tugenden, welche heißt: Redlichkeit“ (6, 44).

Die Redlichkeit aber will sich selbst begrenzen. Im gleichen Atem kann Nietzsche, grenzenlose Redlichkeit fordernd, uns anrufen: „wenn unsere Redlichkeit eines Tages müde ... wird, bleiben wir

hart, wir letzten Stoiker!“ und dann sogleich einschränken: „Unsre Redlichkeit, wir freien Geister — sorgen wir dafür, daß sie nicht unsre Eitelkeit, unser Protz und Prunk, unsre Grenze, unsre Dummheit werde! Jede Tugend neigt zur Dummheit, jede Dummheit zur Tugend — sorgen wir dafür, daß wir nicht aus Redlichkeit zuletzt noch zu Heiligen und Langweiligen werden“ (7, 182 ff.).

Die Selbstbegrenzung der Redlichkeit hat einen doppelten Sinn. Erstens erzwingt das Leben die Spaltung zwischen der Redlichkeit gegen mich und der Redlichkeit gegen Andere; der Mensch muß vielleicht lernen, gegen Andere unredlich zu sein: indem er vor sich selber wahr bleibt: „Die absichtliche Verstellung ruht auf dem ... Sinne der Redlichkeit gegen sich“ (11, 261). Zweitens aber wird der Redlichkeit die Möglichkeit der Redlichkeit des Menschen gegen sich selbst fraglich.

In der ersten Richtung entspringt die Selbstbegrenzung der Redlichkeit für Nietzsche einmal aus der Toleranz im Geltenlassen: „Wir wollen es mit dem Sinn für Redlichkeit menschlich treiben, so gewiß man an ihm eine Daumenschraube besitzt, um allen den großartigen Selbstlingen, die auch jetzt noch ihren Glauben der ganzen Welt aufdrängen wollen, bis aufs Blut wehe zu tun“ (4, 343).

Die Selbstbegrenzung der Redlichkeit entspringt weiter aus dem redlichen Wissen um das real Mögliche; in der Welt ist ein Leben ohne Lüge nicht möglich. Das Problem der eigentlichen Wahrhaftigkeit, meint Nietzsche, hat noch niemand erfaßt. „Das, was gegen die Lüge gesagt wird, sind Naivitäten eines Schulmeisters“ (11, 261). Fordert man mit dem Gebot „du sollst nicht lügen“ die Wahrhaftigkeit, so ist, merkwürdig, der redliche Blick „die Anerkennung des Tatsächlichen (Das Sich-nicht-belügen-Lassen) gerade bei den Lügern am größten gewesen: sie erkannten eben auch das Untatsächliche dieser populären Wahrhaftigkeit“ (15, 413). Wahrhaftigkeit ist nur unter besonderen Umständen möglich, es „muß die ganze Sphäre des Menschen sehr sauber, klein und achtbar sein: es muß der Vorteil in jedem Sinne auf seiten des Wahrhaftigen sein“ (16, 48). Die Situation ist faktisch diese: „Man sagt, was man denkt, man ist ‚wahrhaft‘ nur unter Voraussetzungen: nämlich unter der, verstanden zu werden (inter pares), und zwar wohlwollend verstanden zu werden (noch einmal inter pares). Gegen das Fremde verbirgt man sich:

und wer etwas erreichen will, sagt, was er über sich gedacht haben will, nicht aber was er denkt“ (15, 413).

In der zweiten Richtung faßt Nietzsche, weil eine grenzenlose Redlichkeit vielleicht gar nicht möglich sei, sondern sich aufhebe, transzendierend über die Welt menschlicher Realitäten zu einer Metaphysik der Welt als des Scheins, die Selbstbegrenzung der Redlichkeit in sich selbst. Der Satz: „in einer Welt, die wesentlich falsch ist, wäre Wahrhaftigkeit eine widernatürliche Tendenz“ (16, 48) kann sich noch auf die äußere Verstellung beziehen, aber auch schon die Wahrhaftigkeit vor sich selbst treffen. Schon dem jungen Nietzsche wird nur die Scheinbarkeit der Kunst ein Weg zur Wahrheit. „Ganz wahrhaftig zu sein — herrliche heroische Lust des Menschen in einer lügenhaften Natur! Aber nur sehr relativ möglich ... Wahrhaftigkeit der Kunst: sie ist allein jetzt ehrlich“ (10, 141). Am Ende aber hat ihm Wahrhaftigkeit nur Sinn „als Mittel zu einer besonderen höheren Potenz von Falschheit“ (16, 48), und für die Erkenntnis selbst gilt ihm: „Die Wahrhaftigkeit ist nur eins von den Mitteln der Erkenntnis, eine Leiter — aber nicht die Leiter“ (12, 243). So kann schließlich der Satz Sinn bekommen: „Der Wahrhaftige endet damit, zu begreifen, daß er immer lügt“ (12, 293), und kann Nietzsche von sich sagen: „was wißt ihr davon, wie viel Falschheit mir noch not tut, damit ich mir immer wieder den Luxus meiner Wahrhaftigkeit gestatten darf?“ (2, 5).

Gerechtigkeit. — Wahrhaftigkeit und Redlichkeit haben für Nietzsche ihren eigentlichen Sinn erst in der durch sie möglichen Gerechtigkeit. Es entspricht der praktischen, wollenden, erziehenden Grundhaltung Nietzsches, daß ihm Redlichkeit nur eine Sache der Sauberkeit, Gerechtigkeit aber eine Sache des Pathos ist. So bekennt er: „Wir, die wir gemischten Wesens sind und bald vom Feuer durchglüht, bald vom Geiste durchkältet sind, wollen vor der Gerechtigkeit knien, als der einzigen Göttin, welche wir über uns anerkennen“ (2, 412). „Wahrlich niemand hat in höherem Grade einen Anspruch auf unsere Verehrung als der, welcher den Trieb und die Kraft der Gerechtigkeit besitzt. Denn in ihr vereinigen und verbergen sich die höchsten und seltensten Tugenden wie in einem unergründlichen Meere“ (1, 327). Wenn die Gerechtigkeit sich ihm wie unerreichbar zeigt, sagt noch der ältere Nietzsche: „Es geschah spät, daß ich dahinter kam, was mir eigentlich noch ganz und gar fehle: nämlich die

Gerechtigkeit. „Was ist Gerechtigkeit? Und ist sie möglich? Und wenn sie nicht möglich sein sollte, wie wäre da das Leben auszuhalten?“ solchermassen fragte ich mich unablässig“ (14, 385). Jederzeit ist sein Wille: „Es sei, wie es sei: wir wollen gerecht werden und es darin so weit treiben als es uns irgend möglich ist“ (12, 135). Das Streben nach Wahrheit selbst gewinnt erst hier seine Rechtfertigung: „Nur insofern der Wahrhafte den unbedingten Willen hat, gerecht zu sein, ist an dem überall so gedankenlos glorifizierten Streben nach Wahrheit etwas Großes“ (1, 328).

Was aber Gerechtigkeit eigentlich sei, offenbart sich erst in der Bewegung ihres Sinnes durch die anscheinend unvereinbaren Aussagen Nietzsches.

Der Gerechte will Wahrheit „nicht nur als kalte folgenlose Erkenntnis, sondern als die ordnende und strafende Richterin, Wahrheit nicht als egoistischen Besitz der einzelnen, sondern als die heilige Berechtigung, alle Grenzsteine egoistischer Besitztümer zu verrücken“ (1, 328). Weil Wahrheit Bedingung und Wesen der Gerechtigkeit ist, ist es der Gerechtigkeit Art, „mit Unwillen allem aus dem Wege zu gehen, was das Urteil über die Dinge blendet und verwirrt; sie ist folglich eine Gegnerin der Überzeugungen, denn sie will jedem, sei es Belebtes oder Totes, Wirkliches oder Gedachtes, das Seine geben — und dazu muß sie es rein erkennen ... Zuletzt wird sie selbst ihrer Gegnerin, der blinden oder kurzsichtigen ‚Überzeugung‘ ... geben, was der Überzeugung ist — um der Wahrheit willen“ (2, 411). Dieser Wille der Gerechtigkeit, jeder Daseinsart das Ihre zu geben, ist grenzenlos; da jede einzelne eine philosophische Gesamtrechtfertigung ihrer Art, zu leben und zu denken, braucht, so fordert Nietzsche: „Auch der Böse, auch der Unglückliche, auch der Ausnahmensch soll seine Philosophie, sein gutes Recht, seinen Sonnenschein haben! ... eine neue Gerechtigkeit tut not! ... Auch die moralische Erde ist rund! Auch die moralische Erde hat ihre Antipoden. Auch die Antipoden haben ihr Recht des Daseins“ (5, 218). Die Haltung verlangt: „Wir müssen die viele falsche Großartigkeit wieder aus der Welt schaffen, weil sie gegen die Gerechtigkeit ist, auf die alle Dinge vor uns Anspruch haben!“ (4, 14).

Aber gibt es Gerechtigkeit? Bei dem Durchschnitt der Menschen kaum. Unter ihnen „ist die Tugend der Gerechtigkeit selten vorhanden, noch seltener erkannt und fast immer auf den Tod gehaßt ...

Der Wahrheit dienen wenige in Wahrheit, weil nur wenige den reinen Willen haben, gerecht zu sein, und selbst von diesen wieder die wenigsten die Kraft, gerecht sein zu können“ (1, 239).

Was Gerechtigkeit, wenn es sie gibt, in ihrer *Echtheit* sei, das zu sehen, darf sie nicht verwechselt werden. Das Wort wird ständig mißbraucht: Aus Haß, aus Neid und Mißgunst und aus Rache spricht das Ressentiment des Ohnmächtigen von Gerechtigkeit, die er selbst nicht besitzt: „Seine Seele jauchzt im Verborgenen darob, daß Rache noch in aller Gerechtigkeit geübt wird“; Nietzsche fügt hinzu „und die meine darob, daß noch in aller Rache ein Funken vom Amboß der Gerechtigkeit abspringt“ (12, 291).

Die echte Gerechtigkeit beruht auf einem *aktiven*, nicht, wie jener Mißbrauch, auf einem *reaktiven* Gefühl. Die reaktiven Gefühle benutzen Gerechtigkeit als Schein, um jener Ohnmacht ein täuschendes Machtgefühl durch ein scheinbar an sich Gültiges oder Unwirkliches, wie es Forderungen der Gerechtigkeit sind, zu verschaffen. Oder durch reaktive Gefühle verschwindet sogleich jede Gerechtigkeit im bloßen Affekt: „durchschnittlich genügt schon eine kleine Dosis von Angriff, Bosheit, Insinuation“, um den Menschen „das Blut in die Augen und die Billigkeit aus den Augen zu jagen“ (7, 366).

Das *aktive* Gefühl der Gerechtigkeit dagegen ist in der Ausnahme hoher persönlicher Kraft vielleicht sogar bei äußerer Ohnmacht möglich: „Wenn es wirklich vorkommt, daß der gerechte Mensch gerecht sogar gegen seinen Schädiger bleibt (und nicht nur kalt, maßvoll, fremd, gleichgültig: Gerechtsein ist immer ein *positives* Verhalten), wenn sich selbst unter dem Ansturz persönlicher Verletzung, Verhöhnung, Verdächtigung die hohe, klare, ebenso tief als mild blickende Objektivität des gerechten, des richtenden Auges nicht trübt, nun so ist das ein Stück Vollendung und höchster Meisterschaft auf Erden — sogar etwas, das man hier klugerweise nicht erwarten, woran man jedenfalls nicht gar zu leicht glauben soll“ (7, 366).

Erst diese aktive Gerechtigkeit kommt zum wahren Richten: „Nur die überlegene Kraft kann richten, die Schwäche muß tolerieren, wenn sie nicht Stärke heucheln und die Gerechtigkeit auf dem Richterstuhle zur Schauspielerei machen will“ (1, 331).

Als aktive Gerechtigkeit aber wird für Nietzsche auch die Erkenntnis, die zunächst als Infragestellung verneinend sein und damit

richtend verwerfen muß, am Ende bejahend, indem sie schließlich alle Dinge wahrhaftig gelten läßt: „Wir verstehen alles, wir leben alles, wir haben kein feindseliges Gefühl mehr in uns... ‚Alles ist gut‘ — es kostet uns Mühe zu verneinen. Wir leiden, wenn wir einmal so unintelligent werden, Partei gegen etwas zu nehmen“ (15, 303).

Es könnte so scheinen, als sei Gerechtigkeit ein eindeutiges Ideal oder gar, als könnten Menschen gerecht werden; aber Nietzsche sieht die Unmöglichkeit. Sofern Gerechtigkeit nicht verwirklicht wird von einem Wesen, das wie ein „kalter Dämon der Erkenntnis... um sich die eisige Atmosphäre einer übermenschlichen Majestät“ ausbreitet, sondern vom Menschen, der erst „aus läßlichem Zweifel zu strenger Gewißheit, ... aus der seltenen Tugend der Großmut zur allerseltensten der Gerechtigkeit emporzusteigen versucht“, so wird diese Tugend nicht wirklich: dem Dämon ähnelnd, doch ohne „etwas anderes als ein armer Mensch zu sein“, muß der Mensch „in jedem Augenblicke an sich selbst sein Menschentum büßen und sich an einer unmöglichen Tugend tragisch verzehren“ (1, 328). Da wir nie vollständig erkennen und doch nicht leben können, ohne abzuschätzen, also abschätzen müssen, ohne vollständig erkannt zu haben, können wir nicht gerecht werden: „Wer tiefer denkt, weiß, daß er immer Unrecht hat, er mag handeln und urteilen, wie er will“ (2, 370).

Trotzdem bleibt für Nietzsche in dieser notwendig ungerechten Welt Antrieb und Forderung der Gerechtigkeit. Aber wie auch immer der Antrieb der Gerechtigkeit sich behaupten mag, er muß sich wieder in Frage stellen sowohl in sich selbst wie angesichts der Wirklichkeit.

Fragwürdig in sich wird die Gerechtigkeit, wenn sie der Liebe entbehrt, ja, die Liebe aufhebt: „Die eigentlich gerechten Menschen sind unbeschenkbar: sie geben alles zurück. Weshalb sie den Liebenden ein Greuel sind“ (12, 291). Zwar wehrt Nietzsche die Überschätzung der blinden Liebe ab: Liebe ist ersichtlich dümmere als Gerechtigkeit, grade deshalb um soviel angenehmer für alle. Sie ist unparteiisch wie der Regen (2, 84). Aber Zarathustra, die eigentlich substantielle Liebe erblickend, spricht: „Ich mag eure kalte Gerechtigkeit nicht... Sagt, wo findet sich die Gerechtigkeit, welche Liebe mit sehenden Augen ist?“ (6, 100). Wenn Gerechtigkeit sich auf sich selbst stellen will, so verliert sie die Substanz, die ihr nur aus der

hellsichtigen Liebe kommt. Gilt ihm die Gerechtigkeit als das Erste und Höchste, so kann es bei Nietzsche wohl heißen: „Die Gerechtigkeit trat vor mich hin, da zerbrach ich meine Götzen und schämte mich... und zwang mein Auge dorthin zu sehen, wohin es ungerne sah: und Liebe dorthin zu tragen“ (12, 351). Aber kein Erzwingen wird Liebe bewirken, wenn Gerechtigkeit sich auf sich selbst stellt; und lieblos klingt der Satz: „Ich bin peinlich gerecht, weil es die Distanz aufrecht erhält“ (11, 260). Die helllichtige Liebe, die aus sich zugleich gerecht ist, ist für Nietzsche wie eine Idee, die die Gerechtigkeit als solche nie erreicht. Deswegen stellt Nietzsche aus dem Wissen um die Liebe die Gerechtigkeit in Frage.

Fragwürdig wird die Gerechtigkeit weiter angesichts des wirklichen Daseins:

Die Ungerechtigkeit ist zunächst unablösbar vom Leben als solchem, denn alles Leben ist für Nietzsche bedingt durch das Perspektivische des Blicks und dessen unausweichliche Falschheiten. Die Ungerechtigkeit ist zwar immer am größten, „wo das Leben am kleinsten, engsten, dürftigsten, anfänglichsten entwickelt ist und dennoch nicht umhin kann, sich als Zweck und Maß der Dinge zu nehmen und seiner Erhaltung zuliebe das Höhere, Größere, Reichere heimlich und kleinlich und unablässig anzubröckeln und in Frage zu stellen“ (2, 11). Aber auch das reichste Leben bedarf noch der Ungerechtigkeit. Würde es sich grenzenlos in historisch rechtem Sinn sehen, so würde es sich selbst vernichten. „Die historische Gerechtigkeit... ist eine schreckliche Tugend... ihr Richten ist immer ein Vernichten... wenn die Gerechtigkeit allein waltet, dann wird der schaffende Instinkt entkräftet und entmutigt“ (1, 399).

Die Wirklichkeit menschlichen Daseins bringt ihre „Gerechtigkeit“ hervor, die nichts mehr mit der existentiellen Gerechtigkeit helllichtiger Liebe zu tun hat, sondern juristisch ist, als solche aber wiederum nicht gilt wie ein Naturgesetz, sondern von Bedingungen der Macht abhängt, die sie zugleich in Frage stellt. Diese „Gerechtigkeit“ entspringt nur „unter ungefähr gleich Mächtigen;... wo es keine deutlich erkennbare Übergewalt gibt und ein Kampf zum erfolglosen gegenseitigen Schädigen würde, da entsteht der Gedanke, sich zu verständigen... Gerechtigkeit ist also Vergeltung und Austausch unter der Voraussetzung einer ungefähr gleichen Machtstellung“ (2, 93).

Aber damit ist für Nietzsche selbst dieser Gerechtigkeit doch zu wenig gegeben. Sie ist abstrakt, ohne Liebe und ohne schaffende Wirkung, ein unter gewissen vorübergehenden Machtkonstellationen befestigter und erstarrender Zustand. Aber Gerechtigkeit ist auch in der soziologischen Daseinswirklichkeit mehr als Austausch, wenn sie aus einer übergreifenden Aktivität erwächst. Damit bekommt sie in ihrer Erscheinung für Nietzsche sogar ein Gesicht, als ob sie in das Gegenteil dessen, was sie ihm bis dahin war, verkehrt sei: „Das Erste und Mächtigste ist gerade der Wille und die Kraft zur Übermacht. Erst der Herrschende stellt nachher ‚Gerechtigkeit‘ fest, d. h. er mißt die Dinge nach seinem Maße“ (14, 89). Nun gilt „Jedem das Seine geben: das wäre die Gerechtigkeit wollen und das Chaos erreichen“ (12, 291). Gerechtigkeit ist zur „Funktion einer weitausgreifenden Macht“ geworden, „welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaussieht, also einen weiteren Horizont des Vorteils hat — die Absicht, etwas zu erhalten, das mehr ist als diese und jene Person“ (14, 80). Diese Macht ist das schaffende Leben: „Gerechtigkeit als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise, aus den Wertschätzungen heraus: höchster Repräsentant des Lebens selber“ (13, 42). Zarathustra wird zur „grandiosen Form und Offenbarung der Gerechtigkeit, welche gestaltet, baut und folglich vernichten muß“ (12, 410).

Gerechtigkeit als metaphysische Wirklichkeit: Noch ein Schritt weiter in diese Unbestimmtheit des schaffenden Lebens, und der Standpunkt ist erreicht, wo Gerechtigkeit, statt ein Problem der Wahrheit im Menschen zu bleiben, zu einer Transzendenz wird. Nachdem sie als Möglichkeit des Menschen fragwürdig wurde, wird sie von Nietzsche in metaphysischer Gestalt wiederhergestellt. Gerechtigkeit ist nicht mehr die von Menschen gewußte, erkämpfte, erstrebte, sondern die „ewige Gerechtigkeit“, die „waltende Gerechtigkeit“; sie ist nicht mehr Wesen des Wahrheitssuchens, sondern Wesen der Dinge in ihrem Geschehen.

Zwar lehnt Nietzsche den Gedanken einer Gerechtigkeit am Maß von Schuld und Sühne ab: „Daß in den Folgen der Handlungen schon Lohn und Strafe liege — dieser Gedanke einer immanenten Gerechtigkeit ist grundfalsch“ (13, 315). Aber Nietzsche kennt eine andere metaphysische Gerechtigkeit, die ohne „Frevel“ nicht möglich wird. Er findet sie bei Aeschylus, der „die olympische Welt auf seine Gerechtigkeitwagschalen stellt“ und „die Moira als ewige Gerechtigkeit thronen sieht“: Das Leid des Prometheus, des frevelnd kühnen „Einzelnen“, und die Ahnung einer Götterdämmerung bei den gefährdeten Olympiern, beide zwingen zur Versöhnung; diese ist die Verwirklichung der Gerechtigkeit, in der beide gerichtet und wiederhergestellt werden. „Das Beste und das Höchste, dessen die Menschheit teilhaftig werden kann, erringt sie durch einen Frevel und muß nun wieder seine Folgen dahinnehmen“: die aktive Sünde ist selber die eigentlich prometheische Tugend. Es ist der Urwiderspruch, in dem Götter und Menschen beide Recht haben (1, 68—72).

Ohne noch von Frevel und Folgen des Frevels sprechen zu müssen, glaubt Nietzsche, im Denken Heraklits das Begreifen dieser eigentlichen Gerechtigkeit zu finden: „Die Welt selbst ist ein Mischkrug, der beständig umgerührt werden muß. Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden... das Ringen dauert in Ewigkeit fort. Alles geschieht gemäß diesem Streite, und gerade dieser Streit offenbart die ewige Gerechtigkeit. Es ist eine wundervolle... Vorstellung, welche den Streit als das fortwährende Walten einer einheitlichen, strengen, an ewige Gesetze gebundenen Gerechtigkeit betrachtet... es ist die gute Eris Hesiods zum Weltprinzip verklärt... Wie jeder Grieche kämpft, als ob er allein im Recht sei, und ein unendlich sicheres Maß des richterlichen Urteils in jedem Augenblick bestimmt, wohin der Sieg sich neigt, so ringen die Qualitäten miteinander... Die Dinge selbst... haben gar keine eigentliche Existenz, sie sind das Erblitzen und der Funken-schlag gezückter Schwerter, sie sind das Aufglänzen des Siegs, im Kampfe der entgegengesetzten Qualitäten“ (10, 34 ff.). Heraklit „konnte die ringenden Paare und die Richter nicht mehr getrennt von einander betrachten, die Richter selbst schienen zu kämpfen, die Kämpfer selbst schienen zu richten — ja, da er im Grunde nur die ewig waltende Gerechtigkeit wahrnahm, so wagte er auszurufen: Der Streit der Vielen selbst ist die reine Gerechtigkeit“ (10, 36). Oder: „Alles Vorhandene ist gerecht und ungerecht und in beidem gleichberechtigt“ (1, 72).

Der menschliche Gerechtigkeitswille scheint sich auch in Nietzsche zu bescheiden vor einer transzendenten Gerechtigkeit. Der Kampf der Wahrheit mit sich, durch den in einem die Gerechtigkeit in Frage gestellt wurde und doch unbedingter Antrieb blieb — im Philosophieren der zu bestimmter Deutlichkeit werdende Appell an das innere Handeln des Einzelnen —, überschlägt sich in die metaphysische Ebene, wo er in reiner Betrachtung als ein aktives philosophisches Tun aufhört, um den Kampf selbst dem Sein der Dinge zu überlassen, so daß der Satz wahr wird: „Es ist schön die Dinge zu betrachten, aber schrecklich sie zu sein“ (10, 324).

Selbstaufhebung des Wahrheitswillens. — Der Wille zur Wahrheit ist erwachsen auf dem Boden der Moral: „Der Sinn für Wahrheit ist selber eine der höchsten und mächtigsten Effloreszenzen des moralischen Sinns“ (11, 35). Nietzsche ist sich bewußt, aus diesem höchsten moralischen Antrieb grenzenlosen Wahrheitswillens selbst zu leben, wenn er sagt, „daß auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat“ (7, 275). Erst wenn Nietzsche diesen Glauben auch in seiner Verwandlung zum grenzenlosen Wahrheitswillen in Frage stellt, muß die Leidenschaft der Erkenntnis aus Wahrhaftigkeit auch sich selbst noch wieder in Zweifel ziehen. Der Zirkel (vgl. oben S. 189) wird, eingesenkt in die Leidenschaft zur Wahrheit, noch einmal auf die Spitze getrieben. Wenn „der Glaube an die Wahrheit beginnt mit dem

Zweifel an allen bis dahin geglaubten Wahrheiten“ (3, 22), und er keine anderen Götter neben sich will, so endet diese Leidenschaft mit der Frage, der dieser Glaube an die Wahrheit selber unterworfen wird. Es öffnet sich der bodenlose Abgrund. Dieser Zweifel hat vor allem zwei Gestalten:

Erstens ist — im Zusammenhang mit der Theorie des lebensnotwendigen Scheins — die Lebensfeindlichkeit der Wahrheit ein Grund gegen die Wahrheit: „Die unbedingte Erkenntnis ist ein Wahnsinn der Tugendperiode; an ihr ginge das Leben zugrunde. Wir müssen die Lüge, den Wahn des Glaubens, die Ungerechtigkeit heiligen“ (13, 124). Es bleibt: „dieser Wille zur Wahrheit, zur ‚Wahrheit um jeden Preis‘, dieser Jünglingswahnsinn in der Liebe zur Wahrheit — ist uns verleidet“ (5, 11).

Zweitens führt das Denken auf dem Weg des Erkennens selbst zum Umschlagen. Zunächst ist die Bedingung des vor nichts mehr zurückschreckenden Erkennens, an nichts zu glauben: „so lange du noch die Sterne fühlst als ein ‚Über-dir‘, fehlt dir noch der Blick des Erkennenden“ (7, 94). Dann aber muß auch die Wahrheit als ein „über mir“ aufhören können: „Wahrhaftig — so heiße ich den, der in götterlose Wüsten geht und sein verehrendes Herz zerbrochen hat“ (6, 150); die sogenannten Freigeister sind nicht frei: „im Glauben gerade an die Wahrheit sind sie, wie niemand anders sonst, fest und unbedingt“; gegen sie muß das radikale Wahrheitsfragen noch den entscheidenden Schritt wagen: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt... das war Freiheit des Geistes, damit war der Wahrheit selbst der Glaube gekündigt“ (7, 469).

Diese Umkehrung, in der — wenn der Wille zur Wahrheit sich selbst vernichtet — alles versinken zu müssen scheint, entspringt für Nietzsche im Wendepunkt der Geschichte, im gegenwärtigen Zeitalter; sie ist identisch mit der Selbstaufhebung der Moral und mit dem Tod Gottes. Wo „die Ehrfurcht gebietende Katastrophe einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit... am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet“, muß sie zugleich diesen Schritt tun: nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluß nach dem anderen gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluß, den Schluß gegen sich selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt: „was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?“ (7, 480—482). Und Nietzsche kann sagen, daß es so sein muß: „Alle großen Dinge gehen

durch sich selbst zugrunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung“ (7, 481).

Jedoch ist dieses Zusammensinken des Zirkels, in dem der Wahrheitswille sich selbst vernichtet zu einem bloßen Nichts, nur eine Grenze des Gedankens. Entweder erfüllt sich für Nietzsche der Zirkel wieder durch kreisende Bewegungen, in denen der Kampf um die sogleich wieder wie selbstverständlich vorausgesetzte Wahrheit einsetzt, oder es wird an der Grenze im transzendierenden Durchbruch ein anderes fühlbar.

Der grenzenlose Zweifel. — Die Bewegung der gedanklichen Positionen Nietzsches scheint immer wieder zu stranden auf dem Sand, wo aus Wahrheitswillen dieser Wille selbst preisgegeben wäre; aber immer geschieht auch die neue Bewegung; nicht das Nichts, sondern das eigentliche Sein ist das Ziel. Dieses zu erringen treibt die Leidenschaft des Wahrheitswillens voran. Dessen Erscheinung ist der nicht aufzuhebende, stets von neuem drängende Zweifel. Nietzsche will seinem „Mißtrauen“ keine Schranken setzen, er sieht in seinem Philosophieren eine „Schule des Verdachts“ und will auf dem Wege des „gefährlichen Vielleicht“ jeden möglichen Gedanken nur „versuchend“ wagen. Die Leidenschaft zur Wahrheit, sich in aller Infragestellung wieder herstellend, kann doch keinen festen Boden gewinnen. Nietzsche ist wie gejagt von dem Schicksal, jede gedankliche Eroberung alsbald wieder dem grenzenlosen Zweifel aussetzen zu müssen. Er versinkt nicht in das Nichts des im Zirkel die Selbstvernichtung vollziehenden Wahrheitsgedankens, sondern erfüllt den Zirkel mit immer neuen Bewegungen der Selbstbehauptung seines Wahrheitswillens. Er läuft nicht fest an irgend einer vermeintlichen Endgültigkeit richtiger Einsicht über die Wahrheit, sondern zieht eine jede wiederum in den Wirbel.

Die Auflösung der Vernunft

Nicht Nietzsches Einsicht in die Grenzen der Wissenschaft, wohl aber seine Auslegung der Wahrheit als Scheinbarkeit und sein in immer neuen Gestalten wiederkehrender Zirkel einer gleichsam selbstmörderischen Aufhebung allen Wahrseins werden zu einer Infragestellung der Vernunft überhaupt. Ob es sich um Moral, um den Tod Gottes, um Wahrheit handelt, jedesmal scheint das Ende wie ein Verlorensein im Nichts. Aber in diesem Äußersten will Nietzsche eigent-

lich das Sein gewinnen, das nicht als Vernunft zugänglich ist; er sucht dieses Sein in der Auflösung der Vernunft oder im Durchbruch durch sie zu erreichen.

Nietzsche greift die Vernunft unter vier Formen an:

1. Gegen die Behauptung, im Denken werde Wahrheit gefunden, wandte sich seine Theorie der Auslegung und damit der Scheinbarkeit alles Gedachten als die eigentümliche Nietzschesche Logik: die Denkkategorien sind lebensnotwendige Täuschungen, sind nützlich, sind Werkzeuge der Bemächtigung (6, 22); nicht daran glauben würde das Geschlecht zugrunde richten (16, 20). Aber sie sind nicht Wahrheit, sondern Fiktion. Denn ihr Ursprung ist nicht das Sein, sondern die Bedingung, unter der allein gedacht werden kann. Diese Bedingung ist, daß etwas mit sich identisch sei. Nur wenn Identität (identische Fälle, Gleichbleibendes) gedacht wird, ist Sein für das Denken. Diese Annahme des mit sich identisch Seienden „ist nötig, um denken und schließen zu können: die Logik handhabt nur Formeln für Gleichbleibendes“ (16, 30). Die weitere Ausführung dieses Gedankens gibt Nietzsche in folgenden Schritten:

Identität zu denken fordert den Satz des Widerspruchs. Auch dieser ist eine Fiktion innerhalb des täuschenden Horizonts eines das Sein ansetzenden Intellekts: „Ein und dasselbe zu bejahen und zu verneinen mißlingt uns“; das aber sei nur ein subjektiver Erfahrungssatz; keine für das Sein selbst gültige „Notwendigkeit“ drücke sich darin aus, sondern nur ein Nichtvermögen unseres Denkenkönnens. „Der Satz enthält kein Kriterium der Wahrheit, sondern einen Imperativ über das, was als wahr gelten soll“ (16, 28 ff.).

Identität und Sichnichtwidersprechenkönnen haben nach Nietzsche ihre letzte Wurzel im „Ich“, das sich als sich selbst gleich und beständig setzt. Aber es gibt für ihn kein Ich außer in diesem Ansatz. Was der deutsche Idealismus in der Logik des Ich als des denkenden Bewußtseins überhaupt durchdacht hatte, wird von Nietzsche als ein Mittel seines Angriffs aufgenommen. Weil die Voraussetzung, auf der die Bewegung der Vernunft ruht, unser „Glaube an das Ich“ sei, ist die Schranke: „unser Denken selbst involviert jenen Glauben... ihn fahren lassen heißt: nicht-mehr-denken-dürfen“ (16, 15).

Daß sich Ich, Identität, Unmöglichkeit des Widerspruchs gegenständig tragen, ist der Kreis, in dem das Denkenkönnen als die immer fiktive Auslegung des Seins für ein Leben geschieht.

Weil nun weiter alle Kategorien (Ding, Substanz, Subjekt, Objekt, Prädikat, dann Kausalität, Mechanismus usw.) nur Weisen des sich nicht widersprechenden Identischseins und Unterschiedenseins treffen, sind sie sämtlich durch den Intellekt im Dienste des eine Beständigkeit als Bedingung für sich fordernden Lebens angesetzt, sind alle nur Fiktionen eines Seienden. Aus Nietzsches Fragmenten läßt sich eine weitgehend durchgeführte Kategorienlehre zusammenstellen, die in eintöniger Wiederholung für jede der Kategorien zeigt, daß sie diese Charaktere der Identität usw. an sich trägt und im Dienste des Lebens und des Machtwillens steht.

Das immer von neuem bestätigte Ergebnis dieser „Logik“ Nietzsches ist, daß zwar der Intellekt ein Mittel des Lebens ist, daß aber der Intellekt nicht fassen kann, was eigentlich ist, nämlich das ständige Werden: „Unser Intellekt ist nicht zum Begreifen des Werdens eingerichtet, er strebt die allgemeine Starrheit zu beweisen“ (12, 23). „Der Charakter der werdenden Welt“ aber ist „unformulierbar“, „falsch“, „sich widersprechend“; er ist logisch inkommensurabel. „Erkenntnis und Werden schließen sich aus... eine Art Werden selbst muß die Täuschung des Seienden schaffen“ (16, 31), das heißt des bestehenden mit sich Identischseins. Diese Täuschung ist nur möglich durch den sich in sich schließenden Kreis des Denkens. Der letzte Sinn solcher auf die Theorie allen denkenden Lebens als Auslegung gegründeter Ausführungen ist aber die Begrenzung der Vernunft auf einen Intellekt und die Aufhebung ihres Wahrheitsanspruchs zugunsten eines sinnverschiedenen Wahrheitsanspruches auf ganz anderer Ebene.

2. Im Leben des Menschen ist Vernunft unnötig, gefährlich, unmöglich. Sie ist unnötig: „Die Unvernunft einer Sache ist kein Grund gegen ihr Dasein, vielmehr eine Bedingung derselben“ (2, 369). Sie ist gefährlich: Wenn sie als vermeintliches Wissen von allem auftritt, wird sie ruinös; auf die Frage: „Ob die Vernunft bisher im ganzen mehr erhalten als zerstört hat mit ihrer Einbildung, alles zu wissen?“ (12, 156) antwortet Nietzsche: „Handelte die Menschheit wirklich nach ihrer Vernunft, das heißt nach der Grundlage ihres Meinens und Wissens, so wäre sie längst zugrunde gegangen“ (12, 157). Sie ist unmöglich: Es gibt nicht die alles begründende eine Vernunftwahrheit, in der sich sämtliche Menschen verstehen könnten: Wenn etwa tolerante Vernunftprediger alles auf die ver-

nünftige Einsicht gründen wollen, so zeigt sich, daß sie immer ein paar „fundamentale Wahrheiten“ ausnehmen, in bezug auf die für sie keine Toleranz mehr gilt. „Sich an die Vernunft halten wäre schön, wenn es eine Vernunft gäbe! Aber der Tolerante muß sich von seiner Vernunft, ihrer Schwäche abhängig machen“ (12, 172). Es gibt in der Tat nicht die eine Vernunft, auf die sich das menschliche Dasein gründen könnte.

Was bedeuten diese Angriffe auf den Glauben an Vernunft? Die Vernunft, sofern sie als ein Bestehendes auftritt, mit dem Anspruch, die Wahrheit des Seinsbewußtseins der menschlichen Existenz im Ursprung zu begründen und als die eine allgemeingültige für jedermann denkbar und aneignungsfähig zu sein, daher als solche das Leben aller gemeinschaftlich tragen zu können, muß von Nietzsche in Frage gestellt werden, weil sie die eigentlich tragende Wahrheit der Existenz ihm verdeckt. Nietzsches Philosophieren fragt nach dieser tiefen Wahrheit. Wenn er in ihr unter dem Namen der „fundamentalen Wahrheiten“ nur lebensbedingende Irrtümer auffindet, so ist das ein bloßer Hinweis, in dem der Gedanke schon einen Augenblick sich beschränkt, und bei dem Nietzsche selbst sich nicht beruhigt.

3. Auf die metaphysische Frage, ob Vernunft in der Welt herrsche, war im philosophischen Denken die Antwort stets in irgendeinem, wenn auch voneinander noch so abweichenden Sinne bejahend. Nietzsche dagegen leugnet diese metaphysische Vernunft des Ganzen: „Das einzig Vernünftige, was wir kennen, ist das bißchen Vernunft des Menschen“ (10, 414). Der Strudel der Kräfte in der Welt ist ohne Vernunft. „Daß die Welt nicht der Inbegriff der ewigen Vernünftigkeit ist, läßt sich endgültig dadurch beweisen, daß jenes Stück Welt, welches wir kennen — unsere menschliche Vernünftigkeit — nicht allzu vernünftig ist“ (3, 190). Denn: „Vernunft ist auch noch im Weisesten die Ausnahme: Chaos und Notwendigkeit und Wirbel der Sterne — das ist die Regel“ (12, 243), und: „Bei allem ist Eins unmöglich — Vernünftigkeit. Ein wenig Vernunft zwar, zerstreut von Stern zu Stern, — dieser Sauerteig ist allen Dingen eingemischt“ (6, 243). Verwunderlich ist für Nietzsche, daß es überhaupt Vernunft gibt, wie ist sie in die Welt gekommen? „Wie billig, auf eine unvernünftige Weise, durch einen Zufall. Man wird ihn erraten müssen, wie ein Rätsel“ (4, 125).

Der metaphysische Glaube an die weltdurchdringende Vernunft hing zusammen mit dem Gottesglauben oder wurde mit ihm identisch. Für Nietzsche fallen beide. Der Glaube an die Wahrheit war noch eine Folge des Glaubens, „daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist ... Aber wie, wenn dies grade immer mehr unglaubwürdig wird, wenn nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrtum, die Blindheit, die Lüge, — wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist?“ (5, 275 ff.).

Nietzsche will in diesem Angriff den Glauben und das Vertrauen in die objektive Vernunft des Ganzen — als eines im Prinzip denkbaren und einsichtigen — verwerfen. Solche Vernunft als das Absolute zu setzen, würde ihm das Sein selbst unsichtbar werden lassen. Die Aggressivität birgt in sich den Appell an den Ursprung im Menschen, der sich wahrhaft gewiß werden soll und nicht sich verschleiern in einer vermeintlich universalen Vernünftigkeit des Daseins und seiner selbst.

4. Im historischen Rückblick seine Angriffe zusammenfassend, setzt sich Nietzsche gegen die überlieferte Philosophie ab. Sofern die Philosophen in der Vernunft als dem Ganzen der logisch befestigenden Formen die Wahrheit und das Sein selbst sahen, muß Nietzsche sie verwerfen. So versinkt ihm fast die gesamte überlieferte Philosophie. Er trifft den Gegner gleich in seiner ersten großen Gestalt: „Parmenides hat gesagt ‚man denkt das nicht, was nicht ist‘; — wir sind am anderen Ende und sagen ‚was gedacht werden kann, muß sicherlich eine Fiktion sein‘“ (16, 47). Wenn die Logiker „ihre Grenzen als Grenzen der Dinge“ ansetzten, so sagt Nietzsche: „aber diesem Logiker-Optimismus habe ich den Krieg erklärt“ (16, 46). Kündigt Nietzsche der Philosophie, die die absolute Geltung der Vernunft behauptete, das Vertrauen, so in der neueren Zeit vor allem dem Descartes und dessen „Glaube an die unmittelbare Gewißheit des Denkens“. Er will besser zweifeln als Descartes. Diesem, der an allem, nur nicht an der Vernunft selbst zweifelte, blieb die Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntnis der verlässliche Boden der Wahrheit. Nietzsche findet „das Umgekehrte, die Gegenbewegung gegen die absolute Autorität der Göttin Vernunft überall, wo es tiefere Menschen gibt“ (14, 5). Hegels „Versuch, eine Art Vernunft in die Entwicklung zu bringen“ verwirft er als „gotische Himmelsstürmerei“: „ich am entgegengesetzten

Punkte, sehe in der Logik selber noch eine Art von Unvernunft und Zufall“ (13, 89). Das Verdikt ist allgemein: „Alles, was Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben, waren Begriffs-Mumien... Der Tod, der Wandel, das Alter ebensogut als Zeugung und Wachstum sind für sie Einwände, — Widerlegungen sogar. Was ist, wird nicht, was wird, ist nicht... Nun glauben wir alle, mit Verzweiflung sogar, an's Seiende“ (8, 76). —

Nietzsches Haltung gegenüber der Vernunft als dem Träger des Seinsbewußtseins, in der Gesamterscheinung der Aufhebung aller Geltungen (die sich durch alle Kapitel unserer Darstellung der Grundgedanken hindurchzieht) von unabsehbarer geschichtlicher Wirkung, erreicht nicht die reine Klärung dessen, was in ihr gemeint ist, und was durch sie im Philosophieren möglich wurde.

Zunächst: Nietzsches Bekämpfung der Vernunft ist keine durchgehende. Es ist zu sehen, in welchem Sinne er mit diesem Wort „Vernunft“ etwas bejaht: Im menschlichen Leben ist Vernunft notwendig; sein „bißchen Vernunft“ muß der Mensch „sehr anstrengen, und es läuft immer zu seinem Verderben aus, wenn er sich etwa ‚der Vorsehung‘ überlassen wollte“ (10, 414). Also die Dinge mit seiner Vernunft nach Kräften in die Hand zu nehmen, fordert Nietzsche, statt sich den Ereignissen unter dem Namen der „Vorsehung“ bequem zu unterwerfen. Nicht alles zwar und nicht das Ganze erreicht der Mensch mit seiner Vernunft — meint er es und handelt er danach, so wird ja die Vernunft ruinös —, aber an Maßstäben, deren klare Festsetzung Nietzsche nicht kritisch unternommen hat, muß die Vernunft aktiv sein.

Weiter wird Nietzsche zum Anwalt der Vernunft gegen solche Vernunftfeinde, deren Motive er verwirft: „Ich fand bei gewissen Frommen einen Haß gegen die Vernunft vor... so verrät sich doch wenigstens noch das böse intellektuelle Gewissen!“ (5, 38). Auch mit den Philosophen, die die Vernunft gering achten, will Nietzsche nicht identisch sein, wenn in ihnen „die asketische Selbstverachtung, Selbstverhöhnung der Vernunft dekretiert: es gibt ein Reich der Wahrheit und des Seins, aber gerade die Vernunft ist davon ausgeschlossen!“

Vor allem aber kann Nietzsche selbst sich zur Vernunft kennen. Dann ist sie nicht die immer vereinzelnde Weise des Verstandes, nicht einmal das denkende Bewußtsein, sondern allumfassend

„die große Vernunft“ des „Leibes“; nur Werkzeug des Leibes ist die „kleine Vernunft“, welche Geist heißt (6, 46). Oder Nietzsche spricht in bezug auf das gegenwärtig noch Unbegreifliche und scheinbar Zufällige unseres Tuns von der „höheren Vernunft unserer zukünftigen Aufgabe“ (13, 33). Mit dieser „großen Vernunft“ ergreift Nietzsche einen alle Vernunftfeindschaft wieder einschmelzenden übergreifenden Sinn, wenn dieser bei ihm auch im Symbol des Leibes völlig unbestimmt bleibt. Nur von dieser großen Vernunft kann der Satz gelten: „Das einzige Glück liegt in der Vernunft, die ganze übrige Welt ist triste. Die höchste Vernunft sehe ich aber in dem Werk des Künstlers“ (10, 415).

Die Widersprüchlichkeit der zur Vernunft positiven und negativen Formulierungen ist der Grund dafür, daß der Sinn von Nietzsches Auflösung der Vernunft einen doppelten, sich ausschließenden Charakter anzunehmen scheint:

Die vernunftfeindlichen Aussagen, für sich genommen, vermöchten eine Gleichgültigkeit gegen Vernunft hervorzubringen. Wo immer Nietzsche selbst — so kann es scheinen — die Vernunft gleichgültig wird, erlahmt auch seine logische Forderung. Daher können dann in seinen Sätzen Widersprüche unbeweglich stehen bleiben, als ob er den Stachel der Widersprüchlichkeit einen Augenblick nicht empfände. Die Widersprüche werden dann nicht dialektisch und sind in ihrer Art, so wie sie dastehen, nicht mehr in fruchtbare Bewegung zu bringen. Dann kann der Tatbestand, daß Nietzsche das eine und auch das andere sagt, auf den Leser wie Unentschiedenheit wirken, für die alles möglich ist. Damit wäre am Ende in Zusammenhang zu bringen, daß der eigentlich systematische, organisierende Wille Nietzsches ersetzt werden zu können scheint durch einen nur intellektuellen Ordnungswillen.

Aber die bei Nietzsche vorkommenden Aussagen sind nicht immer in ihrem Sinn Nietzsche selbst gleich nahe. Die Ableitungen sind fast unvermeidlich, insofern Nietzsche die Worte Vernunft, Verstand, Intellekt braucht, ohne daß ihr Sinn methodisch entwickelt wird. Die Aussagen wenden sich gegen die Selbstverständlichkeit einer von den Anderen vorausgesetzten Vernunft, setzen aber selber oft als selbstverständlich voraus, was mit Vernunft gemeint sei. Dann fällt Vernunft für Nietzsche zumeist unbestimmt zusammen mit Denken, Meinen, Wissen mit Identität, Ordnung, Gesetz und diese mit den

Funktionen der lebensnotwendigen Seinsauslegung, mit Intellekt und zweckhaftem Verstand.

Was Nietzsche in seinem Philosophieren mit der Auflösung der Vernunft eigentlich will, läuft sich so immer wieder für den Augenblick fest. Es ist in der Tat das leidenschaftliche Drängen auf mehr als Vernunft, das selber die große Vernunft ist. Sein Angriff auf „Vernunft“ ist der Angriff der großen Vernunft auf die kleine Vernunft des vermeintlich schon ganz wissenden Verstandes. Aber dieser Angriff ist im Kantischen Sinn unkritisch, weil ihm das Ganze seiner „großen Vernunft“ nicht durchsichtig klar wird. Daher wird Nietzsche in den Augenblicken, wo ihm die große Vernunft nicht positiv sicher führend gegenwärtig ist, zu dem Skeptiker, der alle seine negativen und positiven Behauptungen wieder preisgibt. Dieses unerbittliche Preisgeben ist aber selbst wieder eine unter den Erscheinungen, die zeigen, wie Nietzsche aus dem Ursprung des Umgreifenden denkt, das nicht bloß auslegendes Leben in einer Artung, sondern das „Leben“ der Wahrheit ist, aus dem ihm trotz allem die Selbstbehauptung der Wahrheit erfolgt. In Nietzsches Formulierungen ist dieses Leben der Wahrheit nicht mit der stillen Klarheit und bezwingenden Ruhe Kants gegenwärtig. Nietzsches letzter Sinn aber ist vielleicht kein anderer als der: Das Leben der Wahrheit ist das Umgreifende, worin Vernunft und Existenz ihren Ursprung haben, ohne daß der Ursprung als solcher erkennbar wäre; nur in der Entfaltung gegenständlichen Wissens und verwirklichenden Tuns wird dieses Leben sich klar als ständiges Klarwerden, ohne ein endgültiges Ziel zu erreichen. Es ist nicht Leben als biologisches, psychologisches und soziologisches Dasein — als welches es Gegenstand in der Welt und damit empirischer Erforschbarkeit ist —, sondern Leben als Ursprung, das auch diese Erforschbarkeit und das Erforschen umgreift. Es ist das, was Nietzsche stets zu berühren scheint, ohne es jemals entschieden philosophisch zu ergreifen, von dem er bewegt wird und das seinem Philosophieren den alles Erkannte wieder überwindenden Antrieb gibt.

Daß das Umgreifende, das nicht Gegenstand wird, doch bei Nietzsche sich fühlbar macht in allem Denken über Wahrheit, ist der Ursprung, durch den sein Gedanke nicht in psychologische und andere Objekte sich verliert, nicht in logische Sackgassen endgültig sich festrennt, nicht in Positionen strandet, sondern philosophisch bleibt.

Philosophieren ist nur möglich im Medium einer Vernunft, die sich ursprünglich selbst ergreift (obgleich ihm aller Gehalt von einem Anderen als Vernunft kommt); nur wenn Vernunft in ihrer umgreifenden, erhellenden, bewegenden Unentrinnbarkeit methodisch gegenwärtig ist, nur wenn sie nicht mehr verwechselt wird mit bloßem Verstand und fixierendem Intellekt, mit der zweckhaften Endlichkeit, sondern erst, wenn Vernunft in dem gegliederten Ganzen ihrer Funktionen durch philosophische Logik bewußt geworden ist, kann Philosophieren sich in der einen großen Bewegung seiner Geschichte treu bleiben. Allein in dem Maße, wie die philosophische Durchdringung ihrer selbst auch logisch gelingt, wird Vernunft mächtig. In diesem Sinne von Vernunft ist uns Nietzsches eigenes Philosophieren eine einzige große Leistung der Vernunft, aber eine solche, die sich selbst nicht bis zur Grenze auch logisch hell geworden ist¹⁾.

Aber so entschieden vielleicht uns die Aufgabe erscheint, die aus Nietzsches Denken erwächst, so wenig ist ohne weiteres gewiß, daß sie Nietzsche selbst so hätte erscheinen können. Die Wahrheit ist ihm nicht nur über alle Vernunft hinaus (wenn auch diese Wahrheit immer auf dem Wege der Vernunft gefunden und gehört würde und zur Mitteilbarkeit käme), sondern anscheinend ist ihm „Wahrheit“ ohne und gegen Vernunft das ungeheure, bezaubernde und erschreckende Dunkel. Wie er im transzendierenden Durchbruch davon spricht, notwendig mehr verhüllend als entschleiern, ist im nächsten Abschnitt zu sehen.

Mit der „Auflösung der Vernunft“ hat Nietzsche einen neuen Anfang geschaffen: es ist der Weg, zu tieferer Vernunft zu finden; eine neue Gigantomachie muß im Philosophieren entspringen. In jeder Seele, die wach wird in diesem Zeitalter, muß dieser Kampf gekämpft werden. Er hat aber einen doppelten Aspekt: Die sich ihrer selbst neu gewiß werdende Vernunft kämpft mit dem ihr zugehörigen Wesen der Nacht, ohne die sie selbst ihren Gehalt verlöre; und sie kämpft zugleich gegen ihren Feind als die radikale Unvernunft und Gegenvernunft.

Das Leben und Denken aus einer umgreifenden, immer noch sich suchenden und als solche stets gegenwärtigen Vernunft, die ihre Grenzen kritisch bestimmt, um ständig das, was jenseits der Grenze

1) Über Nietzsches Selbstverständnis vgl. das Kapitel S. 376 ff.

ist, zu erhellen und in die eigene Bewegung mit aufzunehmen, sieht sich vor dem Sein, durch das sie selbst, und das nicht sie ist. Aber sie ist im Kampfe wie verbündet mit dem Gegner, der an ihr, und an dem sie wächst.

Dieselbe Vernunft aber sieht vor sich den radikalen Gegenwillen, der sich von keiner Bewegung erhellen lassen will, seinerseits den Intellekt als Mittel gebraucht und alle Aussagen der Vernunft, ihres Lebensgrundes beraubt, in seine Willkür des beliebigen Redens hineinnimmt. Dieser Gegenwille ist der Nacht als dem Chaos anheimgefallen, vor dem er Scheinordnungen aufführt, durch die er täuschend mit der Vernunft reden kann, um sie in sich hineinzureißen.

In diesem Kampfe wird das Äußerste versucht. Nach allen drei Richtungen (große Vernunft, Dunkel der Nacht, Gegenwille der Widervernunft) scheint Nietzsche die extremen Aussagen zu machen. Daher muß die Vernunft in diesem Kampfe werden, wie sie vielleicht schon gewesen ist, aber noch nicht sich verstanden hat; sie muß hindurchbrechen durch alle selbst erkannten Grenzen und sich in diesem Tun am Ende wieder selbst entgegenkommen. Hier ist, wenn Nietzsche das entscheidende Ereignis war, der Quellpunkt des Philosophierens der Zukunft.

Nietzsches Sätze können anscheinend alles bedeuten; für uns gehören sie zuletzt zusammen in einer Bewegung der „großen Vernunft“. Das ist im Dunkelsten, noch dort, wo Nietzsche die Wahrheit im transzendierenden Durchbruch preiszugeben scheint, zu bewahren, wenn es möglich ist.

Wahrheit im transzendierenden Durchbruch

• Die Grenzen der Wissenschaft öffneten den Raum für das seinen Boden noch suchende Philosophieren. Die Theorie des Wahrseins im Leben ließ Wahrheit entweder zunichte werden mit dem Leben oder sich begrenzen zum notwendigen Irrtum für die jeweilige Gestalt eines Lebendigen. Der leidenschaftliche Wahrheitswille verstand sich selbst, aber so, daß er ständig im Andern der Wahrheit sich verschwinden sah. Wissenschaft schien zurückzusinken in das Philosophieren, Wahrheit in das Leben, der Wahrheitswille in das Dunkel seiner Bedingungen. Jedesmal führte

die Frage nach der Wahrheit vor den Abgrund: überall drängt Nietzsche zu einem Sprung. Er wird, den Zirkel sprengend, am Ende einen transzendierenden Durchbruch vollziehen, dessen zweideutiger Ausdruck, sei es in äußersten Formulierungen, sei es im Schweigen, erst den eigentlichen Grund von Nietzsches Wahrheitsdenken zeigt oder verhüllt.

Die Frage nach der Wahrheit ist die Frage aller Fragen; ihr Sinn fällt zusammen mit der Frage nach dem Sein für uns: sie will eindringen in die nicht zu überschreitende Voraussetzung alles Gültigkeit beanspruchenden Denkens und Tuns. Die Frage stößt den Fragenden damit ins Bodenlose; sie stellt schlechthin alles — was als ein Bestimmtes auftritt — in Frage; sie löst ihn von jedem Grunde dadurch, daß sie ihn in den weitesten Horizont bringt.

Die Frage entfernt sich sogleich von ihrem ursprünglichen Sinn, wenn sie wieder eine unbefragte Voraussetzung als selbstverständlich aufnimmt und dadurch sich verengt. Da aber im Denken kein Schritt zu tun möglich ist ohne Bestimmtheit, das heißt ohne eine in Kauf zu nehmende Verengung, so wird Wahrheit im Augenblick, wo von ihr die Rede ist, schon eine besondere Wahrheit; diese findet ihre Grenze und offenbart dadurch, nicht die Wahrheit zu sein. Was diese eigentlich sei, ist im Grunde nicht zu fragen, da in der Unbestimmtheit dieser Frage noch kein Gegenstand ist. Aber mit dieser Unbestimmtheit, die nicht nichts ist, dennoch zu operieren, gehört zu dem philosophisch transzendierenden Vergewissern dessen, was Wahrheit sei.

Nietzsches philosophische Kraft erweist sich in dem ständigen Überwinden jeder Gestalt der Wahrheit, die einen Augenblick als die Wahrheit selbst sich geben möchte. Was auch vorkommt, es ist immer nur gleichsam ein Statthalter der Wahrheit, nicht diese selbst.

Wenn bisher unser Thema Nietzsches Durchleuchtung jeder Weise dieser Statthaltschaften war, so ist jetzt noch zu sehen, wie Nietzsche am Maßstab der völlig unbestimmt bleibenden Wahrheit philosophiert, der Wahrheit in ihrer Grenzenlosigkeit, in der alles am Ende nichts zu sein scheint. Denn wenn Wahrheit, statt in jeder Bestimmtheit in Frage gestellt, als sie selbst dennoch ins Auge gefaßt wird, so verschwindet sie in der horizontlosen Unendlichkeit des Unbestimmten. Von ihr zu sprechen, kann transzendierend nur negativ gelingen. Sie ist für Nietzsche unmitteilbar und gibt sich nur indirekt kund; sie ist Gefahr; sie ist der Tod; sie ist sogar der

Ursprung, aus dem es in der Welt heißen kann: nichts ist wahr, alles ist erlaubt.

Die Unmittelbarkeit der Wahrheit. — Die Grenze der eigentlichen Wahrheit an jeder Bestimmtheit ihres Daseins ist ihre Unmittelbarkeit; diese wird in einem Dialog berührt, den Nietzsche einen Alten mit dem Skeptiker Pyrrhon führen läßt: Pyrrhon beansprucht, die Menschen zu belehren, aber indirekt, ohne Fanatismus: „ich will die Menschen vor mir selber warnen“. Er will der Lehrer des Mißtrauens werden, „des Mißtrauens, wie es noch nie in der Welt war, des Mißtrauens gegen alles und jedes“. Auf den Vorwurf, auch seine Worte seien die eines Fanatikers, der die Wahrheit — jetzt die Wahrheit dieses Mißtrauens — als eine feststehende behauptet, meint Pyrrhon: „Du hast recht! ich will gegen alle Worte mißtrauisch sein“. Der Alte: „Dann wirst du schweigen müssen“; im weiteren Gespräch zweifelt dieser Alte: „verstehen wir uns jetzt noch völlig?“ Als Pyrrhon lacht, fragt er ihn: „Schweigen und Lachen — ist das jetzt deine ganze Philosophie?“ und hört von Pyrrhon: „Es wäre nicht die schlechteste“ (3, 308 ff.).

Lachen ist für Nietzsche ein Ausdruck dieser Wahrheit, deren Mitteilbarkeit ausbleibt: „Lernt über euch selber lachen, wie man lachen muß!“ (6, 426): „ich selber setzte mir diese Krone auf, ich selber sprach heilig mein Gelächter“ (6, 428). Der Rang ihres Lachens bestimmt den Rang der Philosophen (7, 270). Daher kann es ebensowohl heißen: „Wenn der Mensch vor Lachen wiehert, übertrifft er alle Tiere durch seine Gemeinheit“ (2, 376), wie von Zarathustra: „ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher lachte! Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie er lachte!“ (6, 234). Nietzsche warnt vor seinen Schriften: „Wer hier nicht lachen kann, soll hier nicht lesen“ (8, 363). Aus der Qual des Menschen erwächst diese Wahrheit, die nicht mehr sprechen kann: „Das leidendste Tier auf Erden er fand sich — das Lachen“ (16, 356). „Die tief Verwundeten haben das olympische Lachen“ (16, 382).

Heiligung des Lachens, Leichtigkeit des Tanzes, Sieg über den Geist der Schwere gehören zusammen (12, 393). Nietzsche drängt zu den „Wahrheiten, nach denen sich tanzen läßt“ (8, 382) und kennt den Einwand gegen alle bestimmte, festgewordene, sich in ihrer Endgültigkeit absolut gebende Wahrheit: „nach solchen Wahrheiten können keine Füße tanzen, also sind es noch lange keine Wahrheiten für

uns“ (14, 407). „Ich wüßte nicht, was der Geist eines Philosophen mehr zu sein wünschte, als ein guter Tänzer. Der Tanz nämlich ist.. seine einzige Frömmigkeit, sein Gottesdienst“ (5, 342). Im hohen Zustand spricht Zarathustra: „Jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt sehe ich mich unter mir, jetzt tanzt ein Gott durch mich“ (6, 58)¹⁾.

Gefahr der Wahrheit. — Wahrheit, die Nietzsche gefährlich nennt, ist einmal das bestimmte Wissen, ein andermal das in der Gestalt bestimmten Wissens nur erscheinende selber unbestimmte Sein der Wahrheit selbst. In seinen Sätzen ist beides nicht zu trennen.

Negativ bleibt die Wahrheit in der Gestalt der Einsicht in die Scheinbarkeit alles Wahren. Die erörterte Nietzschesche Antinomie zwischen der Wahrheit als dem notwendigen Schein für das Leben und der Wahrheit als Einsicht in diesen Schein ist ihm von früh an ein lebensgefährliches Problem: „Wir sind von vornherein unlogische und daher ungerechte Wesen und können dies erkennen: dies ist eine der größten und unauflösbarsten Disharmonien des Daseins“ (2, 49). Wie dies zu ertragen und wie darin zu leben möglich sei, bedeutet die Frage, „ob man bewußt in der Unwahrheit bleiben könne? oder, wenn man dies müsse, ob da nicht der Tod vorzuziehen sei?“ Doch das ganze menschliche Leben ist tief in die Unwahrheit eingesenkt. Der Einzelne kann „es nicht aus diesem Brunnen herausziehen, ohne dabei seiner Vergangenheit aus tiefstem Grunde gram zu werden“. Das aber bringt die Gefahr herauf: es „bliebe einzig noch eine Denkweise übrig, welche als persönliches Ergebnis die Verzweiflung, als theoretisches eine Philosophie der Zerstörung nach sich zöge“ (2, 51/52). Ihr will Nietzsche begegnen: „Die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehen... hier, wenn irgendwo, gilt es, sich an der ‚erkannten Wahrheit‘ nicht zu ‚verbluten‘. Man muß in dieser höchsten Gefahr sofort die schöpferischen Grundinstinkte des Menschen heraufrufen, welche stärker sind als alle Wertgefühle“ (14, 16/17).

Wenn Nietzsche die Wahrheit in ihrer Bestimmtheit als den lebensnotwendigen Irrtum sieht, so steht im Hintergrund unausweichlich die Idee einer Wahrheit an sich, und zwar nicht nur als Negation alles bestimmten Wahrseins, sondern auch als die Möglichkeit, das Sein selbst zu berühren. Diese zugleich negative und

¹⁾ Vgl. im Kapitel „Wie Nietzsche selbst sein Denken versteht“ S. 404, 407 ff.

positive Wahrheit, sofern sie über alle Bestimmtheit hinaus liegt und fraglos sie selbst ist, und auch sofern sie als Wissen um das Sein zur Erscheinung kommen könnte, muß in jeder Gestalt für das Leben — als das an den Irrtum gebundene Dasein — Gefahr werden. Der Wille zur Wahrheit ist darum vom Standpunkt des Lebens selber fragwürdig: „Was in uns will eigentlich zur Wahrheit?... warum nicht lieber Unwahrheit? Und Ungewißheit? Selbst Unwissenheit?“ (7, 9).

So scheint es dem Menschen zum Heil zu sein, wie wenig er von sich selbst weiß. Die Natur verschweigt ihm das Weiseste und bannt ihn noch in ein stolzes, gauklerisches Bewußtsein; „wehe“ daher „der verhängnisvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal heraus und hinab zu sehen vermöchte, und die jetzt ahnte, daß auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht“; leben kann er nur in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens „auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend“. Bei dieser Konstellation ist der Trieb zur Wahrheit ruinös (10, 191). Es war naiv, „daß man ohne weiteres annahm, es könne durch die Erkenntnis nichts aufgedeckt werden, was nicht dem Menschen heilsam und nützlich sei, ja es könne, es dürfe gar keine anderen Dinge geben“ (4, 292).

Wenn das Leben also auf Anschein angelegt ist, so wäre für das Leben überhaupt wie für jedes einzelne Leben in seiner Besonderheit Wahrheit „ein lebensfeindliches zerstörerisches Prinzip“ (5, 275). Insbesondere gilt dies für das noch wachsende Leben: Wenn „jeder Mensch, der reif werden will, einen umhüllenden Wahn braucht, eine schützende und umschleiernde Wolke“, dann wäre Wahrheit, die diese Hülle nimmt, Vernichtung des Keims, Ausdorren des Lebens (1, 342).

Daher ist in Nietzsche etwas, das ihn von der Wahrheit fortdrängt, wenn er sagt, wie wenig ihm immer an der Wahrheit gelegen habe (14, 380), und wenn er sich gegen die Tyrannei des „Wahren“ ausspricht: „Ich wüßte nicht, warum die Alleinherrschaft der Wahrheit zu wünschen wäre; mir genügte schon, daß sie eine große Macht habe. Aber sie muß kämpfen können und eine Gegnerschaft haben, und man muß sich von ihr im Unwahren ab und zu erholen können“ (4, 333). Wahrheit enttäuscht, denn „alle Erkenntnis der Wahrheit ist unproduktiv“ (9, 113).

Die Gefahr der Wahrheit ist aber für Nietzsche kein entscheidender Einwand gegen sie. Die Möglichkeit, zu schaden, nimmt er vielmehr in seinen Willen auf: „schädlich zu sein und zugrunde richten gehört so gut zu den Aufgaben des Philosophen wie nützlich sein und aufbauen“ (14, 350). Doch das Wissen um die Gefahr läßt ihn sowohl das Nichtwissenwollen wie den Mut zur Wahrheit verstehen:

Die Gefahr ist erstens der Grund für ein radikales Nichtwissenwollen: „Wir haben zeitweilig die Blindheit nötig und müssen gewisse Glaubensartikel und Irrtümer in uns unberührt lassen — so lange sie uns im Leben erhalten“ (12, 48). Da hat es Sinn: „Ich will, ein für alle Mal, vieles nicht wissen. — Die Weisheit zieht auch der Erkenntnis Grenzen“ (8, 61). „Daß man wird, was man ist, setzt voraus, daß man nicht im entferntesten ahnt, was man ist“ (15, 43). Sogar die Wissenschaft selbst hat als Boden einen Willen, irgendwo nicht zu wissen: „Wir haben es von Anfang an verstanden, uns unsere Unwissenheit zu erhalten, ... erst auf diesem ... granitnen Grunde von Unwissenheit durfte sich bisher die Wissenschaft erheben, der Wille zum Wissen auf dem Grunde eines viel gewaltigeren Willens, des Willens zum Nicht-wissen, zum Ungewissen, zum Unwahren“ (7, 41).

Die Gefahr ist zweitens der Grund, warum zu eigentlichem Wissenwollen Mut gehört: „wir fürchten uns alle vor der Wahrheit“ (15, 36). Aber „Irrtum ist Feigheit“ (15, 3). „Genau so weit als der Mut sich vorwärts wagen darf, ... nähert man sich der Wahrheit“ (15, 64). Die Stärke eines Geistes wird „danach bemessen, wie viel er von der ‚Wahrheit‘ gerade noch aushielte, deutlicher, bis zu welchem Grade er sie verdünnt, verhüllt ... nötig hätte“ (7, 59). Aber „auch der Mutigste von uns hat nur selten den Mut zu dem, was er eigentlich weiß“ (8, 61). Nietzsche kann bekennen (in Fragmenten zum Zarathustra): „Es gibt eine unbewußte Selbstbehütung, Vorsicht, Verschleierung, Schutz vor der schwersten Erkenntnis ... Ich verschwieg mir etwas ... — wir entdecken, daß unser einziges Mittel, die Wahrheit zu ertragen, das ist: ein Wesen zu schaffen, das sie erträgt —; es sei denn, daß wir uns freiwillig wieder blendeten und blind gegen sie machten“ (12, 399).

Wahrheit und Tod. — Die Gefahr der Wahrheit ist mehr als Gefahr. Die ganze Wahrheit ist der Tod — so scheint es Nietzsche zu

wissen. Was er aber hier meint, nach dem sucht er mit verschiedenen Symbolen, ohne es geradezu zur Klarheit zu bringen.

Früh schon hat er in einem mythischen Symbol das Einswerden von letzter Erkenntnis mit dem Versinken in den schaurigen Abgrund einer vernichtenden Naturwidrigkeit erblickt: „Ödipus der Mörder seines Vaters, der Gatte seiner Mutter, Ödipus der Rätsellöser der Sphinx! Was sagt uns die geheimnisvolle Dreiheit...? daß dort, wo durch weissagende Kräfte der eigentliche Zauber der Natur gebrochen ist, eine ungeheure Naturwidrigkeit als Ursache vorausgegangen sein muß; denn wie könnte man die Natur zum Preisgeben ihrer Geheimnisse zwingen, wenn nicht dadurch, daß man ihr siegreich widerstrebt, d. h. durch das Unnatürliche?... Derselbe, der das Rätsel der Natur... löst, muß auch als Mörder des Vaters und Gatte der Mutter die heiligsten Naturordnungen zerbrechen. Ja, der Mythos scheint uns zuraunen zu wollen, daß die Weisheit ein naturwidriger Greuel sei, daß der, welcher durch sein Wissen die Natur in den Abgrund stürzt, auch an sich selbst die Auflösung der Natur zu erfahren habe“ (I, 67 ff.).

In Gestalt einer Utopie erdenkt sich Nietzsche den „Tragödienausgang der Erkenntnis“, den Untergang der Menschheit durch Erkenntnis: Als das einzige ungeheure Ziel könnte dem Menschen die Erkenntnis der Wahrheit übrig bleiben, so endgültig, daß diesem Ziel das Opfer der gesamten Menschheit angemessen wäre. Das Problem wäre, „welcher Erkenntnistrieb die Menschheit so weit treiben könnte, sich selber darzubringen, um mit dem Leuchten einer vorwegnehmenden Weisheit im Auge zu sterben. Vielleicht, wenn einmal eine Verbrüderung mit Bewohnern anderer Sterne zum Zweck der Erkenntnis hergestellt ist und man einige Jahrtausende lang sich sein Wissen von Stern zu Stern mitgeteilt hat: vielleicht, daß dann die Begeisterung der Erkenntnis auf eine solche Flut-Höhe kommt!“ (4, 50).

Auf die Frage, ob denn der Mensch als Menschheit mit der Wahrheit den Tod wolle, müßte für diese Utopie die Antwort lauten, er könnte ihn wagen, nicht geradezu wollen. „Vielleicht, daß die Menschheit an der Leidenschaft der Erkenntnis zugrunde geht!... unser Trieb zur Erkenntnis ist zu stark, als daß wir noch das Glück ohne Erkenntnis oder das Glück eines starken, festen Wahns zu schätzen vermöchten... Wir wollten alle lieber den Untergang der Menschheit als den Rückgang der Erkenntnis“ (4, 296 ff.).

Wenn aber weiter gefragt wird: „Ist es erlaubt, der Wahrheit die Menschheit zu opfern?“ so antwortet der junge Nietzsche: „Es ist nicht wohl möglich... Wenn es möglich wäre, so wäre es ein guter Tod und eine Befreiung vom Leben. Aber niemand kann ohne einigen Wahn so fest glauben, die Wahrheit zu haben... Die Frage: ist es erlaubt, einem Wahne die Menschheit zu opfern, müßte verneint werden“ (10, 209). Später, nach dem radikalen Sprung in Nietzsches Denken, heißt es: „Wir machen einen Versuch mit der Wahrheit! Vielleicht geht die Menschheit daran zugrunde! Wohlan!“ (12, 410).

Die Außerlichkeit der Utopie verlassend, versucht Nietzsche den Gedanken von der Unvereinbarkeit von Dasein und Wahrsein: „Es könnte selbst zur Grundbeschaffenheit des Daseins gehören, daß man an seiner völligen Erkenntnis zugrunde ginge“ (7, 59). Dann wäre die Wahrheit die Vernichtung der Illusionen — „das große Mittel der Überwältigung der Menschheit (ihrer Selbstzerstörung!)“ (14, 270). Wahrheit als unbedingte Pflicht wäre feindselig weltvernichtend (10, 208). Wenn der Satz gilt: „Wahrheit tötet — ja tötet sich selbst (insofern sie erkennt, daß ihr Fundament der Irrtum ist)“ (10, 208), so müßte ihm auch folgen: „Wille zur Wahrheit — das könnte ein versteckter Wille zum Tode sein“ (5, 275).

Seine eigentlich in die Tiefe gehende Erfahrung von dem in der Vollendung den Tod bringenden Wesen des Erkennens hat Nietzsche aber nicht in solchen noch vorwiegend gedanklichen Entwicklungen, sondern in plötzlichen Erhellungen durch Lieder oder in blitzartig erleuchtenden und sofort auch schon endenden einzelnen Sätzen mitzuteilen versucht:

Das Wesen des Erkennens sieht er paradox darin begründet, aus der Liebe zu entspringen, aber im Erfolg die Liebe aufzuheben: „Der Erkennende verlangt nach Vereinigung mit den Dingen und sieht sich abgeschieden — dies ist seine Leidenschaft“. Dabei gerät er in zwei ihn oder die Dinge für ihn vernichtende Bewegungen. Entweder soll sich ihm „alles in Erkenntnis auflösen“ („ein Streben, alles zu Geist zu machen“) „oder er löst sich in die Dinge auf“ („sein Tod und dessen Pathos“) (12, 6).

Die erste Möglichkeit (alles in Erkenntnis auflösen) gewinnt die Höhe ihrer Erfahrung in dem „Nachtlied“ (6, 153 ff.) Dies „Lied

eines Liebenden“ ist Nietzsches ergreifende Klage aus der Einsamkeit der klaren Wahrheit, als die er nicht geliebt wird und nicht mehr lieben kann, aber als die er sich verzehrt in der Bereitschaft des Willens zur Liebe, in einem unbestimmten, weltlosen und freundlosen Lieben: „Licht bin ich: ach, daß ich Nacht wäre!... Ich lebe in meinem eigenen Lichte, ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen. Ich kenne das Glück des Nehmenden nicht... Nacht ist es: ach! daß ich Licht sein muß! Und Durst nach Nüchternem! und Einsamkeit!“ (6, 153 ff.). Eine unerhörte, Nietzsche bezwingende Erfahrung hat hier Sprache gewonnen: „durch Überfülle von Licht, durch seine Sonnennatur, verurteilt zu sein, nicht zu lieben“ (15, 97). Das wäre die bei sich selbst bleibende, in sich sich vollendende Wahrheit.

Es ist die Qual der Wahrheit als des verzehrenden Lichts, wie als ob das Wesen im reinen Geist nicht verklärt, sondern erstarrt würde zu gespenstischem Dasein eines Nichtmehrseins.

Aber auch die zweite Möglichkeit (sich in die Dinge auflösen — Tod) hat Nietzsche im gleichen Zusammenhang durch ein Symbol berührt. Von dem Nachtlied sagt er: „Die Antwort auf einen solchen Dithyrambus der Sonnenvereinsamung im Lichte wäre Ariadne... Wer weiß außer mir, was Ariadne ist!“ (15, 100).

Ariadne, das Labyrinth, der Minotaurus, Theseus und Dionysos, dieser ganze mythische Bereich wird von Nietzsche in einer rätselvollen Vieldeutigkeit immer wieder gestreift, wenn er das letzte Geheimnis der Wahrheit andeuten will: daß die Wahrheit der Tod ist oder das aus der Leidenschaft der Wahrheit begehrte Andere, das wiederum der Tod wird:

Das Labyrinth, aus dessen Irrgängen kein Entweichen ist und in dem die Vernichtung durch den Minotaurus bevorsteht, ist Ziel und Schicksal des Erkennenden. Wer darum die völlige Unabhängigkeit der Erkenntnis „versucht, ohne es zu müssen, beweist damit, daß er bis zur Ausgelassenheit verwegen ist. Er begibt sich in ein Labyrinth, er vertausendfältigt die Gefahren, welche das Leben an sich schon bringt, und von denen es nicht die kleinste ist, daß keiner mit Augen sieht, wie und wo er sich verirrt, vereinsamt und stückweise von irgendeinem Höhlen-Minotaurus des Gewissens zerrissen wird. Ge setzt, ein solcher geht zugrunde, so geschieht es so ferne vom Verständnis der Menschen, daß sie es nicht fühlen und mitfühlen: — und

er kann nicht mehr zurück“! (7, 49). Gegen die ehemaligen Philosophen, die den Weg zu Glück und Tugend lehren, kehrt sich verachtend dieser neue unabhängige Philosoph: „Wozu geht unsereins denn abseits, wird Philosoph... wird Gespenst!? Ist es nicht, um die Tugend und das Glück los zu sein? — Wir sind von Natur viel zu glücklich, viel zu tugendhaft, um nicht eine kleine Versuchung darin zu finden, Philosophen zu werden: das heißt Immoralisten und Abenteurer... Wir haben für das Labyrinth eine eigene Neugierde, wir bemühen uns darum, die Bekanntschaft des Herrn Minotaurus zu machen“ (16, 437). Der Philosoph sitzt „jahraus, jahrein und tags und nachts allein mit seiner Seele im vertraulichen Zwiste und Zwiegespräche in seiner Höhle — sie kann ein Labyrinth, aber auch ein Goldschacht sein“ (7, 267 ff.).

Das ist die Wahrheit; sie führt ins Labyrinth und in die Gewalt des Minotaurus. Der Erkennende hat daher noch ein ganz anderes Ziel: „Ein labyrinthischer Mensch sucht niemals die Wahrheit, sondern immer nur seine Ariadne — was er uns auch sagen möge“ (12, 259). Das Suchen der Wahrheit drängt zu dem ihr Anderen, das selbst wie Wahrheit ist, aber keine der Wahrheiten, die als Wahrheiten ergriffen werden. Was Ariadne ist, hat Nietzsche nicht gesagt oder nicht zu sagen vermocht.

Doch wird sie selbst bei ihm wiederum der Tod. Wie sie eben die Antwort war auf die „Sonnenvereinsamung im Lichte“, auf diese reine vom Sein getrennte Geistigkeit, durch die Möglichkeit der Auflösung in ihr Wesen, oder die Möglichkeit der Errettung im Labyrinth der Wahrheit, so ist sie nun vielmehr der Untergang für das Wahrheitssuchen des Theseus: „Ariadne, sagte Dionysos, du bist ein Labyrinth: Theseus hat sich in dich verirrt, er hat keinen Faden mehr; was nützt es ihm nun, daß er nicht vom Minotaurus gefressen wurde? Was ihn frißt, ist schlimmer als Minotaurus“, und Ariadne antwortet: „Das ist meine letzte Liebe zu Theseus: ich richte ihn zugrunde“ (14, 253).

Aber auch das ist nicht das Wort, mit dem Nietzsche endet. Dionysos vielmehr ist die neue Wahrheit, wenn Theseus „absurd“ wird, d. h. als Wahrheitsfanatiker die Wahrheit um jeden Preis sucht. Nietzsche als Theseus ist zwar verloren im Labyrinth der Ariadne, Nietzsche als Dionysos aber wird die Tod und Leben übergreifende Wahrheit, aus der nunmehr er zu Ariadne sagt: „Ich bin

dein Labyrinth“ (8, 432)¹⁾. Ist Dionysos die Wahrheit dort, wo das Dunkel als zur Wahrheit selbst gehörig diese erlöst und überwindet, weil die paradoxen Peripetien des Wahrheitssuchens im Kreise des Lebendigen sich schließen zu einem Sein, das nun erst — in Dionysos — das Wahre ist? Jedes Begreifen, ja eigentliche Erfahren dessen, was Nietzsche hier nicht mehr sagt, hört auf. Ariadne als „Antwort auf die Sonnenvereinsamung im Lichte“, Ariadne als Hilfe im Labyrinth der Wahrheit, Ariadne selbst als Labyrinth, Ariadne, für die Dionysos das Labyrinth wird, das sind die Positionen, in denen sie gleich rätselhaft als Symbol bleibt.

Am Ende steht bei Nietzsche: Die letzte Wahrheit ist der Tod. Zarathustra ist das Symbol; denn die Verkündigung seiner höchsten Wahrheit, die Vollendung seines Wesens, das Schicksal der Notwendigkeit ist in eins Zarathustras Untergang. Will der Mensch den Tod, sofern dieser die Wahrheit ist, und drängt er vom Tode nur fort, sofern dieser Unwahrheit ist? Die abgründige Zweideutigkeit des Todes in der Wahrheit und der Wahrheit im Tode bei Nietzsche bleibt unaufhellbar.

„Nichts ist wahr, alles ist erlaubt“. — Wenn alle bestimmte Wahrheit in der Welt in Frage gestellt ist, keine Statthaltschaft der Wahrheit die Wahrheit selbst ist, so muß diese Formulierung möglich werden, die schlechthin alle Wahrheit zu leugnen scheint. Der Satz, von Nietzsche oft wiederholt, ist — für sich selbst — nicht verstehbar. Für sich genommen, ist er der Ausdruck völliger Bindungslosigkeit, Aufforderung zur Beliebigkeit, Sophistik und zum Verbrechen. Bei Nietzsche aber ist er die Freigabe der tiefsten und darum wahrsten Antriebe, ohne Einschränkung durch irgendeine Gestalt festgewordener „Wahrheit“, welche als solche in der Tat Unwahrheit ist. Die Leidenschaft der Wahrheit läßt als radikaler und unablässiger Zweifel alle Bestimmtheit der Erscheinung vergehen. Wenn Wahrheit

¹⁾ Ich unterlasse es, auf die Erörterungen einzugehen, die biographisch in Ariadne Cosima Wagner nachweisen wollen. Es ist nicht zu bezweifeln, daß Erinnerungen an Cosima bei Nietzsche gelegentlich mitspielen, wenn er von Ariadne spricht (besonders deutlich 13, 259) und in dem Wahnsinnszettel an sie: „Ariadne, ich liebe dich, Dionysos“, aber diese Zusammenhänge bedeuten schlechthin nichts für ein Verstehen des philosophischen Sinns dieser Symbolik, die ihrem Wesen nach Grenze bleibt, weder in rationale noch psychologische Begreifbarkeit übersetzbar ist und überhaupt nur offenbar werden kann durch Nietzsches existentielle Grenzerfahrungen aus der Leidenschaft der Wahrheit.

als Transzendenz, als die völlig unbestimmte und unbestimmbare Wahrheit selbst, nicht lügen kann, so kann doch jede Wahrheit in der Welt lügen. Wahr ist dann nur die konkrete Geschichtlichkeit des unbezweifelbar Gegenwärtigen, aber auch Ungewußten der Existenz. Nicht an irgendeinem Wahren, nicht an dem Gedanken eines Wahreins schlechthin, einer Wahrheit an sich, wohl aber an dieser Existenz hat der Zweifel seine Grenze in Hamlets Worten: „Zweifel, ob lügen kann die Wahrheit, nur an meiner Liebe nicht“.

Nietzsche fordert mit der Infragestellung aller Weisen irgend eines Festwerdens der Wahrheit ein Außerordentliches: „Ich verstehe unter ‚Freiheit des Geistes‘ etwas sehr Bestimmtes: hundertmal den Philosophen und andern Jüngern der ‚Wahrheit‘ durch Strenge gegen sich überlegen sein, durch Lauterkeit und Mut, ... ich behandle die bisherigen Philosophen als verächtliche libertins unter der Kapuze des Weibes Wahrheit“ (15, 489). Nur diese Haltung unendlicher Offenheit des Möglichen unter der strengen Führung eines nicht Gewußten, der Existenz selbst, kann wahrhaftig sagen: „nichts ist wahr“. Der Sinn des Satzes ist dann nicht zügellose Willkür, sondern: „nun müßt ihr die größte Probe einer edlen Art geben“ (12, 410). Der eingeborene Adel allein vermöchte aus der geschichtlichen Positivität seiner Liebe und seines schaffenden Willens die ungeheure Negativität jenes Satzes zu erfüllen. Denn in ihm sind die Antriebe und Mächte, welche alles Dasein bestimmter Wahrheit in Frage stellen können, weil sie Höheres hervorbringen. Nun, da nichts mehr wahr „ist“, ist „Alles“ erlaubt, ist frei das unberührbare Sein. Wo aus der Tiefe der Geschichtlichkeit das Sein selbst entgegenkommt, da allein hat der Satz den Sinn Nietzsches; dort auch hebt er sich zugleich selbst auf; sein Sinn ist nur in der Punktualität eines entscheidenden Augenblicks.

Der Satz kann auch im Zuge Nietzscheschen Philosophierens wahr nur bleiben, wenn er die gesamte von Nietzsche gedachte Wahrheit noch in sich bewahrt. Als kurze Formel ist er von ruinöser Zweideutigkeit, spricht er an Sinn und Gesinnung unmittelbar das Gegenteil aus von dem, was Nietzsche mit ihm indirekt sagen will. Als Ausdruck radikaler Ungebundenheit ist der Satz für sich unfähig, irgendeine Führung hervorzubringen. Er bedeutet dann unmittelbar mit dem Ende aller Wahrheit das Versinken in die unbestimmte Möglichkeit, welche nichts ist. Darin sind die Unterschiede von

wahrem, weil lebenssteigerndem Schein und beliebiger Lüge des Einzelnen, von Geschichtlichkeit und Chaos verschwunden. Alles Dasein wäre auf einer Ebene gleich geworden; alles wäre Erscheinung desselben Werdens, das in sich selbst in Gestalt der Mannigfaltigkeit der Machtwillen mit sich kämpft. Die letzte Grenze ist nur noch die leere Sinnlosigkeit und das Umsonst.

So entschieden dieser Aspekt auch sichtbar wird, er kann aus dem Gesamtzusammenhang dennoch nicht der letzte Sinn des Nietzsche'schen Denkens sein. Der Satz ist das Äußerste auf dem Gipfel des Wahrheitsdenkens, indem er durch den Anschein eines vernichtenden Nein das tiefste Ja der in keiner allgemeinen Gestalt faßlichen Wahrheit aussprechen will, aber statt eines appellierenden Symbols vielmehr eine ins Gesicht schlagende, polemische Formel gibt, die eher wie der Ausdruck der Verzweiflung wirkt denn als Innewerden des Ursprungs.

Ausdrücklich die dialektischen Bewegungen zu vollziehen, in denen die Wahrheit an keiner Stelle ihr Ziel erreicht, da sie nirgends zum Besitz wird, vielmehr zuletzt noch sich selbst verneint, das zwingt uns zurück in die Erfüllung der eigenen geschichtlich gegenwärtigen Existenz. Des Nichthabens der Wahrheit werden wir inne durch das Wissen dieser Bewegung. Nur die durchgehende Bewährung in dieser Bewegung überwindet die Gefahr der Täuschung durch die beliebige Rechtfertigung und Verwerfung aller Dinge mit diesen dialektischen Gedanken, wenn wir die isolierten und isolierenden Formeln Nietzsche's als totschlagende Dikta gedankenlos benutzen.

Drittes Kapitel:

Geschichte und gegenwärtiges Zeitalter

- Gestalten, in denen Nietzsche die Geschichte anschaut 236
Die allgemeinen Wesenszüge der Geschichte. — Die Zeitalter, Völker und Menschen.
- Die Lebensbedeutung des historischen Bewußtseins 240
Gegen die Grundirrtümer der historischen Wissenschaft. — Gegen die lebenszerstörende Wirkung der Historie. — Für die echte Geschichtlichkeit.
- Das gegenwärtige Zeitalter 245
Das Bild der Zeit. — Gott ist tot. — Die Heraufkunft des europäischen Nihilismus. — Der Sinn dieser Thesen.

Der Mensch ist kein sich gleichbleibendes, in Generationen nur dasselbe Dasein wiederholendes Wesen, sondern, was er ist, ist er durch seine Geschichte. Sie hält ihn in ständiger Bewegung. Es ist eine der alten Aufgaben der Philosophie, diese Bewegung ins Bewußtsein zu bringen. Wie das geschieht, bestimmt durchdringend das Daseinsbewußtsein des Menschen. Geschieht es in der Einheit einer übergreifenden Geschichtsphilosophie, so erfüllt diese mit der Gewißheit des Grundes, woher wir kommen, der Substanz, aus der wir leben, des Bodens, auf dem wir stehen, des Zeitortes, an dem wir uns befinden und der Aufgabe, die dieser Gegenwart gestellt ist. Bei Nietzsche aber ist solche Totalität zerrissen; nur als versuchende Perspektiven gibt er jeweils Totalanschauungen, die alsbald wieder zu relativieren sind. Daher ist sein Geschichtsdenken gleichsam aufgespalten. Wie es sich vollzieht, ist es in drei Richtungen zu beobachten. Nietzsche lebt erstens in faktischer Anschauung geschichtlicher Wirklichkeiten; er fragt nach den wesentlichen Charakteren dieser Wirklichkeit und nach den Kausalzusammenhängen, indem er teilnimmt an dem universellen Geschichtswissen seines „historischen“ Jahrhunderts. Zweitens wird ihm

statt der Geschichte selbst die Wirklichkeit dieses historischen Bewußtseins in ihrer Bedeutung für das Leben zum Gegenstand und damit fragwürdig; aus welchen Motiven die historische Erinnerung vor sich geht, welche Gestalten sie annimmt und was sie bewirkt, ist damit sein Thema. Drittens lenkt sich sein Blick auf das ihm gegenwärtige Zeitalter: dieses zu ergründen ist der eigentliche Sinn all seines historischen Denkens. Denn er ist sich bewußt, an einem weltgeschichtlichen Augenblick teilzunehmen, den er auffassen will, um zu wissen, was eigentlich heute entschieden wird. Obgleich er nicht, wie es vor ihm in christlicher, in Hegelscher Geschichtsphilosophie und ihren Abkömmlingen geschah, aus dem Wissen um das eine Ganze der Weltgeschichte den Ort bestimmen kann, an dem wir stehen, ist er doch faktisch von demselben Pathos eines totalen geschichtlichen Bewußtseins wie jene getragen. An der Wende der Zeiten will er den Sinn dieser Wende ergründen, um durch sein Denken den Weg zu weisen.

Gestalten, in denen Nietzsche die Geschichte anschaut

Nietzsche ist weder ein spezialistischer Forscher, der methodisch untersucht (außer der kurzen Spanne der Jugendzeit, in der er als klassischer Philologe in bewußter Disziplinierung seinen wissenschaftlichen Dienst leistete), noch der konstruktive Geschichtsphilosoph, der ein in sich überall bezogenes, in sich geschlossenes Ganzes als Ausdruck seines gegenwärtigen geschichtlichen Bewußtseins entwickelt; sondern Nietzsche ist der Seher, der ausspricht, was er in mannigfaltigen Aspekten schaut, und der damit eine Fülle von Beobachtungen verschwenderisch hinwirft. Es überkommt ihn wohl auch die ästhetische Lust an den Bildern des Geschehens, und es erscheint ihm wohl manchmal auch eine falsche Großartigkeit. Doch sein wesentlicher Antrieb ist der Wille zum Erkennen: durch Wissen um das historische Geschehen sucht er die Grundlagen zu gewinnen zur Abschätzung des Wertes der menschlichen Dinge.

Die allgemeinen Wesenszüge der Geschichte. — Nietzsche begreift beherrschende Gesetze des geschichtlichen Ablaufs, soziologische Notwendigkeiten und psychologische Typen des Sichverhaltens. Er sucht hinter der endlosen Fülle der unmittelbaren historischen Erscheinungen auf das zu stoßen, was im Grunde vor sich geht. So ergeben sich

Gruppen von Bemerkungen, durch die seine Geschichtsanschauungen in ihren Richtungen beispielsweise sichtbar werden:

1. Die erste Frage ist die nach dem weitesten Horizont: wann beginnt die Geschichte und was ist der Faktor, der die Bewegung in Gang bringt? Nietzsche antwortet: Geschichte beginnt erst mit dem schaffenden Befreiungsdrang der Einzelnen; sie ist die Bewegung in der Spannung zwischen den Einzelnen und ihrer Gebundenheit durch das dauerhaft Unveränderliche eines Ganzen.

Vorhistorische Zeitalter — wie Nietzsche sie konstruiert — werden ausschließlich vom Herkommen als dem allgemein Verbindlichen und gar nicht in Frage Gestellten bestimmt. Es geschieht eigentlich nichts (II, 138). Es gibt für Menschen dieser Zeit nichts Fürchterlicheres, als sich einzeln zu fühlen. Ein Individuum bedeuten, ist nicht Lust, sondern Strafe. Mit dem Alleinsein ist jedes Elend und jede Furcht verknüpft. Je mehr der „Herdeninstinkt“ und nicht der persönliche Sinn aus der Handlung spricht, desto moralischer schätzt man sich (5, 157).

Ungeheure Zeitstrecken solcher „Sittlichkeit der Sitte“ liegen der Weltgeschichte voraus. Diese ungeheuren Zeiten — denen gegenüber die „Weltgeschichte“ nur „ein lächerlich kleiner Ausschnitt des menschlichen Daseins“ — sind „die wirkliche und entscheidende Hauptgeschichte, welche den Charakter der Menschheit festgestellt hat“ (4, 27; vgl. 4, 16, 21 ff., 38 ff.).

In der historischen Zeit ist die Bewegung jedesmal durch eine Lösung vom Herkommen entstanden: „es ist die Freigeisterei, welche die Geschichte macht“ (II, 138). Aber gegen das Herkommen ist der „Freigeist“ immer schwach. Wie er trotzdem zur Wirklichkeit kommen könne, das ist die Frage nach der „Zeugung des Genius“ und damit nach dem Beginn und Wiederbeginn eigentlicher Geschichte (2, 218 ff.).

In dem Angewiesensein des Einzelnen auf das Ganze als das Allgemeinverbindliche und dieses Ganzen wiederum auf den Einzelnen (damit Dasein und zugleich Steigerung des Menschen, Dauer und zugleich Geschichte möglich werde) findet Nietzsche seine Formulierungen für beide Seiten. Sein Einsatz für den Einzelnen, das Genie, den Freigeist ist leidenschaftlich. Dieser Haltung widerspricht nicht, sondern sie ergänzt der Satz, es sei „nichts schädlicher einer guten Einsicht in die Kultur, als den Genius und sonst nichts gelten zu lassen“ (II, 135). Dem Kultus des Genius will daher Nietzsche als Heilmittel den „Kultus der Kultur“ zur Seite stellen. Denn der Fortklang alles Menschlichen — ebenso sehr das Werk von Ameisen als von Genies — soll nicht wieder verlorengehen: „wie dürften wir des gemeinsamen tiefen, oft unheimlichen Grundbasses entraten können, ohne den ja Melodie nicht Melodie zu sein vermag?“ (3, 104).

Das Gesamtbild des Wechselspiels zeigt eine harte Unausweichlichkeit. Gegen das Ausbrechen des Beliebigen steht „die Allgemeinheit und Allverbindlichkeit eines Glaubens, kurz das Nichtbeliebige im Urteilen. Und die größte Arbeit der Menschen bisher war die, über sehr viele Dinge miteinander übereinzustimmen und sich ein Gesetz der Übereinstimmung aufzuerlegen“. Wenn sich gerade die ausgesuchtesten Geister gegen diese verbindliche Übereinstimmung im durchschnittlich Übereinkommenden wehren, die Erforscher der Wahrheit voran, so bedarf es doch „der tugendhaften Dummheit, der unerschütterlichen Taktschläger des langsamen Geistes, damit die Gläubigen des großen Gesamtglaubens beieinander bleiben“. Wenn die Beliebigkeit des Tuns der Einzelnen die Völker in das Chaos führt und schon jede Lockerung der Bindung durch die Persönlichkeit eine Gefahr ist, so droht dagegen dem Volke, das sich am besten erhält, „in dem die meisten Menschen lebendigen Gemeinsinn infolge der Gleichheit ihrer gewohnten und undiskutierbaren Grundsätze, also infolge ihres gemeinsamen Glaubens haben“, die andere Gefahr: „die

allmählich durch Vererbung gesteigerte Verdummung“. Nietzsche erkennt die Antinomie der geschichtlichen Bewegung. Seines eigenen Seins als schaffender Ausnahme bewußt, anerkennt er die Notwendigkeit, die in der Geschichte gebietet. „Wir anderen sind die Ausnahme und die Gefahr — wir bedürfen ewig der Verteidigung! —. Nun, es läßt sich wirklich etwas zugunsten der Ausnahme sagen, vorausgesetzt, daß sie nie Regel werden will“ (5, 104—106). Daher nennt er „den Haß gegen die Mittelmäßigkeit eines Philosophen unwürdig“; gerade deshalb, weil der Philosoph „die Ausnahme ist, hat er die Regel in Schutz zu nehmen, hat er allem Mittleren den guten Mut zu sich selber zu erhalten“ (16, 303).

2. Der Verlauf der Geschichte ist für Nietzsche die Bändigung des Menschen durch wirksame Irrtümer metaphysischen, religiösen, moralischen Inhalts. Der Ausgangspunkt der Entwicklung ist der Mensch als wilde, regellose Naturkraft. Wir zwar haben es fast vergessen. Unser Zeitalter ist ein gleichsam mildes Klima gegen frühere tropische Zeiten: „Wenn wir dort sehen, wie die wütendsten Leidenschaften durch metaphysische Vorstellungen mit unheimlicher Gewalt niedergerungen und zerbrochen wurden, so ist es uns zumute, als ob vor unseren Augen in den Tropen wilde Tiger unter den Windungen ungeheurer Schlangen zerdrückt würden . . . selbst im Traume kommt uns das nicht bei, was frühere Völker im Wachen sahen“ (2, 223). Was da geschah, ist aber die Voraussetzung auch unseres Daseins. Aus der Verwandlung dieses Geschehens ist unser Wesen erwachsen. „Es scheint, daß alle großen Dinge, um der Menschheit sich mit ewigen Forderungen in das Herz einzuschreiben, erst als ungeheure und furchteinflößende Fratzen über die Erde hinwegwandeln müssen: eine solche Fratze war die dogmatische Philosophie, zum Beispiel die Vedantalehre in Asien, der Platonismus in Europa . . . nunmehr sind wir die Erben von all der Kraft, welche der Kampf gegen diesen Irrtum großgezüchtet hat“ (7, 4 ff.). „Rechnet man die Wirkung dieser Irrtümer weg, so hat man auch Humanität, Menschlichkeit und ‚Menschenwürde‘ hinweggerechnet“ (5, 156).

3. In der Geschichte sind die ständig bleibenden furchtbaren Mächte zu erblicken, die der Mensch sich verschleiert, ohne damit ihre Wirklichkeit aufzuheben. Er hat sein Dasein nur zugleich mit ihnen. „Kultur ist nur ein dünnes Apfelhäutchen über einem glühenden Chaos“ (12, 343). Nietzsche erkennt diese Mächte überall als den Anfang: „Die wildesten Kräfte brechen Bahn, zunächst zerstörend, aber trotzdem war ihre Tätigkeit nötig . . . Die schrecklichen Energien — das, was man das Böse nennt, sind die zyklischen Architekten und Wegebauer der Humanität“ (2, 231). Jede höhere Kultur hat angefangen mit Barbaren (14, 68). In diesem Beginn wird „eine Menge von Dingen verschleiert“ (10, 127). Jederzeit aber geschieht auch weiter das Furchtbare, nur noch mehr verschleiert, weil es niemand zu tun scheint: „Die Vielheiten sind erfunden, um Dinge zu tun, zu denen der Einzelne nicht den Mut hat. Deswegen sind alle Gemeinwesen hundertmal aufrichtiger und belehrender über das Wesen des Menschen als das Individuum“ (16, 173). Der Staat erreicht es, daß eine Menge Dinge getan werden, zu denen der Einzelne sich nie verstehen würde, durch Zerteilung der Verantwortlichkeit, des Befehls und der Ausführung, durch Zwischenlegung der Tugenden des Gehorsams, der Pflicht, der Vaterlands- und Fürstenliebe, durch Aufrechterhaltung des Stolzes, der Strenge, der Stärke, des Hasses, der Rache (16, 174).

Die Zeitalter, Völker und Menschen. — Die allgemeinen Typen des Geschehens sind die eine Perspektive von Nietzsches historischem Denken. Die andere bringt ihm die Anschauung der Zeitalter, der Völker und großen Menschen. Urzeiten, antike Welt, Indien, das

Christentum, Renaissance und Reformation, Aufklärung, die modernen Völker erreicht sein Blick und umkreist sie mit knappen, charakterisierenden Formulierungen. Aber die Geschichte ist ihm keine Fläche von Gestalten, deren Wert überall gleichartig ist. So weit in dem Horizonte weltgeschichtlicher Wirklichkeiten auch sein Blick reicht, seine Wertschätzung ist doch zentriert. Denn nur an einer einzigen Stelle der Geschichte ist Nietzsche existentiell mit seinem Gegenstand dauernd verbunden: mit den Griechen. Mögen gelegentliche Sätze über Erscheinungen der Renaissance, der germanischen Vorzeit, des Römertums eine ähnliche Verbundenheit zeigen, sie sind augenblicklich, entbehren der breiteren Ausführung; diese hat Nietzsche allein seinem aneignenden Wissen vom Griechentum gegeben. Durch sein ganzes Leben geht die ursprüngliche Identifizierung eigener Möglichkeiten mit den griechischen; sie ist eins mit seinem Willen zur Verwirklichung des hohen Deutschtums, das dem Griechentum verwandt sei. Während aber das Griechentum abgeschlossen ist und in zweifelsfreier Schätzung¹⁾ als der Knotenpunkt der Geschichte für Nietzsche dasteht (fast wie die Erscheinung Christi für die gläubigen Christen), ist das deutsche Wesen ihm durchaus Zukunft, in unerhörter Gefahr durch sich selbst, so daß Nietzsches Liebe zum eigentlich Deutschen, von dem er in der zerfallenden Welt Alles erhofft, in der Erscheinung einer leidenschaftlichen, im Laufe seines Lebens sich steigernden Kritik zutage tritt.

Der Grieche ist der „Mensch, der es am weitesten brachte“ (13, 363), das griechische Volk „das einzig geniale Volk der Weltgeschichte“ (10, 390), „die Griechen sind gewiß nie überschätzt worden“ (10, 237).

Da das griechische Altertum „die rechte und einzige Bildungsheimat“ ist (9, 344), „die griechische Welt als die einzige und tiefste Lebensmöglichkeit“ (9, 232) begriffen ist, so gilt für Nietzsche: Die „höchste Bildung erkenne ich bis jetzt nur als Wiedererweckung des Hellenentums“ (9, 424). Daher: würden wir uns nur historisch zum Altertum stellen, so verlören wir das Bildende (9, 29). Das bloße Wissen von den Griechen würde als solches ein leeres Wissen um Bildung sein; es kommt auf den „Bildungsentschluß“ (1, 312) an. Aus diesem heraus kann Nietzsche hoffen. „wir werden von Tag zu Tag griechischer, zuerst, wie billig, in Begriffen und Wertschätzungen . . . aber dereinst hoffentlich auch mit unserem Leibe! Hierin liegt (und lag von jeher) meine Hoffnung für das deutsche Wesen“ (15, 445).

Nietzsche ist sich bewußt: „die Kenntnis der großen Griechen hat mich erzogen“ (13, 8); nur am griechischen Ursprung begriff er die eigene Zeit in ihren Schäden: „nur, sofern ich Zögling älterer Zeiten, zumal der griechischen bin, komme ich über mich als Kind dieser jetzigen Zeit zu so unzeitgemäßen Erfahrungen“ (1, 281).

¹⁾ Infragestellung der Griechen bedeutet, daß Nietzsche an die Griechen seit Sokrates denkt. Die vorsokratische Welt steht unantastbar für ihn da.

Jedoch kann man „in die entfremdete hellenische Welt nicht durch Verleugnung des deutschen Geistes gleichsam direkt und ohne Brücke hineinspringen“ (9, 348). Das Ziel ist vielmehr „die Wiedergeburt Griechenlands aus der Erneuerung des deutschen Geistes“ (9, 294). „Freilich muß man verstehen, diesen deutschen Geist erst in seinen Verstecken aufzusuchen“ (9, 349).

Erst wenn alle bloße Betrachtung aufhört und das Wissen vom Griechischen vielmehr eigenes Blut wird, vermag auch das eigene Blut die griechischen Schatten zum Leben zu erwecken. Wie sehr Nietzsche die Identität von eigenem Ursprung und Erneuerung des alten Ursprungs über alle Scheidung von griechisch und deutsch hinaus in seiner eigentlichen Geschichtlichkeit spürte, zeigt sich, wenn schon der Jüngling nicht „Zögling des sinkenden Altertums“ bleiben, sondern seine Vorbilder „mutigen Blicks in der altgriechischen Urwelt des Großen, Natürlichen und Menschlichen“ (I, 352) suchen will, und wenn Nietzsche noch am Ende seines Lebens ausspricht, was am Anfang in ihm wirklich geschah: „daß alles deutsche Philosophieren darin seine eigentliche Würde habe, ein schrittweises Wiedergewinnen des antiken Bodens zu sein, und daß jeder Anspruch auf Originalität kleinlich klinge im Verhältnis zu jenem höheren Anspruche des Deutschen, das Band, das zerrissen schien, neu gebunden zu haben, das Band mit den Griechen, dem bisher höchst gearteten Typus Mensch“ (I5, 445).

Die Lebensbedeutung des historischen Bewußtseins

Nietzsche vertieft sich in den Grundtatbestand des menschlichen Wesens: im Unterschied von dem des Tieres ist es durch Geschichte, durch ungewußte Überlieferung und durch bewußte Erinnerung bewirkt. Der Mensch würde ohne Geschichte aufhören, Mensch zu sein. Er kommt zu sich in jeder neuen Gestalt dadurch, daß er Vergangenes ergreift und sich von ihm abstößt, und daß er weiß, daß Zukunft sei. Daher braucht er die Geschichte, um — wie Nietzsche entwickelt — an großen Beispielen von dem, was dem Menschen möglich war, Mut für sein gegenwärtiges Tun, Aufschwung seines Wesens und Trost im Verzagen zu gewinnen (in der monumentalen Geschichte); er braucht sie, um seiner je eigenen Herkunft mit liebender Pietät inne zu sein (in der antiquarischen Geschichte); und er braucht sie, um das nur Gewesene aus den fruchtbaren Antrieben seines gegenwärtigen Seins zu überwinden (in der kritischen Geschichte).

Die geschichtliche Erinnerung wird gestaltet zum Wissen in der historischen Wissenschaft. Nietzsche hatte sie mitgelebt in seinem Zeitalter, das sich das eigentlich historische zu sein rühmte. Er zuerst aber stellte die Fragen des Zweifels an die gesamte historische Wissenschaft.

Gegen die Grundirrtümer der historischen Wissenschaft. — Historie ist nicht ein zeitlos gültiges Wissen von einem unveränderlichen, abgeschlossenen Tatbestand, sondern die Historie als Wissen verändert sich mit der Geschichte als wirklichem Geschehen: nichts Vergangenes ist endgültig tot; es lebt, wenn es echter Ursprung war, in unübersehbaren Verwandlungen aus neuer Gegenwart fort, wird vergessen und wieder ergriffen, wird entdeckt, obgleich es schon bekannt schien, wird neuer Antrieb, wenn es schon als gleichgültig behandelt wurde. In dieser wahren Geschichte als lebendig zeugendem Wissen wird niemals endgültig gewußt, wie es eigentlich gewesen ist. Was war, hängt ab von den jeweils Gegenwärtigen, von ihrem Wesen, aus dessen Antrieben Historie jeweils erst wieder das wird, was sie angeht, ihnen zum Aufschwung, Maß, Vorbild und Gegenbild wird. Darum kann echte Historie einerseits niemals reine Wissenschaft werden; andererseits kann sie nie ohne exakte Forschung wahrhaftig bleiben. Aber die exakte Forschung erstreckt sich auf Materialien, Voraussetzungen, auf das, was jeder Verstand identisch als Tatsache und als von den gewesenen Menschen gemeinten Sinn erkennen kann und anerkennen muß. Die geschichtliche Erinnerung dagegen, die sich als wahrhaftige im uneingeschränkt ergriffenen Medium dieses Tatsächlichen vollzieht, blickt mit dem selbst geschichtlichen Auge eines den Verstand übergreifenden Wesens, das ebenso in dieser Erinnerung zu sich kommt, wie es sie erst möglich macht.

Insbesondere ist ein Totalwissen von irgendeinem Vergangenen nicht möglich. Und zwar nicht wegen des — sei es endlosen und nie zu überblickenden, sei es mangelhaft auf uns gekommenen — Materials, sondern wegen der unendlichen Möglichkeit jeder lebendigen Existenz, die sich erst dem sich selbst in seiner Welt hervorbringenden Erinnern erschließt. Ich vermag mit dem Vergangenen, das mir zum Grunde wird, weder im Wissen identisch zu werden, noch vermag ich es zu durchschauen. Ein vermeintliches Totalwissen würde eine Zerstörung des echten aneignenden Erinnerungsprozesses durch ein wissenschaftlich unrichtiges und existentiell unwahres

Scheinwissen sein. Gegen dieses ruft Nietzsche das gegenwärtige Leben, „das Unhistorische“ auf, läßt dabei jedoch in den Formulierungen scheinbar das Unhistorische, das wie das tierische Dasein ein brutales Gleichgültigwerden im Nichtwissen und bloßen Vergessen ist, mit demjenigen Unhistorischen zusammenfließen, das eigentlich menschlich, das ursprüngliche Sein in der Gegenwart und damit schon Keim geschichtlichen Sehens ist.

Nicht gegen die wissenschaftliche Methode als solche und nicht gegen die geschichtliche Erinnerung, sondern gegen die vermeintlich rein wissenschaftlichen Historiker wendet sich Nietzsches Zorn: sie geben ein Wissen vor, das sie gar nicht haben. Das zeigt sich in allen Grundzügen ihrer Denkweise, z. B. wenn sie eine Notwendigkeit im Gang der Dinge behaupten, vor der sie dann die für Nietzsches Methode historische Einsicht „kardinale Frage“ ablehnen: „was wäre geschehen, wenn das und das nicht eingetreten wäre“; aus der Verherrlichung des Erfolges haben sie ihren „historischen Optimismus“ und begreifen nicht, „wie brutal und sinnlos die Geschichte ist“. Gegen sie ruft Nietzsche: „alles durch den Erfolg Unterdrückte bäumt sich allmählich auf“. Was aber die wissenschaftsgewissen Historiker machen, das ist „die Geschichte als der Hohn der Sieger; servile Gesinnung vor dem Faktum“ (10, 401 ff.).

Gegen die lebenszerstörende Wirkung der Historie. — Das im Ganzen ihres Wissens grundsätzliche Irren der wissenschaftlichen Historiker ist kein gleichgültiges Irren. Nietzsche ist betroffen von der Erfahrung, daß Historie den Menschen ruinieren kann. Er macht sich in seiner Jugendschrift (Über den Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben 1, 277 ff.) klar, daß Historie im „Übermaß“ zum Unheil wird. Dann schwächt sie erstens die Persönlichkeit dadurch, daß der historische Sinn eine Art von Schauspielkunst wird, zeitweilig jede fremde Seele anzunehmen, so daß dieses wesenlose, weil gleichsam schauspielernde Innere eines Menschen, der nur noch das Vergangene versteht, und die tatsächliche Wirklichkeit dieses Menschen auseinanderfallen. Sie führt zweitens zu der Einbildung, Objektivität und Gerechtigkeit zu bewirken. Das Ergebnis ist: die Historie zerstört die Instinkte; sie hindert durch vorzeitige Bewußtheit den Keim jedes Lebens am Reifwerden; sie bringt mit dem Glauben an das Alter der Menschheit das Gefühl des Epigontums hervor; und am Ende läßt sie nur eine ironische Stimmung im Be-

wußtsein der eigenen Nichtigkeit und des Zerfalls aller Dinge übrig. Auf diesen Wegen bringt die Historie den Menschen um den Wert der geschichtlichen Erinnerung. Durch sie wird der Mensch (in der monumentalen Geschichte) nur noch ein Kenner des Großen, ohne ein Köhner des Großen zu sein; er beschäftigt sich (in der antiquarischen Geschichte) ohne Pietät mit dem Vergangenen bloß als Vergangenen; er verurteilt (in der kritischen Geschichte) ohne wirkliche Not das Gewesene nur noch zersetzend.

Was aber ist „Übermaß“ der Historie? Der Mensch, sagt Nietzsche, braucht außer dem Erinnern, das ihn vom Tiere scheidet, auch das Vergessen, das er mit dem Tiere gemein hat. Um das historische Erinnern ertragen zu können, ohne selbst sich auslöschen zu lassen, muß es durch Verarbeitung angeeignet werden: daher entscheidet über den Umfang des Historischen, das aufgenommen werden kann, ohne zum Unheil zu werden, die „plastische Kraft“. Die Stärke der Persönlichkeit bestimmt das Maß der ertragbaren Historie.

Die beiden Mächte des Erinnerns und Vergessens nennt Nietzsche das Historische und das Unhistorische im Menschen. Da beides nötig ist, kann Nietzsche je nach Zusammenhang in nur scheinbarem Widerspruch das eine oder das andere für das Wesentliche erklären.

So wird die Verwerfung der Historie gelegentlich vollständig. Nietzsche vermag „die Aufgabe der Wissenschaft der Geschichte gelöst“ zu sehen, „wenn der ganze innerlich zusammenhängende Kreis vergangener Bestrebungen verurteilt worden ist“. Dann ist die Wissenschaft der Geschichte überflüssig geworden. „An ihre Stelle muß die Wissenschaft um die Zukunft treten“ (10, 417).

Für die echte Geschichtlichkeit. — Aber das Übergewicht haben die positiven Bewertungen des eigentlich Historischen durch Nietzsche. Er entwickelt die Möglichkeit des historischen Sinns in unserem Zeitalter: dieses stellt die Aufgabe, über die unwiederbringlich abgeschlossenen originalen Volkskulturen hinaus durch eine Kultur der Vergleichung ein neues Dasein zu begründen (2, 41). Nietzsche vermag in diesem Sinne unsere Zeit zu preisen: „In Hinsicht auf die Vergangenheit genießen wir alle Kulturen... und nähren uns mit dem edelsten Blute aller Zeiten... während frühere Kulturen nur sich selber zu genießen vermochten und nicht über sich hinaussahen“

(3, 99). Aber dieses „Genießen“ gilt ihm nicht als ruhige Betrachtung. Was jetzt möglich geworden ist, ist mehr: „wer die Geschichte der Menschen insgesamt als eigene Geschichte zu fühlen weiß, der empfindet in einer ungeheuren Verallgemeinerung all jenen Gram ... des Helden am Abend der Schlacht, welche nichts entschieden hat und doch ihm Wunden und den Verlust des Freundes brachte —: aber diese ungeheure Summe von Gram tragen ... als der Mensch eines Horizontes von Jahrtausenden vor sich und hinter sich, als der Erbe ... als der Adligste aller alten Edlen und zugleich der Erstling eines neuen Adels ... dies müßte doch ein Glück ergeben, das bisher der Mensch noch nicht kannte ... Dieses plötzliche Gefühl hieße dann — Menschlichkeit!“ (5, 259).

Sogar den Versuchen einer über den Menschen ins Grenzenlose erweiterten Lebens- und Weltallshistorie vermag er vorübergehend einen Wert zu geben: „Im Streben nach Erkenntnis des gesamten historischen Gewordenseins, welches ... zum ersten Male zwischen Mensch und Tier, Moral und Physik die alten Mauern zerbrochen hat“, ist „ein Streben nach Genialität der Menschheit im Ganzen zu erkennen. Die vollendet gedachte Historie wäre kosmisches Selbstbewußtsein“ (3, 103).

Gegenüber allen seinen Enthüllungen der ruinösen Wirkungen des sich isolierenden historischen Bewußtseins, gegenüber seiner Haltung, in der ihm die Vergangenheit manchmal nur Kette schien, steht daher im Kern des Nietzscheschen Anspruchs das leidenschaftliche Festhalten an der Geschichte. Mit wahren Erschrecken spricht er von der Möglichkeit des Verlierens und Verderbens der Vergangenheit: „Habt ihr kein Mitleiden mit der Vergangenheit? Seht ihr nicht, wie sie preisgegeben ist und von der Gnade, dem Geiste, der Billigkeit jeden Geschlechts ... abhängt? Könnte nicht jeden Augenblick ein großer Unhold kommen, der uns zwänge, sie ganz zu verkennen, der unsere Ohren taub gegen sie machte oder uns gar eine Peitsche in die Hand gäbe, sie zu mißhandeln?“ (12, 193). „Zarathustra will keine Vergangenheit der Menschheit verlieren, Alles in den Guß werfen“ (14, 217).

Die Tiefe der Aneignung der Vergangenheit ist Nietzsche die eigentliche Quelle der Zukunft. „Die Vergangenheit befruchten und die Zukunft zeugen — das sei mir Gegenwart“ (12, 253).

Das gegenwärtige Zeitalter

Wenn die Vergangenheit noch verborgen ist und gleichsam wartet auf die Erweckung ihrer höchsten Möglichkeiten, dann bedeutet Gegenwart den Anspruch, zu ergreifen, was an der Zeit ist. Nietzsches Denken der Vergangenheit wie sein Erdenken der Zukunft geht aus von seinem Bewußtsein dieser Gegenwart. Er fragt, was jetzt eigentlich geschieht.

Das Bild der Zeit. — Früh schon steht das Bild der Zeit erschreckend vor Nietzsches Augen. Er sieht die Symptome einer Ausrottung der Kultur: „Die Gewässer der Religion fluten ab und lassen Sümpfe und Weiher zurück; die Nationen trennen sich wieder auf das Feindseligste ... Die Wissenschaften ... zersplittern und lösen alles Festgegläubte auf ... Alles dient der kommenden Barbarei ... Es sind gewiß Kräfte da, ungeheure Kräfte, aber wilde, ursprüngliche und ganz und gar unbarmherzige ... Jetzt wird fast alles auf Erden nur noch durch die größten und bösesten Kräfte bestimmt, durch den Egoismus der Erwerbenden und die militärischen Gewalt-herrscher“. Die Existenz des neueren Menschen zeigt „eine unsägliche Armut und Erschöpfung, trotz der unsäglichen Buntheit, welche man früheren Kulturen abgeborgt hat“. Seine Bildung ist durch Wissen um Bildung ersetzt. In seinem Inneren herrscht „graue Ohnmacht, nagender Unfriede, arbeitsamste Langeweile, unehrliches Elend“ (I, 310 ff., 402 ff., 527 ff., 533 ff.); „nichts steht auf festen Füßen und hartem Glauben an sich ... Es ist alles glatt und gefährlich auf unserer Bahn, und dabei ist das Eis, das uns noch trägt, so dünn geworden: — wo wir noch gehen, da wird bald niemand mehr gehen können“ (I, 188).

Nietzsche weiß auch zu Gunsten der Gegenwart einiges zu sagen, wenngleich fast jedesmal am Ende die Bedenklichkeit zur Stelle ist: „Wir haben in der Aufhellung der Welt die Griechen überholt, durch Natur und Menschengeschichte, und unsere Kenntnisse sind viel größer, unsere Urteile mäßiger und gerechter. Auch eine mildere Menschlichkeit ist verbreitet ... Daß wir zuletzt doch lieber in dieser als in einer anderen Zeit leben wollen, ist wesentlich das Verdienst der Wissenschaft, und gewiß gab es für kein Geschlecht eine solche Summe von edlen Freuden, wie für unseres ... Nun lebt es sich bei aller dieser ‚Freiheit‘ nur gut, wenn man eben nur begreifen, nicht mit-

machen will — das ist der moderne Haken ... So entsteht die Gefahr, daß das Wissen sich an uns räche, wie sich das Nichtwissen während des Mittelalters an uns gerächt hat ... (10, 408).

Eine nähere Ergründung, woher die ungeheure Weltveränderung entspringe, findet zunächst handgreifliche Erscheinungen: Die Maschine ist ein Schicksal. Sie verändert die Welt, in der wir leben. Die Gegenstände, mit denen wir umgehen, werden als solche uns gleichgültig. Denn die Maschine ist „unpersönlich, sie entzieht dem Stück Arbeit seinen Stolz, sein individuell Gutes und Fehlerhaftes — also sein bißchen Humanität“; früher wurden Hausrat und Kleid „zur Symbolik gegenseitiger Wertschätzung und persönlicher Zusammengehörigkeit, während wir jetzt nur inmitten anonymen und unpersönlichen Sklaventums zu leben scheinen“ (3, 350). Die Maschine verändert ferner durch die mit ihr erzwungene Arbeitsweise den Menschen. Sie „gibt nicht den Antrieb zum Höhersteigen ... Sie macht tätig und einförmig“ (3, 318). Die Maschine ergreift selbst das Gemeinschaftsleben. Sie „gibt das Muster der Parteiorganisation und der Kriegsführung. Sie lehrt dagegen nicht die individuelle Selbstherrlichkeit: sie macht aus vielen eine Maschine, und aus jedem Einzelnen ein Werkzeug zu einem Zwecke“ (3, 317). Nietzsche faßt zusammen: „Die Presse, die Maschine, die Eisenbahn, der Telegraph sind Prämissen, deren tausendjährige Konklusion noch niemand zu ziehen gewagt hat“ (3, 340).

Weiter läßt Nietzsche das Zeitalter bestimmt sein durch die Massen: „Dies Heute ist des Pöbels“ (6, 429). Die „große Mittelmäßigkeit ist die Gefahr des Zeitalters“ (14, 204). Sie kann das überkommene Wissen nicht mehr aneignen. „Die unkräftige Vielseitigkeit des modernen Lebens“ (1, 503) löscht den Menschen aus: Der Lärm der Gegenwart läßt nichts mehr wachsen. Alles redet, aber alles wird überhört. „Alles fällt ins Wasser, nichts fällt mehr in tiefe Brunnen.“ „Alles wird zerredet“; „alles wird verraten“ (6, 271—272).

Um über das Gefühl der Öde in der Langeweile hinwegzukommen, drängt man zum Rausch: „So ist denn dies Zeitalter im Erfinden von Rauschmitteln am erfinderischsten. Wir kennen den Rausch als Musik, als blinde Anbetung vor einzelnen Menschen und Ereignissen; wir kennen den Rausch des Tragischen, das ist die Grausamkeit im Anblick des Zugrundegehens; wir kennen ... die besinnungslose Arbeit“ (14, 209); und nur eine andere Weise des Rausches ist „die Mystik des Glaubens an das Nichts und ein Sichopfern für diesen Glauben“ (14, 209).

Zu alledem gehört als wesentlich, daß die Welt, ihrer Substanz beraubt, dazu neigt, im Schauspielerischen ihr Dasein zu vollziehen, am Schauspielerischen als dem Echten sich zu begeistern, und daß ein jeder immer mehr, statt zu leben, ein Schauspielerdasein führt (15, 193 ff. 8, 35 ff. 15, 199).

Solche alarmierenden Schilderungen des Zeitalters erhalten ihre Tiefe und Einheit erst durch einen Grundgedanken, der Nietzsches eigentliche Antwort auf die Frage ist, was heute geschieht, „wo alles wackelt, wo alle Erde bebt“ (6, 439): Die Glaubenslosigkeit ist wirklich geworden. Die Grundtatsache des Zeitalters beginnt offenbar zu werden:

„Gott ist tot“. — Diese Einsicht, die das gesamte spätere Werk Nietzsches beherrscht, kündigt sich früh — schon vor 1872 — an. „Entweder sterben wir an dieser Religion oder die Religion an uns.

Ich glaube an das urgermanische Wort: alle Götter müssen sterben“ (9, 128); und vom Zeitalter sagt er damals: „Der absterbende Wille (der sterbende Gott) zerbröckelt in die Individualitäten. Sein Bestreben ist immer die verlorene Einheit, sein Telos immer weiteres Zerfallen“ (9, 77). Ende der siebziger Jahre heißt es: „Der Verlust des Glaubens wird ruhbar ... nun folgt nach: das Aufhören der Furcht, der Autorität, des Vertrauens“; was noch bleibt, ist „das Leben nach dem Augenblick, nach dem größten Ziele ...“ (II, 374). Der Gedanke vom Totsein Gottes kehrt in immer neuen Fassungen wieder. So spricht Nietzsche ihn aus, indem er die Menschen parodiert als Gefangene und Jesus als den Sohn des Gefangenenwärters, der eben gestorben ist, während sein Sohn sagt: „Ich werde jeden freilassen, der an mich glaubt, so gewiß als mein Vater noch lebt“ (3, 247). Dann aber spricht Nietzsches Leidenschaft unmittelbar in der Schilderung des „tollen Menschen“ (5, 163 ff.). Der sucht Gott am hellen Vormittag mit einer Laterne auf dem Markte. Unter die Lachenden ruft er: „Wohin ist Gott? ... ich will es euch sagen. Wir haben ihn getötet — ihr und ich ... Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? ... Wohin bewegen wir uns? ... Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? ... Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war.“ Als alle schweigen und befremdet blicken, wirft er die Laterne auf den Boden: „Ich komme zu früh ... ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs ... es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen ... Diese Tat ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne — und doch haben sie dieselbe getan.“

Nietzsche sagt nicht: es gibt keinen Gott, auch nicht: ich glaube nicht an Gott, sondern: Gott ist tot. Er meint einen Befund der gegenwärtigen Wirklichkeit festzustellen, wenn er hellsichtig in das Zeitalter und das eigene Wesen blickt.

Auf die Frage, warum Gott gestorben sei, gibt er Antworten in Gleichnissen: „an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben“ (6, 130). Aber „wenn Götter sterben, sterben sie immer viele Arten Todes“ (6, 379); warum ist Gott ermordet? „er sah

des Menschen Tiefe und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Häßlichkeit. Sein Mitleiden kannte keine Scham... Der Mensch erträgt es nicht, daß solch ein Zeuge lebt“ (6, 387).

Die Herkunft des europäischen Nihilismus. — Die Frage, warum Gott tot sei, auf diesen Wegen symbolisch beantwortet, gewinnt als Frage die unsymbolische Gestalt der Erforschung der geschichtlichen Herkunft des gegenwärtigen Nihilismus. Nietzsche meint dessen Ursprung im Christentum zu erkennen: In dessen ganz bestimmter, nämlich der moralischen Ausdeutung der Welt steckt der Ursprung des Nihilismus (15, 141). Denn am Ende bekommt „der Sinn der Wahrhaftigkeit, durch das Christentum hoch entwickelt, Ekel vor der Falschheit und Verlogenheit aller christlichen Weltdeutung“. Das Christentum hat eine fingierte Welt geschaffen, deren Unwahrheit schließlich aus Antrieben zur Wahrhaftigkeit, die es selbst hervorgebracht hat, erkannt wird, und zwar so, daß jetzt nichts mehr übrigbleibt. Denn da im christlichen Dasein aller Halt und Wert in dem Fingierten lag, sinkt es im Augenblick der Erkenntnis der Fiktion in ein Nichts, wie es vom Menschen noch nie erlebt wurde. Jetzt kommt die Zeit, „wo wir dafür bezahlen müssen, zwei Jahrtausende lang Christen gewesen zu sein: wir verlieren das Schwergewicht, das uns leben ließ, — wir wissen eine Zeitlang nicht, wo aus, wo ein... Jetzt ist alles durch und durch falsch“ (15, 160 ff.).

Die Situation, in der dieser Nihilismus entstanden ist, läßt sich nach Nietzsche logisch kennzeichnen durch den Irrtum, Kategorien wie Sinn und Ganzheit als von der Welt absolut geltend zu beanspruchen: Wenn ich fälschlich voraussetze, daß in der Welt ein alles Geschehen in sich schließender Sinn sein müßte, so wird, da er für einen redlichen Menschen in der Tat nicht aufzufinden ist, am Ende die Leere einer furchtbaren Enttäuschung — die Qual des „Umsonst“ — stehen; „jener Sinn könnte gewesen sein: ... die sittliche Weltordnung; oder die Zunahme der Liebe ...; oder die Annäherung an einen allgemeinen Glückszustand; oder selbst das Losgehen auf einen allgemeinen Nichts-Zustand — ein Ziel ist immer noch ein Sinn. Das Gemeinsame aller dieser Vorstellungsarten ist, daß ein Etwas durch den Prozeß selbst erreicht werden soll: — und nun begreift man, daß mit dem Werden nichts erzielt, nichts erreicht wird“; die „Enttäuschung über einen angeblichen Zweck des Werdens“

wird „Ursache des Nihilismus“. — Der Nihilismus tritt ferner ein, „wenn man eine Ganzheit, ... eine Organisierung in allem Geschehen angesetzt hat“ und in „tiefem Zusammenhangs- und Abhängigkeitsgefühl“ glaubte: „Das Wohl des Allgemeinen fordert die Hingabe des Einzelnen“, dann aber offenbar wurde: „es gibt kein solches Allgemeines!“ Denn wiederum ist nunmehr am Ende das Nichts in der Gestalt des Verlustes allen Wertes: „Im Grunde hat der Mensch den Glauben an seinen Wert verloren, wenn durch ihn nicht ein unendlich wertvolles Ganzes wirkt“ (15, 148—150).

Sind diese beiden Einsichten gegeben — mit dem Werden wird nichts erzielt, in allem Werden waltet keine große Einheit —, so bleibt der Enttäuschung noch eine letzte Ausflucht übrig, nämlich „diese ganze Welt des Werdens als Täuschung zu verurteilen und eine Welt zu erfinden, welche jenseits derselben liegt, als wahre Welt“. Das ist nach Nietzsche die große platonisch-christliche Fiktion, die in ihrem Zusammenbruch erst den abgründigen Nihilismus erzeugte. Man „gibt die Realität des Werdens als einzige Realität zu, verbietet sich jede Art Schleichweg zu Hinterwelten und falschen Göttlichkeiten — aber erträgt diese Welt nicht, die man schon nicht leugnen will“ (15, 150). So entsteht der Nihilismus, wenn die Gegenüberstellung einer jenseitigen Welt, wie sie als wertvoll und verehrungswürdig nur erdacht ist, zu der Welt, wie sie wirklich ist, und als die wir selbst wirklich sind, das Seinsbewußtsein entscheidend bestimmt hat. In der Enthüllung der Fiktion entspringt die Alternative: „entweder schafft eure Verehrungen ab oder — euch selbst“ (5, 280), d. h. entweder ist die fingierte „wahre Welt“ als Fiktion preiszugeben, dann ist alles, was Wert hatte, hinfällig; oder es ist die Wirklichkeit, die ich faktisch bin, preiszugeben, dann kann ich nicht leben. Welchen Weg wir also in dieser Situation auch wählen, in beiden Fällen wäre der Nihilismus da, sei es als Verneinung der Werte, sei es als Verneinung des Lebens: „Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urteilt, sie sollte nicht sein, und von der Welt, wie sie sein sollte, urteilt, sie existiert nicht. Demnach hat Dasein keinen Sinn ...“ (16, 84).

Durch seine Deutung der platonischen, christlichen Weltanschauung, die er zugleich logisch als Verabsolutierung kategorialer Formen zu enthüllen sucht — „der Glaube an die Vernunftkategorien ist die Ursache des Nihilismus“ (15, 151) —, will Nietzsche den modernen

Nihilismus geschichtlich begreifen. Aber seinem Zeitalter ist noch nicht einmal bewußt, was mit ihm geschieht, geschweige denn, daß es begreift, woraus seine Situation entsprungen ist. Nietzsche lebt in dem Grauen, daß er sieht, was niemand sieht, daß er weiß, worum kein Mensch sich kümmert: Das Ereignis „ist viel zu groß... als daß man auch nur seine Kunde schon angelangt heißen dürfte: geschweige denn, daß viele schon wüßten, was eigentlich sich damit begeben hat — und was alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muß, weil es auf ihn gebaut ... war“ (5, 271 ff.).

Der Sinn dieser Thesen. — Nietzsches Grundthesen von der Herkunft des Nihilismus, von dem „Gott ist tot“ und der Bewegung des Menschen auf eine noch nicht dagewesene Umwälzung zu — eine Erfahrung des Zeitalters, durch die Nietzsche begreift, was er zugleich auch selber ist —, sind von unheimlicher Eindringlichkeit; sie enturzeln jeden Grund einer Ruhe in der Welt; sie ist in ihrem Anspruch von unwiderstehlichem existentiellen Ernst. Sie bekommt aber durch die Art, wie sie aufgefaßt wird, einen radikal verschiedenen Sinn. Wer sich von ihrer dramatischen Größe ästhetisch hinreißen läßt, wird von ihr noch gar nicht betroffen. Wer aus ihr den fixierenden Satz ableitet: es gibt keinen Gott, versinkt in einer banalen Gottlosigkeit, wie sie von Nietzsche grade nicht gemeint ist. Die kritische Frage entsteht, was solche These eigentlich bedeutet.

Sie kann nicht bedeuten, ein Wissen vom Gesamtlauf der menschlichen Dinge und darin das Wissen um die gegenwärtige Krise auszusprechen. Denn geschichtsphilosophische Aussagen über das Ganze, so daß man weiß, welches der Lauf der Welt sei — von Augustin bis Hegel wie selbstverständlich das geschichtliche Denken vom Menschen beherrschend — können im Zuge des Nietzscheschen Denkens nicht gültig bleiben:

Die Totalität eines Weltprozesses, wie sie jene Philosophen und ihre Abkömmlinge denken, so daß sie die eigene Zeit als das Resultat dieses Weltprozesses begreifen und rechtfertigen, in der Macht der Geschichte den Finger Gottes sehen, verwirft Nietzsche. Er lehnt sie mit Hohn ab (1, 353 ff.). Er stellt ihr die Sätze entgegen: „die Menschheit hat im Ganzen keine Ziele“ (2, 51); „der Mensch als Gattung ist nicht im Fortschritt“ (16, 147).

Will man von Zielen reden, so liegt „das Ziel der Menschheit nicht am Ende, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren“ (1, 364). „Andere Ziele als große Menschen und große Werke hat die Menschheit nicht“ (11, 142). Aber die höheren Gestalten des Menschen werden nur als Glücksfälle erreicht, die auch am leichtesten zugrunde gehen (16, 148).

In der Geschichte ist keine eindeutige Linie, ebensowenig Fortschritt wie Rückschritt, sondern beides. Jede bessere Zukunft ist auch eine schlechtere Zukunft: „es ist Schwärmerei, zu glauben, daß eine höhere neue Stufe der Menschheit alle die Vorzüge früherer Stufen in sich vereinigen werde“ (2, 226). „Vielleicht ist die Erzeugung des Genius nur einem begrenzten Zeitraum der Menschheit vorbehalten. Die Menschheit kommt vielleicht auf der Mitte ihres Weges . . . ihrem eigentlichen Ziele näher als am Ende“ (2, 221). „Wie hoch die Menschheit sich entwickelt haben möge — vielleicht wird sie am Ende gar tiefer als am Anfang stehen“ (4, 52).

Die Anschauung eines Weltprozesses und der Menschheitsgeschichte als eines sich in sich vollendenden Sinnes würde eine Ruhe gleichsam im Menschheitsganzen geben, wenn es aufgehoben ist in seiner göttlichen Herkunft oder seinem geschichtlichen Endziel. Gegen diese Ruhe wendet sich Nietzsches „neues Grundgefühl: unsere endgültige Vergänglichkeit . . . Warum sollte es von dem ewigen Schauspiele (des Werdens) eine Ausnahme für irgendein Sternchen . . . geben!“ (4, 52).

Aber auch der für dieses Grundgefühl bestehende Gesamtspekt kann, weil er vom Ganzen etwas als schlechthin gültig aussagen würde, nicht bestehen bleiben. Wenn das Ganze von Herkunft und Ziel der Geschichte geleugnet wird, so kann ein vernichtendes Gefühl entstehen, das jedoch Nietzsche als eine bloße Möglichkeit formuliert: „Sich aber als Menschheit (und nicht nur als Individuum) ebenso vergeudet zu fühlen, wie wir die einzelne Blüte von der Natur vergeudet sehen, ist ein Gefühl über alle Gefühle“ (2, 51). Gelänge es jemandem, in diesem Sinne ein Gesamtbewußtsein der Menschheit in sich zu fassen, er würde unter einem Fluche gegen das Dasein zusammenbrechen: „Wenn wir wissen, daß es mit der Menschheit einmal vorbei sein wird, so legt sich der Ausdruck der Ziellosigkeit auf alles menschliche Streben“ (10, 493).

Nietzsche selbst muß dieses wie jedes andere Wissen vom Ganzen des Prozesses schließlich bekämpfen. Er weiß, daß wir immer in dem Prozesse darin sind, nicht außerhalb oder darüber; wir können ihn nicht überblicken (vgl. das Kapitel über Nietzsches Weltauslegung). Eine endgültige Erkenntnis des Zeitalters, der wir uns als einem all-gemeingültigen Wissen zu unterwerfen hätten, kann darum Nietzsche auch mit seinem Satze „Gott ist tot“ sinnvollerweise nicht gemeint haben, trotz seiner wie überall so auch hier gewählten apodiktischen Form. Es wäre eine Versimpelung des Sinnes, wenn die These als ausgesagte Wahrheit an sich genommen würde; statt des von Nietzsche gewollten höchsten Anspruchs an den Menschen würde eine Verflachung zur Banalität des nunmehr Bescheidwissens die Folge sein. Die Aussage bedeutet vielmehr die Spannung der Möglichkeit, daß es so sei, dann aber doch als der Ruf in letzter Stunde gerade das Bewußtsein von der Unentschiedenheit dessen, worauf es hinausgehen wird. Durch diese Aussage kann die Wirklichkeit ihres Inhalts vielleicht erst hervorgerufen werden in denen, die an ihn dogmatisch glauben (Nietzsche würde der Verführer, der in den Nihilismus hineinsuggeriert, aber er würde zustimmen und sagen, dieser Verführung

zu erliegen, gehöre sich für diese Menschenartung), oder es wird durch sie in Überwindung des Vergangenen eine neue höhere Wirklichkeit des Menschen im Sinne von Nietzsches den Menschen hinauftreibenden Denken begonnen, oder die Aussage kann erwecken, um dann nur entschiedener zu tun, was ihr widerspricht, und um zur Gewißheit zu kommen, daß Gott nicht tot ist.

Wie aber diese Gedanken in Nietzsche leben, darüber kann kein Zweifel sein: Nichts ist für ihn ein Wissen, sondern alles bleibt eine ungeheure Spannung, die in seinem eigenen Wesen ihren Ursprung hat. Früh weiß er: „Wer seine Zeit angreift, kann nur sich angreifen: was kann er denn sehen, wenn nicht sich?“ (11, 135). Und spät noch wundert er sich: „Daß ich von Grund aus bisher Nihilist gewesen bin, das habe ich mir erst seit kurzem eingestanden: die Energie, der Radikalismus, mit dem ich als Nihilist vorwärts ging, täuschte mich über diese Grundtatsache“ (15, 158). Jedoch zu keiner Zeit war Nietzsche schlechthin Nihilist; schon das Pathos im Nihilismus ist selber nicht Nihilismus (das Pathos ist die „Inkonsequenz des Nihilisten“: 16, 84); ferner entsteht ihm aus seiner Sicht: „Gott ist tot“ ständig eine Aufgabe.

Diese Aufgabe ist zum mindesten die des Kampfes gegen das, was schon nicht mehr ist, aber noch — und sogar weltbeherrschend — zu sein scheint; es ist die Aufgabe der aktiven Negation. Denn, mag Gott tot sein, es lebt sein Schatten noch: „so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch jahrtausendlang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. Und wir — wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!“ (5, 147). Das aber ist für Nietzsche kein selbstverständliches und leichtes Tun; er vergleicht es dem letzten Opfer auf der Leiter der religiösen Grausamkeit: Einst opferte man seinem Gotte Menschen; dann opferte man seinem Gotte die stärksten Instinkte; jetzt aber: „Für das Nichts Gott opfern — dieses paradoxe Mysterium der letzten Grausamkeit blieb dem Geschlechte, welches jetzt eben heraufkommt, aufgespart“ (7, 79). Darin liegt der radikale Wille zum eigentlichen Sein, als ob er sagen wolle: die Gottheit muß am Ende für sich selbst sorgen, sie selbst muß sprechen; tut sie es nicht, so müssen wir auch ihren Schatten besiegen.

Da Nietzsche das Nichts nicht als das Letzte gelten lassen will, tritt er jedoch auch positiv als Überwinder des Nihilismus auf: seine ganze spätere Philosophie versteht er als eine Gegenbewegung gegen den

Nihilismus: in seiner „großen Politik“, seiner „Weltauslegung“ und seiner Lehre von der „ewigen Wiederkehr“.

Darüber hinaus ist in Nietzsches Denken für jeden, der nicht vom Vordergrund sich täuschen läßt, überall im Verneinen ein Ja gegenwärtig. All sein Infragestellen ist der Drang zu Ursprung, Echtheit, Grund. Wenn das Ja nicht gelingt in positiver Aussage, so bleibt immer noch eine bejahende Stimmung dieses Denkens, auch noch in seinen radikalsten Zersetzungen des Zeitalters.



Viertes Kapitel: Große Politik

Einleitung: Sinn der großen Politik	254
Nietzsches Anschauung der politischen Wirklichkeit	258
Die ursprünglichen Notwendigkeiten aller menschlichen Verhältnisse, (Staat, Krieg und Frieden). — Die gegenwärtige politische Situation (Demokratie).	
Visionen möglicher Zukunft	266
Die Wege der Demokratie. — Weltpolitische Entwicklungen der Staatsvölker. — Geistige Wesensveränderungen des Menschen. — Die neuen Herren.	
Die Aufgabe der großen Politik	276
Die Gesetzgeber. — Der Weg der großen Politik. — Erziehung und Züchtung.	
Große Politik und Philosophie	285

Aus der Sehnsucht nach dem eigentlichen Menschen verzweifelt Nietzsche an jeder seiner wirklichen Gestalten. Im Wissen der Wahrheit löst sich ihm jeder Bestand auf. Im Blick auf das Zeitalter sieht er den weltgeschichtlichen Verfall. Von dem nirgends Halt machenden Verneinen ist Nietzsche vorangetrieben wie von einem Schicksal, das ihn überfiel. Er will dieses Verneinen nicht als solches, sondern aus der ihm entstandenen Situation sucht er ständig ein Positives. Dieses aber ist nicht das konkrete Bild des eigentlichen Menschen, der nun werden soll, nicht eine Anweisung zum Bessermachen des Zeitalters, nicht Aufstellung der neuen nun bestehenden Wahrheit. Sein Positives muß andere Gestalt haben, als es diese Weisen eines Reformierens sind. Weil er in seiner Unbefangenheit vor nichts mehr zurückschreckte, gab er zwar jede bis dahin noch selbstverständliche Bindung, sei sie religiös, moralisch, philosophisch, wissenschaftlich, politisch, auf, doch nur um an den letzten Ursprung der menschlichen Möglichkeiten überhaupt zu kommen. Diesen zu treffen erdenkt er seine „große Politik“, seine Metaphysik des „Willens zur Macht“, seine Mystik der „ewigen Wiederkehr“. Den Denkern vor ihm war noch stets ein Rahmen geblieben, innerhalb dessen sie ihre Neuerungen versuchten; es hatte immer noch eine Welt gegeben, die nicht als Ganzes, sondern in ihren besonderen Inhalten, Gebieten, Aufgaben für das Bewußtsein anders wurde. Jetzt

ist es, als ob von vorn angefangen werden müßte. Daher ist Nietzsches Wille zum Positiven charakterisiert durch eine auf das Ganze gehende Unfaßlichkeit des noch nie Dagewesenen, das doch im Ausgesagtsein schnell als eine besondere Positivität mißverstanden werden kann.

Nietzsches „große Politik“ entspringt aus der nicht vereinzelt, sondern sein ganzes Wesen durchdringenden einzigen Sorge um die Zukunft und den Rang des Menschseins. Daß der Mensch wachse und seine höchsten Möglichkeiten erreiche, ergibt die Maßstäbe von Nietzsches politischem Denken. Dieses geht drei Wege:

1. Nietzsche klärt sich die politische Wirklichkeit (Staat, Krieg und Frieden, die gegenwärtige Lage der europäischen Demokratie). Das tut er nicht, um hier den letzten Boden eines endgültigen Wissens zu erreichen, sondern um aus dem übergreifenden Anspruch des möglichen Menschseins die Abschätzungen zu vollziehen: er läßt an seinen im Ursprung ebenso entschiedenen wie in ihrer Weite begrifflich unbestimmten Werten die im Wissen geklärten Tatsächlichkeiten sich bewähren oder zunichte werden.

2. Nietzsches große Politik vollzieht ständig ein Erdenken der Zukunft, nicht um zu erfahren, was wirklich geschehen wird — das kann kein Mensch wissen —, sondern um Möglichkeiten dessen, was kommen wird, wirksam vor Augen zu haben. Es kommt auf die Zukunft an, die nicht zu betrachten ist, als ob sie schon feststünde, sondern die hervorzubringen ist. Diese politisch wirksame Zukunft ist noch durchaus unentschieden: insofern sagt Nietzsche: „ich liebe die Unwissenheit um die Zukunft“ (5, 217). Aber die Visionen der zukünftigen Möglichkeiten bestimmen das gegenwärtige Wollen, und zwar um so wesentlicher, je mehr das Ganze der Möglichkeiten in größter Weite wirksam wird: „ich will euch lehren, mir nachzuschweben in ferne Zukünfte“ (12, 253). Aus dem Medium der Möglichkeiten wirkt die Zukunft als das, was wir wollen, auf unser Jetzt (14, 74). Denn „das Zukünftige ist ebenso Bedingung des Gegenwärtigen wie das Vergangene. Was werden soll und werden muß, ist der Grund dessen, was ist“ (12, 239).

Wegen der Vielfachheit des Möglichen muß jedoch die eine Linie des wirklichen zukünftigen Geschehens unsichtbar sein; die Einheit einer Zukunftsvision muß für Nietzsche ebenso ausbleiben wie ein endgültiges Zukunftsprogramm. Daher muß Nietzsches Zukunftsdenken trotz seiner Plastik im einzelnen den Leser, der alles von Nietzsche

Gesagte sich in Widersprüchen und Mannigfaltigkeiten auflösen sieht, dann enttäuschen, wenn er aussagbar eindeutige Wahrheit erwartet, an die er sich halten könnte. Statt zu wissen, wie es wird, und hinausgehend über die Klarheit der bestimmt erdachten Zukunftsmöglichkeiten will Nietzsche „den Mythos der Zukunft dichten“ (12, 400).

Durch Erdenken der Zukunft wird die „große Politik“ zu dem entschiedenen Bewußtsein des gegenwärtigen Augenblicks des Menschen gebracht. Wird so die Gegenwart unablässig aus weitester Perspektive verstanden, dann entspringt die eigentliche Hellsicht für das Zeitalter. Diese bewirkt Nietzsches große Sorge und den noch nicht dagewesenen Anspruch. Der gegenwärtige Augenblick ist ihm einzig. Alles kündigt an: „unsre ganze europäische Kultur bewegt sich... wie auf eine Katastrophe los: wie ein Strom, der an's Ende will, der sich nicht mehr besinnt“ (15, 137).

3. In dieser äußersten Situation ist ein Äußerstes notwendig, um die Gefahr zu beschwören. Aus dem Grunde des Menschseins ist das Neue hervorzutreiben, das des Verfalls von Jahrtausenden Herr zu werden vermöchte. Aber noch geschieht nichts: „Worauf warten wir doch? Ist es nicht auf einen großen Herolds- und Trompetenlärm? Es gibt eine Stille, welche würgt: wir horchen schon zu lange“ (13, 362). Alles ist zu einer völligen Veränderung vorbereitet, „es fehlen nur noch die großen überzeugenden Menschen“ (11, 372). In der Großartigkeit einer furchtbaren Öde erdenkt sich Nietzsche diese überzeugenden Menschen. Durch sie ist die Aufgabe der großen Politik zu erfüllen. Was haben sie in diesem Augenblick zu tun? Sie werden die radikalen Umwerter aller Werte und damit die „Gesetzgeber“ sein.

Liegt der Ursprung der großen Politik aber in der Umwertung aus dem Blick auf das Ganze der menschlichen Zukunft, so will Nietzsche doch nicht unter Abbruch von allem Geschehen wie aus dem Nichts von vorn anfangen. In seinem Versuch, sich von der überlieferten Historie unabhängig zu machen, will er die nun erst eigentlich zu bewältigende Geschichte nicht verlieren. Nur in der Weite des Fassungsvermögens wie der Zukunft so der Vergangenheit liegt ihm die Möglichkeit des neuen Ursprungs. In diesem Sinne sagt er: „Das Recht zu meinen eigenen Werten — woher nahm ich das? Aus den Rechten aller alten Werte und den Grenzen dieser Werte“ (12, 281).

Nietzsches Politik, nicht die kleine Politik der besonderen staatlichen Situation, nicht die nächste Politik des tatsächlichen, augenblicklich bewirkenden politischen Handelns hat diesen Ursprung, der noch vor allem bestimmten Handeln liegt. Nietzsche nennt ihn „Schaffen“ (vgl. S. 150/51). Die Begrifflichkeit von Nietzsches politischem Denken muß hier von der Art sein, daß sie sich ergibt aus dem Blick auf den schaffenden Ursprung in einer Bewegung gegen alles bloß Bestehende, nur Daseiende auf eine noch unbestimmte Zukunft hin. Der schaffende Gesetzgeber wird sie begründen.

Diesen drei ineinander verschlungenen Wegen Nietzsches — seiner klärenden Anschauung der politischen Wirklichkeit, seinen Visionen möglicher Zukunft, seiner Stellung der Aufgabe für die große Politik — werden wir nachgehen. Vorher noch soll eine kontrastierende Charakteristik das Wesen des Nietzsche eigentümlichen politischen Denkens indirekt anzeigen:

Was Nietzsche seine große Politik nennt, würde ihm erst nach seinen Lösungen zum entschiedenen Problem. In der Jugend lebte er, statt politisch zu denken, in der aktiven Hoffnung der Erneuerung der deutschen Kultur durch die Kunst Wagners. Dann träumte er ein weltliches Kloster, einen Orden der Erkenntnis, der nicht mehr die Welt ändern, sondern das Sein begreifen will; dieser Traum entspringt geradezu aus einer Abkehr von der Politik: „womit soll sich denn fürderhin der Adel beschäftigen, wenn es von Tag zu Tage mehr den Anschein hat, daß es unanständig wird, sich mit Politik zu befassen?“ (4, 194). Erst aus seiner Weltlosigkeit und Einsamkeit heraus, nun das Ganze des menschlichen Daseins im weitesten Horizont des gegenwärtigen Zeitalters auf fernste Zukunft hin erwägend, sucht Nietzsche schließlich das Ziel: die „große Politik“ soll im Erdenken der Weltsituation das Zeitalter entscheiden und damit die Frage, was aus dem Menschen wird. Nietzsche glaubt Aufgaben dieser Politik zu sehen, „von einer Höhe, daß der Begriff dafür bisher gefehlt hat“; denn „wenn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen haben ... wie dergleichen nie geträumt worden ist. Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen ... Erst von mir an gibt es auf Erden große Politik“ (15, 117). —

Um seine Politik abzuheben von der Weise, wie seine Umwelt von der Politik des Tages nach dem Erfolg von 1870/71 in bourgeoiser Selbstzufriedenheit beherrscht wurde, dem augenblicklichen Ereignis ein falsches Gewicht gab und ständig nur die faktische Macht als solche rechtfertigte, nennt Nietzsche sich den „letzten antipolitischen Deutschen“ (15, 13), höhnt er, daß „Gelehrten, welche Politiker werden, gewöhnlich die komische Rolle zugeteilt wird, das gute Gewissen einer Politik sein zu müssen“ (2, 343) und urteilt von der Philosophie: „Jede, welche durch ein politisches Ereignis das Problem des Daseins verrückt oder gar gelöst glaubt, ist eine Spaß- und Afterphilosophie“ (1, 420).

Vergleicht man Nietzsche mit anderen politischen Denkern, so ist wohl allen ihm gegenüber gemeinsam eine abgegrenzte Bestimmtheit des Politischen. Es war ihnen zumeist umgriffen von Gott oder der Transzendenz, oder es bezog sich auf eine spezifische einzelne Wirklichkeit des Menschen. Politisches Denken kann zum Beispiel (bei Hegel) in dem Entwurf bestehender und werdender Totalitäten sich voll-

ziehen; dann ist es als systematisches Ganzes der Ausdruck des Selbstbewußtseins einer faktischen Wirklichkeit, ist im besonderen Rechtfertigung und Verwerfung, und erfüllt mit dem substantiellen Bewußtsein des Umgreifenden, das ist. Oder es kann sich (bei Macchiavelli) entfalten im Blick auf partikuläre Realitäten und ihre Bedeutung für die Eigengesetzlichkeit der Macht; dann werden Typen von Situationen und Regeln von Verhaltensweisen entwickelt, sei es im Sinne einer politischen Technik, sei es unmittelbar appellierend an das aus Machtwillen, Geistesgegenwart und Tapferkeit entspringende, nicht endgültig rationalisierbare Handeln. Nietzsche geht keinen dieser Wege, liefert weder wie Hegel ein konstruktives Ganzes, noch wie Macchiavelli eine praktische Politik. Sondern er denkt aus der allumgreifenden Sorge um das Menschsein, ohne noch oder schon im Besitz einer umgreifenden Substanz zu sein. Er erdenkt den entscheidenden Ursprung des politischen Geschehens, ohne sich in die einzelnen konkreten Realitäten des politischen Tuns, wie es im Kampf der Mächte und Menschen alle Tage sichtbar ist, methodisch zu vertiefen. Er will eine die letzten Gründe des Menschseins erweckende Bewegung erzeugen, durch sein Denken die ihn hörenden und verstehenden Menschen in diese Bewegung hineinzwingen, ohne daß der Inhalt dieser Bewegung schon ein bestimmter, staatlich, völkisch, soziologisch begrenzter wäre. Der Inhalt, der alle Urteile bestimmt, ist bei ihm vielmehr die umfassende Haltung zum Ganzen des *Seins*, ist nicht mehr nur Politik, sondern Philosophie, aus der heraus im Reichtum des Möglichen ohne rationales Prinzip das Entgegengesetzte und das Widersprüchliche versucht werden kann unter der einzig leitenden Idee der Rettung und der Steigerung des Menschseins.

Mit den großen überlieferten staatswissenschaftlichen und geschichtsphilosophischen Konstruktionen verglichen, muß daher Nietzsches politisches Denken der zusammenhängenden Deduktion und der durchgeführten, bestimmten Begrifflichkeit entbehren. Es ruft jedoch eine durchaus einheitliche Atmosphäre hervor, wenn sich sein Gehalt auch jeder eindeutigen Aussage entzieht. Wie ein Sturm kann dieses Denken durch die Seele fegen; aber es ist unaßlich, wenn Gestalt und Begriff klar und endgültig dastehen sollen. Sofern Nietzsches politisches Denken diese Atmosphäre erzeugen will, meidet es alles, was nach Doktrin aussehen könnte. Die verschiedenartigsten Möglichkeiten werden mit gleicher Vehemenz durchversucht, ohne sie in einem eindeutigen Ziel zusammenzufassen. Die Begrifflichkeit will nicht Ausdruck einer Bestand werden den Wahrheit sein. Sie scheint sich darzubieten als ein Mittel grenzenloser Biagsamkeit in den Händen eines herrschenden auf nichts festgelegten Denkwillens. Dabei erzielt sie in der Formulierung ein Maximum an suggestiver Schlagkraft. Nur wer diese *Kraft des Ausdrucks* zusammennimmt mit der *Verwandlungsfähigkeit*, macht sich den Sinn solchen Denkens zu eigen.

Da es unmöglich ist, aus Nietzsches Politik ein rationales System zu machen, ohne Nietzsches Denken zu zerstören, kann die Eigentümlichkeit dieses wollenden Denkens in seiner lebendigen, nicht begrifflichen Richtungsbestimmtheit nur im Aufsuchen der in ihm sich zeigenden *Gegensätzlichkeiten* fühlbar werden.

Nietzsches Anschauung der politischen Wirklichkeit

Nietzsches Gedanken gehen auf die ursprünglichen und bleibenden Notwendigkeiten der menschlichen Verhältnisse, insbesondere auf den Staat und auf Krieg und Frieden; sodann auf die gegenwärtigen politischen Zustände: die europäische Demokratie. Es ist nicht die konkrete Bestimmtheit des einzelnen Inhalts, die diesem Denken wesent-

lich ist, sondern die große Anschauung als solche, aus der die Richtung der großen Politik erst erwachsen soll.

Die ursprünglichen Notwendigkeiten aller menschlichen Verhältnisse. — Die Grenzen des menschlichen Daseins, in denen und durch die es ist, sind die Notwendigkeit einer souveränen Instanz des Regierens, d. h. des Staats, und ferner die ständige Möglichkeit von Krieg und Frieden. Nietzsche spricht selten von der Bedeutung von Staat und Krieg in ihrer spezifisch historischen Gestaltung und Verwandlung und von ihrer entscheidenden Wirkung in den historischen Konstellationen. Vielmehr hat er philosophierend wesentlich die allgemein menschliche Grenzsituation im Auge.

Staat: Der Ursprung des Staats und seine ständige Wirklichkeit ist für Nietzsche eine vernichtende, einverleibende, die Masse zu Sklaven machende Gewalt. Ohne sie aber gibt es keine menschliche Gesellschaft und keine schaffenden Einzelnen. „Erst die eiserne Klammer des Staats zwingt die größeren Massen so aneinander, daß . . . jene . . . Scheidung der Gesellschaft, mit ihrem . . . pyramidalen Aufbau, vor sich gehn muß“ (9, 154). Daher beruht der Staat auf einer Notwendigkeit des Menschseins, die aber auch innerlich bezwingend wirkt; er wird daher trotz seiner in das Leben schneidenden Gewalt als hohes Gut hingenommen. So lehrt alle Geschichte nicht nur, „wie wenig sich alsbald die Unterworfenen um den entsetzlichen Ursprung des Staates bekümmern“, sondern auch die enthusiastische Hingabe an ihn, wenn „der Magie des werdenden Staats die Herzen unwillkürlich entgegenschwellen, mit der Ahnung einer unsichtbar tiefen Absicht . . ., wenn sogar der Staat mit Inbrunst als Ziel und Gipfel der Aufopferungen und Pflichten des Einzelnen betrachtet wird“ (9, 155).

Indem Nietzsche nach der Wirkung dieser Daseinsbedingung auf das Menschsein fragt, zielt er auf die Erhellung von Sinn und Wert des Staats. Im Staat sieht Nietzsche die den eigentlichen Menschen, Volk und Kultur prägende Macht (vgl. 9, 147—165).

Nur durch den Staat ist Kultur. Zwar daß diese nicht möglich ist ohne das „zufriedene Sklaventum“ und ohne die Bedingungen, die den Staat hervorbringen, ist „der Geier, der dem prometheischen Förderer der Kultur an der Leber nagt“ (9, 151); aber diese Bedingungen verleugnen wollen, hieße die Kultur selbst verleugnen. Nur durch den Staat gibt es Dauer in den menschlichen Zuständen. Wenn fortwährend von vorn angefangen werden muß (9, 261), kann keine Kultur wachsen. Daher sollte „das große Ziel der Staatskunst Dauer sein, welche alles andere aufwiegt, indem sie weit wertvoller ist als Freiheit“ (2, 213). Die ihm gegenwärtige Situation, in der nichts auf lange Sicht geplant wird, ist für Nietzsche ein Zeichen ermatteter Staatlichkeit: Es macht den ruinösen Unterschied „unseres aufgeregten Ephemerer-Daseins gegen die langatmige Ruhe metaphysischer Zeitalter“ aus, daß „das Individuum keine stärkeren Antriebe empfängt, an dauerhaften, für Jahrhunderte angelegten Institutionen zu bauen.“

In der notwendigen Wirklichkeit des Staates zeigt Nietzsche zugleich die Gefahr. Löst der Staat sich vom schaffenden Grunde, so wird er die das eigentliche Sein des Menschen durch Nivellierung vernichtende Macht. Als solchen nennt Nietzsche den Staat, wenn er verherrlicht wird, den „neuen Götzen“, den er als Feind gerade dessen sieht, was der wahre Staat ermöglichen oder hervorbringen soll: das Volk, die Kultur, den Menschen als schaffenden Einzelnen:

Der seinen Zweck verkehrende Staat wird dann erstens der „Tod der Völker“. Das „kälteste aller Ungeheuer lügt . . . : Ich, der Staat, bin das Volk“ (6, 69). Wenn das Volk nicht im Staate lebt, dann herrscht der Sinn der Masse: „Viel zu viele werden geboren: für die Überflüssigen ward der Staat erfunden!“ (6, 70).

Der seinen Sinn verfehlende Staat wird zweitens Feind der Kultur! Nietzsche widerspricht seiner eigenen Staatsverherrlichung, die er im Anschauen der griechischen staatsgeborenen Kultur vollzogen hatte, wenn er den modernen Staat als unschöpferisches Werkzeug der übermächtigen Gewalt der Masse der „Überflüssigen“ im Auge hat: „Kultur-Staat ist bloß eine moderne Idee . . . Alle großen Zeiten sind politische Niedergangszeiten: was groß ist im Sinn der Kultur, war unpolitisch, selbst antipolitisch . . . Goethe ging das Herz auf bei dem Phänomen Napoleon, — es ging ihm zu bei den Freiheitskriegen“ (8, 111). „Die Kultur verdankt das Allerhöchste den politisch geschwächten Zeiten“ (2, 342).

Der Staat wird drittens zum Verderben der Einzelnen. Er „ist eine kluge Veranstaltung zum Schutz der Individuen gegeneinander: übertreibt man seine Veredlung, so wird zuletzt das Individuum durch ihn geschwächt, ja aufgelöst — aber der ursprüngliche Zweck des Staats am gründlichsten vereitelt“ (2, 222). „Dort wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist: da beginnt das Lied des Notwendigen, die einmalige und unersetzliche Weise“ (6, 72). Daher: „So wenig als möglich Staat!“ (11, 368).

Die äußerste Relativierung des Staates vollzieht Nietzsche schließlich in dem Satze: „Die Handlung eines Menschen, der den Staat opfert, um nicht Verräter an seinem Ideal zu sein, kann die höchste Leistung sein, derentwegen die ganze Existenz dieses Staates erst für die Nachwelt in Betracht kommt“ (13, 177).

Trotz aller Fragwürdigkeit in der Besonderheit der Erscheinung läßt Nietzsche die *Höhe* des Staates als die Grenze des menschlichen Daseins unangetastet: Auf edlere Menschen hat der Staat „als eine höhere Empfindung gewirkt“; warum? nicht „Gesichtspunkte der Klugheit, sondern Impulse des Heroismus sind in der Entstehung des Staates mächtig gewesen: der Glaube, daß es etwas Höheres gibt als Souveränität des Einzelnen“. Es wirkt „die Ehrfurcht vor dem Geschlecht und den Ältesten . . . die Ehrfurcht vor den Toten . . . die Huldigung vor einem geistig Überlegenen und Siegreichen: das Entzücken, seinem Musterbilde leibhaftig zu begegnen“ (13, 195).

Wo also Nietzsche auf die Bewegung des Volkes, die Ermöglichung der Kultur und der schaffenden einzelnen Menschen im Staate und durch den Staat sieht, ist ihm der Staat willkommen; wo aber der Staat Funktion der Befestigung zugunsten von Masse und Durchschnittlichkeit wird, wo dem Staat nicht mehr am einmaligen unersetzbaren Menschen, sondern nur an den „Überflüssigen“ als den Vertretbaren liegt, da verwirft er ihn als ein Verderben des Menschen.

Diesem zwiefachen Staatsaspekt entspricht für Nietzsche zweierlei Sinn von *Recht*. In jedem Falle zwar ist Recht „der Wille, ein jeweiliges Machtverhältnis zu verewigen“ (13, 205). Aber dieses Machtverhältnis ist entweder die Herrschaft der durchschnittlichen Begehungen, die mit dem Recht nur Dasein in Sicherheit wollen. Als solches wird das Recht zu den sich ins Endlose häufenden Gesetzen. Oder das dem Recht zugrunde liegende Machtverhältnis will die Herrschaft der adligen Höhe des Menschentums. Dann wird der Sinn des Rechts zur Sicherung einer Rangordnung der Schaffenden. War im ersteren Falle der Gesetzgeber nichts als die unpersönliche Legislative, so wird er im zweiten Fall zur Person und damit mehr als Gesetz. Auch der Grund des Strafens ist in beiden Fällen wesensverschieden: im ersten Fall ist es ein Nützlichkeitsakt (Vergeltung, Abschreckung, Besserung), zum Vorteil der Gesellschaft oder des Verbrechers, im zweiten Fall würde das Strafen aus dem „Willen der bildenden Kraft“ (13, 197) entspringen und das Bild des wahren Menschen der Maß-

stab des Rechts werden: „Die Voraussetzung der Gesellschaft muß sein, daß sie den höchsten Typus ‚Mensch‘ repräsentiere und daraus ihr Recht ableitet, alles ihr Feindliche als das an sich Feindliche zu bekämpfen“ (13, 196).

Wie auch immer Nietzsche den Staat sieht, er verherrlicht nicht den „Staat an sich“, sondern sieht einmal illusionslos seine Wirklichkeiten und dann seine Bedeutung als Funktion, durch die der Staat den Menschen hinauftreiben oder nivellieren kann. Der Anspruch an ihn, dem letzten Sinn des Menschen und seinen schaffenden Möglichkeiten zu dienen, wird zum Kriterium der Abschätzung der staatlichen Wirklichkeiten.

Krieg und Frieden: Nietzsche faßt den Krieg ins Auge, wie er in seiner unaufhebbaren Wirklichkeit die Grenze — Vernichtung und zugleich Bedingung — des menschlichen Daseins ist. Zum Staat als letzter über den Gang der Dinge entscheidenden Instanz gehört der Krieg, dem er entspringt und den er wieder bewirkt. Ohne Krieg hörte auch der Staat auf. Krieg und Möglichkeit des Kriegs fachen das einschlafende Staatsgefühl an (9, 72). Schon der junge Nietzsche spricht es aus: „der Krieg ist für den Staat eine ebensolche Notwendigkeit, wie der Sklave für die Gesellschaft“ (9, 162) und der späte Nietzsche wiederholt: „Das Leben ist eine Folge des Kriegs, die Gesellschaft selbst ein Mittel zum Krieg“ (15, 179).

Aber Nietzsche ist nicht ein Feind des Friedens oder ein Verherrlicher des Kriegs. Seine Redlichkeit kann keine eindeutig endgültige Stellung einnehmen — als ob eine erkannte Grenze unseres Daseins unserem Richterspruch und unserer Gesetzgebung unterstünde.

Nietzsche versenkt sich daher in die Friedensidee. Aber Nietzsches Frieden hat einen anderen Charakter als der pazifistische Gedanke, der durch übermächtige Heere, d. h. durch Gewalt den Frieden erzwingen will, oder der durch allmähliche Abrüstung ihn bewirken möchte. Allen Utopien setzt er eine andere Utopie entgegen: „Und es kommt vielleicht ein großer Tag, an welchem ein Volk, durch Krieg und Siege . . . ausgezeichnet . . . freiwillig ausruft: wir zerbrechen das Schwert . . . Sich wehrlos machen, während man der Wehrhafteste war, aus einer Höhe der Empfindung heraus, — das ist das Mittel zum wirklichen Frieden . . . Unseren liberalen Volksvertretern fehlt es, wie bekannt, an Zeit zum Nachdenken über die Natur des Menschen: sonst würden sie wissen, daß sie umsonst arbeiten, wenn sie für eine ‚allmähliche Herabminderung der Militärlast‘ arbeiten“ (3, 345).

Diese heroische Friedensidee ist radikal verschieden von allem Pazifismus. Sie trifft die Haltung des Menschen in seinem ganzen Wesen. Sie ist andererseits fern von Kants Idee des ewigen Friedens, in der die bestimmten Bedingungen der Friedensmöglichkeit aus Grundsätzen der Vernunft entwickelt werden. Aber beide — Kant wie Nietzsche — erdenken überhaupt nicht die unmittelbaren Möglichkeiten einer Realpolitik, sondern erhellen ein Fordern der Idee. Nietzsche versagt sich bis zuletzt nicht der Friedensidee, wenn auch nur als einer Möglichkeit. Wenn sie ernst ist, kann diese Idee, so sagt er hellsehtig, in keinem Sinne sich selbst durch Gewalt wirklichen oder auch nur in irgendeiner Sphäre des Daseins mit Benutzung von Gewalt kämpfen wollen. Er sagt „eine Partei des Friedens“ voraus, welche daher ohne Sentimentalität nicht nur sich und ihren Kindern verbietet, Krieg zu führen, sondern jeglichen Weg, auf dem ein Akt möglicher Gewaltanwendung vorkommen kann, verwehrt, daher auch „verbietet, sich der Gerichte zu bedienen“. Diese Partei will schlechthin nicht kämpfen. Da sie redlich ist, nicht aus Ohnmacht, sondern aus der Höhe ihres Wesens auf Gewalt verzichtet, entbehrt sie jeglichen Ressentiments und ist daher „gegnerisch gegen alle Rach- und Nachgefühle“. Durch ihre Wesensfremdheit gegenüber der gewohnten Art des Menschseins wird sie unfehlbar „den Kampf, den Widerspruch, die Verfolgung gegen sich heraufbeschwören: eine Partei der Unterdrückten, wenigstens für eine Zeit; alsbald die große Partei“ (16, 193).

Daß Nietzsche aber in diesem Zusammenhang der „Friedenspartei“ sogleich auch die kommende „Kriegspartei“ entgegensetzt, die mit gleich unerbittlicher Konsequenz umgekehrt vorgeht — „im Frieden das Mittel zu neuen Kriegen ehrt“ (15, 487), — bedeutet wieder, daß er die Grenzsituation menschlichen Daseins nicht verschleiern und bestehende Wirklichkeit nicht unwahrhaftig ignoriert.

Die Unausweichlichkeit der Kriege ist ihm zunächst psychologisch begründet im Drange des Menschen zum Äußersten: „Die Kriege sind einstweilen die größten Phantasieaufregungen, nachdem alle christlichen Entzückungen und Schrecknisse matt geworden sind“ (11, 369). Gefährliche Entdeckungsreisen, Durchschiffungen, Erkletterungen sind uneingestandene Surrogate des Krieges. Daß dann aus solchem dunklen Gedrängtwerden des Menschen in der Tat Kriege entstehen, scheint Nietzsche unentbehrlich, wenn der Mensch nicht seine Möglichkeiten verlieren soll: „Es ist eitel Schwärmerei, von der Menschheit noch viel zu erwarten, wenn sie verlernt hat, Kriege zu führen.“ Man wird einsehen, „daß eine hochkultivierte und daher notwendig matte Menschheit, wie die der jetzigen Europäer, nicht nur der Kriege, sondern der größten und furchtbarsten Kriege — also zeitweiliger Rückfälle in die Barbarei — bedarf, um nicht an den Mitteln der Kultur ihre Kultur und ihr Dasein selber einzubüßen“ (2, 356).

Aus der ursprünglich philosophischen Gesinnung für das Leben in der Gefahr entspringen die bekannten Sätze des Zarathustra: „Und wenn ihr nicht Heilige der Erkenntnis sein könnt, so seid mir wenigstens deren Kriegsmänner... Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den Krieg heilige? Ich sage euch: der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt... So lebt euer Leben des Gehorsams und des Krieges! Was liegt am Lang-Leben! Welcher Krieger will geschont sein!“ (6, 66—68). Wer aber — wie der „Heilige der Erkenntnis“ — nicht Krieg führt, muß doch „von den Kriegen her lernen; den Tod in die Nähe der Interessen zu bringen, für die man kämpft — das macht uns ehrwürdig“ (16, 353).

Eine Verherrlichung jedoch des Krieges als solchen kann Nietzsche nicht wollen. Der Krieg verfährt wie die Natur „gleichgültig gegen den Wert des Einzelnen“ (10, 483). Zu seinen Ungunsten kann man sagen: „er macht den Sieger dumm, den Besiegten boshaft. Zugunsten des Krieges: er barbarisiert in beiden eben genannten Wirkungen und macht dadurch natürlicher; er ist für die Kultur Schlaf- oder Winterszeit, der Mensch kommt kräftiger zum Guten und Bösen aus ihm heraus“ (2, 329).

An den Grenzen stehen und sich nicht täuschen über Bedingung und Ursprung alles wirklichen Daseins, ist der eigentliche Sinn dieses Denkens. Nietzsche verfolgt die letzten Forderungen und Haltungen, ohne den Grund aufzugeben, aus dem sie sich in entgegengesetzten Möglichkeiten entwickeln. Im einzelnen für sich herausgegriffenen Gedanken verloren, stellt sich der Sinn seines Denkens wieder her in der Bewegung durch alle Möglichkeiten. Ihre Gesamtheit erst zeigt das Antlitz des Daseins, so daß sein Blick zwingt zur Größe der Anschauung, zur Tiefe des Getroffenwerdens, zum Aufschwung in dem, was Nietzsche große Politik nennt.

Die gegenwärtige politische Situation (Demokratie). — Staat, Krieg und Frieden sind historisch in ihren Gestalten unabsehbar wandlungs-

fähig. Daß alle menschlichen Verhältnisse in ständigem Werden sind, macht jede Gegenwart zum Übergang. Seine eigene Gegenwart aber erkannte Nietzsche als eine weltgeschichtlich entscheidende Zeit, die zwischen Jahrtausenden liegt; er begreift sie als ein Ende bisheriger Geschichte und als möglichen Anfang einer neuen. Wenn er dieses Zeitalter betrachtet, gleichsam seinen Bestand aufnimmt (vgl. S. 245 ff.), so sieht er als den allumgreifenden, alles bestimmenden Zustand die Demokratie. Sie allein kann den Boden liefern, aus dem die kommenden Gestalten wachsen müssen. Sie ist die nach der Französischen Revolution heraufkommende politische Wirklichkeit, wie sie zuerst Tocqueville im ganzen Umfang erkannte: „Die Demokratisierung Europas ist unaufhaltsam“ (3, 337). Wer sich gegen sie wehrt, kann es nur mit den gleichen Mitteln, die der demokratische Gedanke in die Hand gab, und treibt damit selber die Demokratisierung voran (3, 337). Die politischen Aktionen, die gegen sie auftreten, fördern ihrerseits nur die Demokratie (3, 351). Die Demokratie ist das Verhängnis, das alles Bestehende in der Wurzel bedroht.

Was Demokratie sei, bleibt dabei in hohem Maße unbestimmt. Was Nietzsche im Auge hat, ist zunächst noch keine der bestimmten politischen Verfassungsformen, nicht eine der politischen Theorien oder Doktrinen. Es ist auch nicht die Theorie vom Volkswillen, der sich durch die Demokratie Geltung verschaffe: dieser Volkswille ist selbst ungreifbar und erst durch die Form, in der er zur Herrschaft kommt, und durch die er wiederum geprägt wird, bestimmt. Will man den ihm gemäßen Ausdruck etwa im allgemeinen Stimmrecht sehen, durch das die Majorität über das Wohl und Wehe Aller die letzte Entscheidung hat, so antwortet Nietzsche: Die Grundlage dieses Rechts könne nicht wieder die Majorität, deren Herrschaft in ihm erst konstituiert wird, sondern müßte die Einstimmigkeit Aller sein, die ihren Willen kundgeben, sich der Majorität zu unterwerfen: „Deshalb genügt schon der Widerspruch einer sehr kleinen Minorität, dasselbe als untunlich wieder beiseite zu stellen: und die Nichtbeteiligung an einer Abstimmung ist eben ein solcher Widerspruch, der das ganze Stimmssystem zum Falle bringt“ (3, 339). Solche und andere Reflexionen, die Nietzsche vielfach anstellt, sind ihm aber nur etwas Vordergründliches. Was er mit dem Prozeß der Demokratie meint, ist vielmehr ein in der Tiefe sich vollziehendes Geschehen: Staat und Regieren standen erstens seit anderthalb Jahrtausenden

unter den Maßstäben der christlichen Religion, die den Gehalt und die Ziele der demokratischen Bewegung auch dann noch bestimmen, wenn sie als religiöse ausdrücklich verworfen werden; zweitens soll und muß nun mit dem Absterben des christlichen Glaubens Staat und Regieren ohne Religion stattfinden:

1. Die christliche Herkunft erklärt den Grundantrieb, den Nietzsche im Gesamtbild der Erscheinungen der europäischen Demokratie zu erkennen meint: Während der Griechen der Mensch war, der es am weitesten gebracht hatte, führte der Mißbrauch der Macht durch Rom zum erfolgreichen Aufstand der Ohnmächtigen im Christentum, in dessen Folge für Nietzsche die europäische Geschichte seitdem einen immer neuen Sieg der Schwachen, den fortgesetzten „Pöbel- und Sklavenaufstand“ bedeutet, der in der Demokratie und im Sozialismus zum letzten Sieg drängt.

2. Das begonnene Absterben des christlichen Glaubens bringt seinerseits die demokratische Bewegung in Gang, in der nun die Massen ohne Religion regieren und regiert werden wollen. Nietzsche entwirft sein Bild dieses Geschehens, das ihm in mannigfachen Wandlungen und Verwandlungen vor sich geht (2, 344—350):

Regieren wurde durch Religion ermöglicht und dauerhaft gemacht, weil sie das Gemüt in Zeiten der Not und des Mißtrauens befriedigt, ohne daß der Regierung schuld gegeben wird, und weil Religion die Einheit der Volksempfindung beschützt. Wenn die Religion abzusterben beginnt, wird daher auch die Grundlage des Staats erschüttert. Alsdann werden die demokratischen Antriebe — ihrem Gehalt nach ein säkularisiertes Christentum — herrschend. Die unter die Macht dieser Antriebe geratene Staatsregierung ist aber nicht mehr ein Mysterium, sondern gilt nur als Werkzeug des Volkswillens. Die Regierung genießt keine religiöse Sanktion mehr. Nach vielen Peripetien der Gesinnung und vergeblichen Versuchen siegt am Ende das Mißtrauen gegen alle s Regierende: „Der Tod des Staates, die Entfesselung der Privatperson (ich hüte mich zu sagen: das Individuum) ist die Konsequenz des demokratischen Staatsbegriffs.“ „Die moderne Demokratie ist die historische Form vom Verfall der Staates.“

Die Gesamtheit des demokratischen Zustands der in den Fesseln nicht mehr verstandener christlicher Ideale lebenden, aber ungläubigen Menschen hat Nietzsche allseitig in immer neuen Konstatierungen und Angriffen durchleuchtet. So handelt er von den Parteien, die als wesentliche Erscheinung zur Demokratie gehören (2, 382. 3, 148—153. 4, 175), so von den beiden Haupttypen der in diesem Zustand entstehenden gesellschaftlichen Schichten:

In der religionslos werdenden demokratischen Welt geht die Bedeutung der Stände zurück. Immer mehr treten unter den Menschenmassen zwei äußerlich be-

stimmte Gruppen hervor: die Besitzenden und Nichtbesitzenden, oder die Bürger und die Sozialisten. Nietzsche sieht in beiden wesentlich das ihnen Gemeinsame. Losgelöst von der Religion und ohne neuen Boden einer schaffenden Existenz sind sie für ihn ein trotz aller augenblicklichen Macht scheinhaftes Dasein, das keine Zukunft trägt.

So entbehren die Bürgerlichen der eigentlichen Rechtfertigung: „Nur wer Geist hat, sollte Besitz haben: sonst ist der Besitz gemeingefährlich.“ Den Besitzenden wird, da ihre Existenz ohne Gehalt ist, das Mehrbesitzenwollen zum Lebensinhalt; es ist wie ihre Unterhaltung im Kampf mit ihrer Langeweile. Sie maskieren sich mit Bildung und Kunst, erwecken damit den „Neid bei den Ärmeren und Ungebildeten ... denn vergoldete Roheit im angeblichen ‚Genusse der Kultur‘ gibt den Gedanken ein: es liegt nur am Gelde“ (3, 152). Das einzige Mittel gegen den Sozialismus wäre: „selber mäßig und genügsam leben ... und dem Staate zu Hilfe kommen, wenn er alles Überflüssige mit Steuern belegt. Ihr wollt diese Mittel nicht? Dann, ihr reichen Bürgerlichen, die ihr euch liberal nennt, gesteht es euch nur zu, eure eigene Herzensgesinnung ist es, welche ihr in den Sozialisten so furchtbar und bedrohlich findet, in euch selber aber als unvermeidlich gelten laßt ... Hättet ihr nicht euer Vermögen ... diese eure Gesinnung würde euch zu Sozialisten machen“ (3, 149 ff.).

Gegen die Sozialisten ist der Einwand, daß sie diese selbe Gesinnung, nur unter anderen Bedingungen, haben; auch sie denken nur an das bloße Dasein, nicht an den Rang des Menschen. So wollen sie „den gemeinen Naturen den Müßiggang schaffen“ (11, 367).

Die Gesinnung dieses „Sozialismus“ sucht Nietzsche auf ein Prinzip zu bringen. Dieses ist ihm, daß der Sozialismus „die tatsächliche Ungleichheit der Menschen“ übersehen will (11, 141). Daher ist er, weil dann in der Tat der Durchschnitt und die Masse entscheiden soll, „die zu Ende gedachte Tyrannei der Gerinsten und Dümmeren“ (15, 232). Diese spricht sich aus als „die Herdentier-Moral“: „gleiche Rechte für Alle“, „gleiche Ansprüche Aller“, „Eine Herde und kein Hirt“, „Schaf gleich Schaf“ (14, 68). Der Herkunft nach nennt Nietzsche das sozialistische Ideal „ein tölpelhaftes Mißverständnis des christlichen Moral-Ideals (15, 388).

Sofern der „Sozialismus“ zur Antwort auf die Arbeiterfrage werden will, wendet sich Nietzsche gegen die Frage, weil sie falsch gestellt sei. Nietzsche erklärt schroff: „Ich sehe durchaus nicht ab, was man mit dem europäischen Arbeiter machen will, nachdem man erst eine Frage aus ihm gemacht hat“ (8, 153). Nietzsche kann die Frage nur so stellen: Wie gewinnt der Mensch Einstimmung und Zufriedenheit mit seiner jeweiligen, notwendigen Aufgabe? Welchen Ursprung hat die Verantwortung für die Ordnung der Ungleichheit, wenn die religiöse Sanktion fortgefallen ist?

Der für Nietzsche entscheidende Grundzug des demokratischen Zeitalters ist, was in ihm aus dem Menschen wird. Er erblickt die Masse, den Druck dieser Masse, die „viel zu vielen“, die einförmige Nivellierung. Nietzsche, der fordert: „schafft euch den Begriff eines Volkes: den könnt ihr nie edel und hoch genug denken“ (1, 346), verachtet die Massen. Daß er oft Volk sagt, wenn er Masse meint, ist leicht zu korrigieren.

In der Masse werden die Menschen zerstört, die im Volk als Einzelne zu sich selber kommen und es zugleich durch ihr Sein miteinander hervorbringen. In der Masse kommt es zu keiner gehaltvollen Erfüllung des Volkes durch die Einzelnen. Sie werden „uniformiert ... So entsteht notwendig der Sand der Menschheit: alle sehr gleich,

sehr klein, sehr rund, sehr verträglich, sehr langweilig“ (11, 237). Das demokratische Zeitalter lehnt jede höhere Art Mensch ab (13, 30). Seine Menschen sehen den Rang nicht mehr; es leben die kleinen Leute, welche nicht mehr wie früher an die Heiligen und die großen Tugendhaften glauben, die Bürgerlichen, welche nicht mehr wie früher an die höhere Art der herrschenden Kaste glauben, die wissenschaftlichen Handwerker, welche nicht mehr an den Philosophen glauben (14, 210). Die Masse scheint für ihn „nur in dreierlei Hinsicht einen Blick zu verdienen ... als verschwimmende Kopien der großen Männer ... als Widerstand gegen die Großen ... als Werkzeuge der Großen; im übrigen hole sie der Teufel und die Statistik“ (1, 366 ff.). Weil die Masse überall ist, bei Gebildeten wie Ungebildeten, die Menschen in allen Lagern nicht mehr sie selbst zu sein wagen und weil sie vor allem nur den Wohlstand, die Behaglichkeit, die Befriedigung der Sinne wollen, zieht Nietzsches Erwartung die Konsequenz dieser demokratischen Welt: „Folglich wird sie einer geistigen Sklaverei entgegengehen, die noch nie da war“ (12, 203).

Visionen möglicher Zukunft

Nietzsches Gedanken sind aus seiner Sorge um das Menschsein mit solcher Energie auf die Zukunft gerichtet, daß man in der Darstellung seine Klärung des politisch Allgemeinen und des Gegenwärtigen nur schwer herauslösen kann aus der durchgehenden Erwägung des Bevorstehenden. In der Gegenwart sieht er ständig die drohende Gefahr und die Ansätze des Kommenden. Daher sind Nietzsches Visionen nicht nur vielfältig, sondern in entscheidenden Richtungen alternativ: er sieht den Untergang, und er sieht den Aufschwung des Menschen. Visionen der Zerstörung und Visionen neuer Schöpfungen verschlingen sich in dem Denkerwillen seiner großen Politik, die in betrachtender Prognose in der Tat eine erweckende Prognose vollziehen, ein mögliches Zukünftiges — verhindern oder herbeiführen will.

Die Demokratie — das religionslose Regieren der europäischen Welt nach der Französischen Revolution — wird nach Nietzsche beherrschender Vision zu einer Gestalt der Menschheit unter den „neuen Herren“ führen. Jedoch stehen nach Nietzsche daneben auch andere Möglichkeiten der Wege der Demokratie, die er selten und nur vorübergehend versucht, ferner Erwägungen der Zukunft in bezug auf die weltpolitischen Entwicklungen der Staatsvölker im Verhältnis zueinander, und Visionen von den möglichen Wesensveränderungen des Menschen überhaupt.

Die Wege der Demokratie. — Keineswegs ist für Nietzsche die Zukunft der Demokratie eindeutig. Er versucht gelegentlich Möglich-

keiten, unter denen drei auffallen, die in ganz verschiedene Richtungen weisen.

Eine Möglichkeit geht auf eine geordnete, in sich gegliederte Welt, gesichert durch Wissen und Besonnenheit, zusammengefaßt in einem „Völkerbund“. Wenn Nietzsche in den Menschen seiner Zeit, die „bewußt und ehrlich für die demokratische Zukunft“ arbeiten, zwar etwas Ödes und Einförmiges zu sehen meint, so denkt er doch an das Außerordentliche, was sie vielleicht hervorbringen: „es ist möglich, daß die Nachwelt ... an die demokratische Arbeit einer Reihe von Generationen etwa so denkt, wie wir an den Bau von Steindämmen und Schutzmauern — als an eine Tätigkeit, die notwendig viel Staub auf Kleider und Gesichter breitet ... Es scheint, daß die Demokratisierung Europas ein Glied in der Kette jener ungeheuren prophylaktischen Maßregeln ist ... mit denen wir uns gegen das Mittelalter abheben. Jetzt erst ist das Zeitalter der Zyklopenbauten! Endliche Sicherheit der Fundamente, damit alle Zukunft auf ihnen ohne Gefahr bauen kann!“ (3, 338). Was diese Fundamente sind, entwickelt er kaum: es sind alle die geistigen Kräfte, Werke, Erwerbungen an Wissen, Einrichtungen, die Dunkel und Chaos besiegen. Auf diesen Fundamenten scheint ihm sogar ein wirksamer Friede möglich: „Das praktische Ergebnis der ... Demokratisierung wird zunächst ein europäischer Völkerbund sein, in welchem jedes einzelne Volk, nach geographischen Zweckmäßigkeiten abgegrenzt, die Stellung eines Kantons innehat: mit den historischen Erinnerungen der bisherigen Völker wird dabei wenig noch gerechnet werden, weil der pietätvolle Sinn für dieselben ... allmählich von Grund aus entwurzelt wird.“ In dieser neuen Welt würde alles nach rationalen Prinzipien entschieden und mit wirksamer Vernunft gestaltet werden. Die zukünftigen Diplomaten werden „zugleich Kulturforscher, Landwirte, Verkehrskenner sein müssen und keine Heere, sondern Gründe und Nützlichkeiten hinter sich haben.“ Das in dieser Demokratie allmächtig werdende Volk ist dem „Sozialismus als einer Lehre von der Veränderung des Eigentumserwerbs“ ganz fern. Es wird aber die Verteilung des Eigentums regulieren, z. B. dem „Börsenfürstentum“ an den Leib gehen, und „einen Mittelstand schaffen, der den Sozialismus wie eine überstandene Krankheit vergessen darf“ (3, 352). Diese Demokratie, von der Nietzsche „als von etwas Kommemdem“ redet (die jetzige, betont er, ist keineswegs diese) „will möglichst vielen Unabhängigkeit schaffen und verbürgen“, indem sie das Dasein der drei großen Feinde der Unabhängigkeit bekämpft und abschafft, der Habenichtse, der Reichen und der Parteien (3, 353).

Eine zweite, und zwar entgegengesetzte Möglichkeit zeigt sich Nietzsche, wenn der Sozialismus den Staat erobern sollte. Denn der Sozialismus begehrt „eine Fülle der Staatsgewalt, wie sie nur je der Despotismus gehabt hat, ja, er überbietet alles Vergangene dadurch, daß er die förmliche Vernichtung des Individuums anstrebt“. Die Gefahr dieses Weges sieht Nietzsche darin, daß auf ihm keine Dauer entstehen könne. Denn da der Sozialismus „nicht einmal auf die religiöse Pietät gegen den Staat mehr rechnen darf ... so kann er sich nur auf kurze Zeiten, durch den äußersten Terrorismus, hier und da einmal auf Existenz Hoffnung machen. Deshalb bereitet er sich im stillen zu Schreckensherrschaften vor“ (2, 350—351).

Eine dritte Möglichkeit spricht Nietzsche nur dunkel aus. Wenn durch die Demokratie nicht jener erste Weg einer rationalen Ordnung und des Völkerbundes gefunden, sondern der „Tod des Staates“ eingetreten ist, so ergibt sich eine „nicht in jedem Betracht unglückselige Aussicht“: es wird nicht das Chaos eintreten, „sondern eine noch zweckmäßigere Erfindung, als der Staat es war, zum Siege über den Staat kommen.“ Freilich will Nietzsche nicht an der Verbreitung dieser Vorstellung arbeiten, wo noch niemand die Samenkörner aufzeigen kann, welche in jener Zukunft

gestreut werden sollen. „Vertrauen wir . . . , daß jetzt noch der Staat eine gute Weile bestehen bleibt und zerstörerische Versuche übereifriger und voreiliger Halbwisser abgewiesen werden!“ (2, 348, 349—350).

Weltpolitische Entwicklungen der Staatsvölker. — Die Bilder der möglichen demokratischen Zukunft betreffen zumeist die innerpolitischen Zustände. Diese jedoch sind wesentlich durch die außenpolitischen Verhältnisse der Staaten so lange bestimmt, als es eine Mehrheit von Staaten gibt. Wie diese sich aus sich selbst und zueinander entwickeln, das wird über die Artung des Menschen am Ende entscheiden. Nietzsches Zukunftsvision zeigt das Verhängnis. Er erwartet, „daß sich jetzt ein paar kriegerische Jahrhunderte auf einander folgen, die in der Geschichte nicht ihresgleichen haben, . . . daß wir ins klassische Zeitalter des Krieges getreten sind, des gelehrten und zugleich volkstümlichen Kriegs im größten Maßstabe“ (5, 313); „es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat“ (8, 117).

Der Sinn dieser Kriege wird zum erstenmal in der Geschichte dadurch bestimmt sein, daß es sich um die Erdherrschaft handelt. Daher gehört das „Zeitalter der nationalen Kriege“ zu dem „ganzen Zwischenakts-Charakter, der den Zuständen Europas jetzt eignet“ (8, 192); die großen Möglichkeiten des Kommenden zeigen sich erst dem Blick auf das Ganze: „Die Zeit für kleine Politik ist vorbei: schon das nächste Jahrhundert bringt den Kampf um die Erdherrschaft, — den Zwang zur großen Politik“ (7, 156). Das politische Denken kann nur unter diesem Ziele seinen eigentlichen Sinn haben. Es kommt darauf an, „mit guten Aussichten in den Kampf um die Regierung der Erde einzutreten“ (13, 358); und darüber hinaus: In allem Geistigen, im Denken und Schreiben, „jenen jetzt noch so fernen Zustand der Dinge vorbereiten, wo den guten Europäern ihre große Aufgabe in die Hände fällt: die Leitung und Überwachung der gesamten Erdkultur“ (3, 249).

Nietzsche fragt sich, was auf diesem Wege des Schicksals die Völker bedeuten werden; er prüft gleichsam ihre existentielle Physiognomie. Einige beurteilt er nur beiläufig: „Die Amerikaner zu schnell verbraucht, — vielleicht nur anscheinend eine zukünftige Weltmacht“ (13, 355). „Niemand glaubt mehr daran, daß England selber stark genug sei, seine alte Rolle nur noch fünfzig Jahre fortzuspielen . . . Man muß heute vorerst Soldat sein, um als Kaufmann nicht seinen Kredit zu verlieren“ (13, 358). „Im jetzigen Frankreich ist der Wille am schlimmsten erkrankt“ (7, 155). Großpolitisch scheinen Nietzsche eigentlich nur Rußland und Deutschland zu berühren:

In Rußlands Angesicht meint Nietzsche Zeichen außerordentlicher Kraft und einer einzigartigen Zukunft zu lesen: „Zeichen des nächsten Jahrhunderts: das Eintreten der Russen in die Kultur. Ein grandioses Ziel. Nähe der Barbarei. Erwachen der Künste, Großherzigkeit der Jugend und phantastischer Wahnsinn“ (11, 375).

Was wird politisch aus Deutschland werden? Im Unmut aufrüttelnd hat Nietzsche wohl gesagt: „Die Deutschen selber haben keine Zukunft“ (8, 192), aber auch: „sie sind von vorgestern und von übermorgen, — sie haben kein Heute“ (7, 204). Nietzsches Kritik am Deutschen, sich übersteigernd, stammt aus grenzenloser, oft enttäuschter Liebe. Grade wenn er im Deutschen nichts mehr zu sehen meint, was ihm Wert hat, ist ihm dies selbst noch ein Anzeichen der Zukunft: „Die Deutschen sind noch nichts, aber sie werden etwas ... wir Deutschen wollen etwas von uns, was man von uns noch nicht wollte — wir wollen etwas mehr!“ (15, 221).

In den Nietzscheschen Konstruktionen der Weltpolitik spielen zwei Möglichkeiten die Hauptrolle: Entweder politisches Auseinanderfallen Europas als Ausdruck des europäischen Verfallsschicksals überhaupt mit neuen Kombinationen der Weltregierung, oder die politische Einheit Europas und die Weltregierung durch Europa.

Das letztere ist vorwiegend in Nietzsches Gedanken: „Was mich angeht — das ist das Eine Europa“ (13, 357). Aber das äußere Schicksal Europas in der Welt wird am Ende bestimmt von seinem inneren; daher Nietzsches Forderung: „Europa vor die Konsequenz stellen, ob sein Wille zum Untergang will. Verhütung der Vermittelmäßigung. Lieber noch Untergang!“ (16, 420). Vielleicht ist Europa diese untergehende Welt; aber ebenso entschieden sieht Nietzsche Europa als die einzige große Chance des Menschen überhaupt. Er sieht einerseits den zukünftigen Europäer „als das intelligenteste Sklaventier, sehr arbeitsam, im Grunde sehr bescheiden, bis zum Exzeß neugierig, vielfach, verzärtelt, willensschwach, — ein kosmopolitisches Affekt- und Intelligenzen-Chaos“ (16, 288); die Gefahr ist „die Verdummung Europas und Verkleinerung des europäischen Menschen“ (13, 352). Er sieht andererseits den möglichen Europäer, verglichen mit den in „Folge eines Milieus“ und durch „eine fest eingeprägte Rolle“ entstandenen „Rassen“, als „Überrasche“ (13, 323). Er will den „guten Europäer“ und erhofft ihn aus den „Anzeichen, in denen sich ausspricht, daß Europa Eins werden will.“ Schon bei allen tieferen und umfänglicheren Menschen dieses Jahrhunderts meint Nietzsche die eigentliche Gesamtrichtung in der geheimnisvollen Arbeit ihrer Seele zu sehen: „versuchsweise den Europäer der Zukunft vorwegzunehmen“ (7, 229). Wie immer versucht Nietzsche auch diesen Gedanken bis zu seiner äußersten Konsequenz. Daher kann für ihn in solchem Zusammenhang „jetzt, wo alles auf größere und gemeinsame Interessen hinweist“ (16, 192), das ihm in seiner Zeit sichtbare Nationale eher eine Gefahr bedeuten: „das Nationale, wie es jetzt verstanden ist, fordert als Dogma gradezu die Beschränktheit“ (11, 137). Er erblickt Napoleons Größe darin, daß er „Europa als politische Einheit“ konzipiert hat (15, 218), und meint konstatieren zu können: Auch „die wirtschaftliche Einigung Europas kommt mit Notwendigkeit“ (16, 193). Er glaubt gar zu sehen „was im Grunde vor sich geht — das Verschwinden des Nationalen und die Erzeugung des europäischen Menschen“ (11, 134).

Doch das alles ist nicht die einzige Möglichkeit. Angesichts der Gefahr des Versinkens Europas in den „Händen des Pöbels“ imaginiert Nietzsche einmal die Rettung eines Restes: „beizeiten beiseite schaffen, was zu retten ist! Und Länder bezeichnen, in welche sich die Kultur zurückziehen kann — durch eine gewisse Unzugänglichkeit, z. B. Mexiko —“ (13, 360). Ein andermal denkt er an die Möglichkeit einer Verbindung zwischen Deutschland und Rußland. Er will, weil ihm „die Anhäufung von Willenskraft am größten und unverbrauchtesten bei den Slaven zu sein scheint ... sich

mit Rußland verbünden: ein deutsch-slavisches Erdregiment gehört nicht zu dem Unwahrscheinlichsten“ (13, 356). „Ich sehe mehr Hang zur Größe in den Gefühlen der russischen Nihilisten, als in denen der englischen Utilitarier . . . wir brauchen ein unbedingtstes Zusammengehen mit Rußland . . . Keine amerikanische Zukunft!“ (13, 353). Dieser Gedanke eines Zusammengehens vernichtet sich wieder angesichts der Bedrohung durch eine übermächtige russische Zukunft. Vor dieser Drohung mag ihm wohl einen Augenblick alles andere verschwinden: „Rußland muß Herr Europas und Asiens werden, — es muß kolonisieren und China und Indien gewinnen. Europa als das Griechenland unter der Herrschaft Roms“ (13, 359); das ist als eine Möglichkeit auf lange Sicht gedacht; es ist ein Vorteil Rußlands wie der Kirche: „sie können warten“ (13, 361).

Ganz anders denkt Nietzsche, wenn sein europäisches Bewußtsein wieder stark ist. Dann sieht er in Rußland — mit seiner ungeheuren Aufspeicherung an Kraft des Wollens — nicht nur die größte Gefahr, sondern auch die Möglichkeit der Erweckung Europas durch Gegenwehr. Er wünscht dann sogar „eine solche Zunahme der Bedrohlichkeit Rußlands, daß Europa sich entschließen müßte, gleichermaßen bedrohlich zu werden, nämlich einen Willen zu bekommen . . . einen langen furchtbaren eigenen Willen, der sich über Jahrtausende hin Ziele setzen könnte“ (7, 155).

Während in allen diesen Vorstellungen die Tendenz zu immer größeren Einheitsbildungen — Europa, Erdregierung — maßgebend ist, kann Nietzsche wiederum das gerade Gegenteil vorschweben, wenn er daran denkt, wie weit die staatlichen Einheitsbildungen durch den Kampf der Mächte nur von außen erzwungen werden: „Die Zersplitterung in atomistische Staatengebilde ist die fernste noch scheinbare Perspektive der europäischen Politik“, dann nämlich, wenn die Kleinstaaten durch die Großstaaten, diese durch den Monstrestaat verschlungen sind und schließlich „der Monstrestaat auseinanderplatzt, weil ihm endlich der Gurt fehlt, der seinen Leib umspannte: die Feindseligkeit der Nachbarn“ (11, 139).

In allen diesen Zukunftsvisionen ergibt sich doch immer wieder als Letztes ein Punkt, an dem sie zerbrechen. Keine zeigt auf einen zukünftigen Weltbestand. Nietzsche denkt vielmehr alle Bedrohungen durch, die die Bestandlosigkeit seiner gegenwärtigen Welt aufdecken. Er zerstört die Scheinsicherheit, als sei die Welt durch Zielsetzungen im Ganzen in Ordnung. Die Ungewißheit, wohin alles treibt, wird sich hell, nicht die Gewißheit einer eindeutigen Führung. Es sind Zukunftsvisionen einer bodenlosen Welt. Auf keine dieser Zukunftsmöglichkeiten würde Nietzsche sich festlegen lassen.

Über alle innerpolitischen Zustände und außenpolitischen Kombinationen hinaus wirft Nietzsche schließlich den Blick auf das, was aus dem Menschen überhaupt werden könne.

Geistige Wesensveränderungen des Menschen. — Es sind eine Reihe gelegentlicher Zukunftsvisionen, die bei Nietzsche dieses Wesen des Menschen selbst treffen:

So bringt die Technik bisher noch unbekannte Möglichkeiten des Lebens hervor, unter denen der Mensch in ein anderes Bewußtsein des Seins und seiner selbst eintreten kann: „Die Menschheit wird sich im neuen Jahrhundert vielleicht schon viel

mehr Kraft durch Beherrschung der Natur erworben haben, als sie verbrauchen kann . . . Allein die Luftschiffahrt wirft alle unsere Kulturbegriffe über den Haufen . . . Ein Zeitalter der Architektur kommt, wo man wieder für Ewigkeiten, wie die Römer, baut“ (II, 376). „In der Zukunft wird es geben: erstens zahllose Anstalten, in welche man sich zeitweilig begibt, um seine Seele in Kur zu nehmen; zweitens zahllose Mittel gegen die Langeweile; zu jeder Zeit wird man Vorleser hören können und dergleichen; drittens Feste, in welchen viele einzelne Erfindungen zum Gesamtzweck des Festes vereinigt sind“ (II, 377).

Bei solchen auf Entwicklung der Technik beruhenden Veränderungen, zumal in Verbindung mit den immer erweiterten und gesteigerten Wissensmöglichkeiten, ist die Gefahr: die Kultur geht an ihren Mitteln zugrunde (2, 370; 7, 323 ff.). „Das Leben wird immer schwerer empfunden, und man kann wohl fragen, ob die Erfindungsgabe der Menschen auch für die höchsten Grade der Erschwerung ausreicht“ (II, 139). Insbesondere kann das Wissen unerträglich werden: „Wenn die Wissenschaft immer weniger Freude durch sich macht und immer mehr Freude der tröstlichen Metaphysik, Religion und Kunst nimmt“, so droht das Leben an sich selbst zu verzweifeln; es bedarf dann zweier entgegengesetzter Kräfte: „mit Illusionen, Einseitigkeiten, Leidenschaften muß geheizt werden, mit Hilfe der erkennenden Wissenschaft muß den böartigen und gefährlichen Folgen einer Überheizung vorgebeugt werden“. Wird dieser zweifachen Forderung nicht genügt, so ist vorherzusagen: „das Interesse am Wahren hört auf . . . die Illusion, der Irrtum, die Phantastik erkämpfen sich Schritt um Schritt . . . ihren ehemals behaupteten Boden: der Ruin der Wissenschaften, das Zurücksinken in die Barbarei ist die nächste Folge; von neuem muß die Menschheit wieder anfangen, . . . Aber wer bürgt dafür, daß sie immer wieder die Kraft dazu findet?“ (2, 235—236).

Wenn Nietzsche weiter alles in der gefährlichsten Umgestaltung sieht, wenn er an die irgendwann vielleicht kommende soziale Revolution denkt, so trägt ihn keineswegs der Glaube, daß in ihr sich die Gehalte seines den hohen Menschen herbeisehnenden Enthusiasmus verwirklichen werden; der Erfolg dieser Revolution „wird geringer sein als man denkt: die Menschheit kann sehr viel weniger als sie will, wie es sich bei der Französischen Revolution zeigte. Wenn der große Effekt und die Trunkenheit des Gewitters vorbei ist, ergibt sich, daß man, um mehr zu können, mehr Kräfte, mehr Übung haben müßte“ (II, 369). Was sich nach dem Tode Gottes, nach dem Ruin aller überkommenen Gehalte in den Enttäuschungen an den Neuerungsversuchen und in den unausdenkbaren Katastrophen für die innere Haltung des Menschen ergeben wird, kann vage vermutet werden: Es könnten im nächsten Jahrhundert „die religiösen Kräfte immer noch stark genug sein zu einer atheistischen Religion à la Buddha . . . und die Wissenschaft hätte nichts gegen ein neues Ideal. Aber allgemeine Menschenliebe wird es nicht sein! Ein neuer Mensch muß sich zeigen. — Ich selber bin ferne davon und wünsche es gar nicht! Es ist aber wahrscheinlich“ (II, 376).

Blickt Nietzsche in die allerfernste Zukunft, so ist ihm — im Aufgreifen des deszendenz-theoretischen Gedankens von der Herkunft des Menschen — die äußerste Möglichkeit, daß der Mensch, der aus dem Affen geworden ist „wieder zum Affen werden wird, während niemand da ist, der an diesem verwunderlichen Komödienausgang irgend ein Interesse nehme“ (2, 232).

Nietzsches Sorge vor den vernichtenden Möglichkeiten und seine Hoffnung auf den hohen Menschen sind im Zarathustra in der großartigen Symbolik der zwei entgegengesetzten Gestalten des verächtlichen „letzten Menschen“ und des alle Hoffnung tragenden „Übermenschen“ ausgesprochen (6, 12—21).

Die neuen Herren. — Anders als die Visionen der Zukunft einer bestandlosen Welt ist Nietzsches Erdenken der Möglichkeit neuer Führung. Sieht er dort die Welt gleichsam hingeleiten, so fragt er hier nach der neuen Zusammenfassung und Umgestaltung der führungslos treibenden Welt. Diese Welt selbst in ihrem durch Demokratie hervorgebrachten Zustand hat jetzt für Nietzsche den Sinn, Mittel zu einer neuen Herrschaft zu werden. Wenn Nietzsche mit allen seinen Wertschätzungen der Demokratie, wie sie als Wirklichkeit ihm entgegentrat, widerstrebt, so übernahm er sie doch als das abendländische Schicksal und als Ausgangspunkt der hoffnungsreichsten Möglichkeiten. Von Zarathustra sagt er, daß sein „Haß auf das demokratische Nivellierungssystem nur im Vordergrund“ sei, er sei vielmehr „froh, daß dies soweit ist. Nun kann er seine Aufgabe lösen“ (12, 417). Das heißt: Die Demokratie schafft nach Nietzsche die Voraussetzungen einer zukünftigen, noch nie dagewesenen, die Erde als Ganzes ergreifenden Herrschaft. Die „Demokratisierung Europas“ findet ihre Rechtfertigung durch das, was aus ihr heraus möglich wird dadurch, daß sie „zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen“ ist (7, 208). Denn durch die Aushöhlung des religiösen Glaubens, in deren Folge durch die Zersetzung aller bis dahin gültigen Werte, durch das gesinnungslose Leben fast aller Menschen aller Schichten, durch die Verwandlung des Menschen in den „Sand“, wird zuletzt „die Unsicherheit so groß, daß die Menschen jeder Willenskraft, die befiehlt, in den Staub fallen“ (16, 194). Dieselben Bedingungen, unter denen im Durchschnitt eine Vermittelmäßigung des Menschen sich herausbildet, das „arbeitsame Herdentier Mensch“, geben auch „Ausnahme-Menschen der gefährlichsten und anziehendsten Qualität“ den Ursprung. Es wird der starke Mensch stärker und reicher geraten müssen, als er vielleicht jemals bisher geraten war (7, 207).

In der Frage nach dem Wesen dieser neuen Herren faßt sich Nietzsches politisches Zukunftsdenken zusammen. In der Erwartung der kommenden, die Demokratie benutzenden, aber als solche aufhebenden Herren ist der Grundgedanke, daß ihr Wesen von der Situation erzwungen wird:

Erstens kann der Gang der Dinge nicht mehr sich selbst überlassen bleiben. Aber ihn in die Hand nehmen kann nur ein wahrhaft überlegenes, das Ganze der menschlichen Möglich-

keiten denkend umgreifendes Menschentum. Es ist „eine neue Art von Philosophen und Befehlshaber nötig“.

Zweitens müssen in dem gottlosen Zeitalter diese Herren solche Menschen sein, die es aushalten können, ohne Gott zu glauben und zu befragen, doch ihre Entschlüsse mit der gleichen Tiefe der Verantwortung zu fassen, die früher der Gottesglauben bewirkte. Insbesondere ist ihr Verhältnis zum Volke ein ganz neues. Statt der Herrschaft des Volkes, die in den demokratischen, am Ende nur nivellierenden und verderbenden Sicherungen als Herrschaft der Masseneigenschaften stattfand, soll diese Herrschaft vielmehr erwachsen aus dem Ineinerschlagen der Substanz der Gehorchenden mit dem Willen der Herren. Dies geschieht aber nicht mehr durch aktive Einsicht der Gehorchenden, sondern dadurch, daß die Schwäche der gottlos gewordenen Masse nach der Stärke ruft: Die Herren der Erde „sollen nun Gott ersetzen und das tiefe unbedingte Vertrauen der Beherrschten sich schaffen“ (12, 418). Nietzsches Erwartung ist „eine verwegene herrschende Rasse, auf der Breite einer äußerst intelligenten Herdenmasse“ (16, 336).

Das Schicksal der Menschheit liegt daher in den kommenden Herren. Nietzsche erdenkt ihre Möglichkeiten und ihre Gefahren. Was sie sein können, liegt — psychologisch betrachtet — an der Art der Masse, die sie beherrschen müssen. Denn die Herren sind nicht aus einer abstrakten Wahrheit oder einer übermenschlichen Größe heraus nur befehlende Diktatoren; sondern sie müssen Männer sein, die das unbedingte Vertrauen der Masse in einer gottlosen Welt erst erobern, indem sie Volksmänner sind. Diese Herren müssen mit den Menschen, die sie beherrschen, in der Wechselwirkung des Wesens stehen. Welches Volk die Möglichkeit des Massewerdens überwindet, ist entscheidend (vgl. S. 420 ff. Nietzsche über Volk).

Was die Masse ist, ist einerseits durch das Wesen der Herren bestimmt. In der eigenen Zeit beobachtet Nietzsche dieses Verhältnis: „Man klagt über die Zuchtlosigkeit der Masse; . . . die Masse zeigt sich in dem Maße zuchtlos, als die Gebildeten zuchtlos sich zeigen; man geht ihr als Führer voran, man mag leben, wie man will; man hebt oder verdirbt sie, je nachdem man sich selber hebt oder verdirbt“ (11, 142).

Die Herren sind aber andererseits abhängig von der Art der Masse: „Eine organisierende Gewalt ersten Ranges, z. B. Napoleon, muß im Verhältnis zu der Art sein, welche organisiert werden soll“ (14, 64 ff.). Daher: „Wer bisher mit dem Menschen im großen Stile zu tun hatte, taxierte ihn nach den Grundeigen-

schaften . . . So tat es Napoleon. Er machte sich nichts aus den christlichen Tugenden, nahm sie als gar nicht vorhanden“ (13, 329). „Napoleon selber aber war durch die Mittel, die er anwenden mußte, korrumpiert worden und hatte die Noblesse des Charakters verloren. Unter einer anderen Art Menschen sich durchsetzend hätte er andere Mittel anwenden können; und so wäre es nicht notwendig, daß ein Cäsar schlecht werden mußte“ (16, 376 ff.).

Angesichts der Notwendigkeit, die Menschenmassen so zu regieren, daß der höhere Mensch erwachsen kann, und angesichts der ungeheuren Gefahren für das Menschsein schlechthin in der demokratischen Welt spricht Nietzsche seine Sehnsucht und seine Sorge aus: „Das Bild solcher Führer, das vor unseren Augen schwebt . . . die Notwendigkeit solcher Führer, die erschreckliche Gefahr, daß sie ausbleiben oder mißraten oder entarten könnten — das sind unsere eigentlichen Sorgen und Verdüsterungen“ (7, 138).

Das Bild dieser wirklichen neuen Herren umkreist Nietzsche, ohne sie schon als plastische Gestalt hinstellen zu können. „Die Herren der Erde“ werden „eine neue Geistes- und Leibesaristokratie sein, die sich züchtet, immer neue Elemente in sich hineinnimmt . . .“ (14, 226). Er sieht „ihre neue Heiligkeit, ihre Verzichtleistung auf Glück und Behagen. Sie geben den Niedrigsten die Anwartschaft auf Glück, nicht sich“ (12, 418). Sie werden sich auf der härtesten Selbstgesetzgebung aufbauen „in der dem Willen philosophischer Gewaltmenschen und Künstlertyrannen Dauer über Jahrtausende gegeben wird: — eine höhere Art Menschen, die sich des demokratischen Europas bedienen als ihres Werkzeugs, um die Schicksale der Erde in die Hand zu bekommen, um am ‚Menschen‘ selbst als Künstler zu gestalten“ (16, 341). Diese werden die Gesinnung haben, von der „im Theages Platos“ geschrieben ist: „Jeder von uns möchte Herr womöglich aller Menschen sein, am liebsten Gott“ (16, 340).

Die neuen Herren werden, nicht nur um das Herrschaftsverhältnis zu befestigen, sondern um im Einzelnen den möglichen menschlichen Rang emporzutreiben, die Verwandlung des Menschen, die im demokratischen Zeitalter bisher in der Richtung der Nivellierung stattfand, nunmehr bewußt in die Hand nehmen. Eine Züchtung auf lange Sicht hat vorzubereiten, was allein die „Dauerhaftigkeit der Zustände“ (3, 349) ermöglicht: die Zufriedenheit der Menschen im Ganzen und zwar so, daß in der notwendigen „Sklaverei“ der Mensch zur möglichen Steigerung kommt. Dafür ist Voraussetzung, nicht jede Menschenartung an einem einzigen, vermeintlich allgemeinemensch-

lichen Maß zu messen. Die Gesinnung jeder Daseinsweise, die im Ganzen notwendig ist, muß der Selbstbejahung fähig sein, und die Herrschenden müssen ihr darin helfen. Weil „für den Mittelmäßigen mittelmäßig sein ein Glück ist, ... ist es eines tieferen Geistes unwürdig, in der Mittelmäßigkeit an sich schon einen Einwand zu sehen.“ „Die Meisterschaft in Einem, die Spezialität als ein natürlicher Instinkt“ sind als Gesinnung der eigentümlichen Lebensbejahung zu fördern. Zu verwerfen aber sind alle die, welche „den Instinkt, die Lust, das Genügsamkeitsgefühl des Arbeiters mit seinem kleinen Sein untergraben“ (8, 303—304).

Das Grundproblem in dieser Menschenverwandlung ist das Verhältnis von Arbeiter und Arbeitgeber und die Artung beider. Die demokratische Welt hat nach Nietzsche hier alles versäumt: Nicht die Gelegenheit zum Gewinn ist auszubenten, sondern das „Wohl des Arbeiters, seine leibliche und seelische Zufriedenheit“ ins Auge zu fassen. Der Fehler war, nur die Arbeit zu nutzen, nicht an den Arbeiter als ganzen Menschen zu denken. Die bisherige „Ausbeutung des Arbeiters war eine Dummheit, ein Raub-Bau auf Kosten der Zukunft, eine Gefährdung der Gesellschaft“ (3, 349). Nietzsche sieht eine neue Weise des Arbeitsverhältnisses voraus, dessen Vorbild das militärische Verhältnis ist: „Soldaten und Führer haben immer noch ein viel höheres Verhalten zueinander als Arbeiter und Arbeitgeber ... Es ist seltsam, daß die Unterwerfung unter mächtige Personen, unter Tyrannen und Heerführer, bei weitem nicht so peinlich empfunden wird als die Unterwerfung unter unbekannte und uninteressante Personen, wie es alle Größen der Industrie sind ... Den Fabrikanten fehlten bisher alle jene Formen der höheren Rasse ... hätten sie die Vornehmheit des Geburtsadels, so gäbe es vielleicht keinen Sozialismus der Massen. Denn diese sind im Grunde bereit zur Sklaverei jeder Art, vorausgesetzt, daß der Höhere sich beständig als höher, als zum Befehlen geboren legitimiert — durch die vornehme Form!“ (5, 77). Während Nietzsche in der gegenwärtigen Sklaverei eine Barbarei sieht, da die wahrhaften Herren nicht da sind, für welche gearbeitet wird (16, 196), sieht er in der „Zukunft des Arbeiters“ unter echten Herren zwar nicht weniger eine „Sklaverei“, aber eine im Wesen andere: Dann sollen „Arbeiter wie Soldaten empfinden lernen. Ein Honorar, ein Gehalt, aber keine Bezahlung! Kein Verhältnis zwischen Abzahlung und Leistung! Sondern das Individuum, je nach seiner Art, so stellen, daß es das Höchste leisten kann, was in seinem Bereich liegt“. Dann sollen Wohlstand und alltäglicher Lebensgenuß Sache der Dienenden sein; daher ist eine Vertauschung der Rollen, wie sie jetzt Bürger und Arbeiter spielen, notwendig: „Die Arbeiter sollen einmal leben, wie jetzt die Bürger; — aber über ihnen, sich durch Bedürfnislosigkeit auszeichnend, die höhere Kaste: also ärmer und einfacher, doch im Besitz der Macht“ (16, 197). Nur der wahrhafte menschliche Rang, die Herrennatur der Gebietenden nimmt der notwendigen Sklaverei den Stachel, macht die Dienenden zufrieden, indem sie ihnen gibt, was ihnen zukommt, und ihnen ermöglicht, die, die ihnen befehlen, in ihrem Wesen zu verehren.

Die Aufgabe der großen Politik

Nietzsche hat im negativen Philosophieren mit dem gebrochen, woran, wird es anerkannt, alle teilhaben: heiße es Gott, Moral, Vernunft. Er leugnet das durchgehend Gemeinsame der einen Staat und eine Gesellschaft bildenden Menschen. Die Menschen sind ihm schlechthin ungleich. „Menschenrechte gibt es nicht“ (II, 143). Er leugnet ein Recht an sich. Alles, was ihm mit dem Anspruch auf absolute Gültigkeit entgegenkommt, ist ihm nur ein Beispiel der Totalität der Lüge, als die er die allgemein-gültige „Wahrheit“ sieht. Die Menschen vermögen sich nicht in einer gültigen Wahrheit zu treffen, sondern leben dadurch, daß sie sich „ein Gesetz der Übereinstimmung“ in den vom Dasein erforderten Dingen auferlegen (5, 105).

Da nun in der Wirklichkeit keine andere Instanz über Rang und Wert der Menschen und über das, was als wahr gelten soll, entscheidet als nur die Menschen selbst, so entscheidet der Menschentypus, der die faktische Macht hat. Es bleibt für Nietzsche die letzte Anweisung in der Welt: um diese Macht zu kämpfen. Politisch in engerem Sinne würde das bedeuten, um die Staatsmacht zu kämpfen. Politisch im Sinne der großen Politik bedeutet es, durch die schaffenden Gedanken kämpfen, die unsichtbar die Menschen prägen und verwandeln. Die Wahrheit ist wirklich nur im Kampf um die Macht, in der sie Ursprung und Grenze hat.

Nietzsches große Politik stellt sich die Aufgabe, den neuen Herren — die, wie er sie ersehnt, in der nun gottlos gewordenen Welt den hohen Menschen darstellen und hervorbringen werden — philosophisch ihren Sinn zu geben, sie zu sich selbst zu bringen: „Ich schreibe für eine Gattung Menschen, welche noch nicht vorhanden ist: für die Herren der Erde“ (16, 340).

Die Gesetzgeber. — In der geschichtlichen Wende ist die „Umwertung aller Werte“ die Voraussetzung des aufbauenden Tuns. Jetzt ist der Augenblick gekommen, wo „die große Wertfrage zum erstenmal gestellt wird... wo eine noch nie gehante Höhe und Freiheit der geistigen Leidenschaft Besitz ergreift von dem höchsten Problem der Menschheit und für deren Schicksal die Entscheidung heraufbeschwört...“ (an Overbeck 18. 10. 88). Aber diese Umwertung kann nicht als augenblickliches und vereinzelt Abschätzen, nicht aus Affekten der Zu- und Abneigung, sondern wahrhaft nur aus dem tiefsten Ursprung geschehen. Daher bedarf die Re-

vision aller Wertschätzungen „noch bevor die sämtlichen Dinge auf die Waage gelegt werden, der Waage selber — ich meine jene höchste Billigkeit der höchsten Intelligenz, welche im Fanatismus ihren Todfeind hat“ (11, 371). Was auswechselbar an bloßen Abschätzungen vollzogen würde, wäre nichtige Oberfläche. Schaffende Wertschätzung muß den Ursprung selbst als die Notwendigkeit des werdenden Seins zum Sprechen kommen lassen. Nicht im Dienst einer einzelnen für sich abgeschlossenen Wertung soll die Umwertung stehen; der Umwerter muß Waage sein können auf eine Weise, daß er die Möglichkeiten im Ganzen sieht, die Weite des werdenden Seins selbst in sich trägt. Scheint Nietzsche hier seine Forderung an den Ursprung des Menschen über alles Menschenmögliche hinaus zu steigern, so daß vor diesem Anspruch jeder unbedingte Einsatz des Menschen in seiner Geschichtlichkeit zum Fanatismus herabsinken würde, so ist doch diese schaffende Umwertung das, was Nietzsche Gesetzgebung nennt: Sie ist nicht die Formulierung juristischer oder moralischer Sätze, welche ihrerseits vielmehr erst die Folge der Gesamtwertungen sind, die in dem umgreifenden gesetzgebenden Philosophieren geschaffen sein müssen.

Gesetze in ihrer nackten Formuliertheit töten schließlich; sie sind nach Nietzsche lebendig und wahr nur im Hervorbringen durch die schaffenden Gesetzgeber. Erst „wo Leben erstarrt, türmt sich das Gesetz“ (8, 394), und entsteht die Situation, für die das Wort des alten Chinesen gilt: „wenn Reiche zugrunde gehen sollen, so hätten sie viele Gesetze“ (16, 191). „Ach“, ruft Nietzsche aus, „wo ist das ehrfurchtgebietende Gesicht des Gesetzgebers hin, welcher mehr bedeuten muß als das Gesetz, nämlich den Wunsch, es aus Liebe und Ehrfurcht heilig zu halten?“ (12, 200). Die sich an Gesetze klammern, „suchen im Grunde einen großen Menschen, vor dem sich die Gesetze selber auswischen“ (12, 274).

Das Charakteristische von Nietzsches „großer Politik“ ist, daß sie, wo sie vom Gesetzgeber handelt, gar nicht vom tätigen Politiker spricht, sondern vom Philosophen — so wenig sie von der bestimmten Politik irgendeiner konkreten Situation spricht, sondern von der weltgeschichtlichen Gesamtsituation des Zeitalters. Wenn Nietzsche an den die Geschichte künftig bewegenden Menschen „die Identität im Wesen des Eroberers, Gesetzgebers und Künstlers“ (14, 134) voraussetzt, so sind ihm doch die eigentlichen Bewegter und die Gesetzgeber

der Zukunft die Philosophen: „sie bestimmen erst das Wohin und Wozu“ (16, 348).

Nietzsche hat mit vielleicht noch nicht dagewesenem Anspruch den Sinn des philosophischen Denkens kundgegeben. Sein Bewußtsein von der unabsehbar schaffenden Wirkung des echten Philosophierens, seines Philosophierens, ist außerordentlich. Die Philosophen „greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft“ (7, 162). Sie wollen „den Willen von Jahrtausenden auf neue Bahnen zwingen“, „große Wagnisse und Gesamtversuche von Zucht und Züchtung vorbereiten“ (7, 137—138). Durchdrungen von der Macht seines Denkens behauptet Nietzsche seine Überlegenheit: „Wir, die Denkend-Empfindenden, sind es, die wirklich und immerfort etwas machen, das noch nicht da ist: die ganze ewig wachsende Welt von Schätzungen, Farben, Gewichten, Perspektiven, Stufenleitern, Bejahungen und Verneinungen. Diese von uns erfundene Dichtung wird fortwährend von den sogenannten praktischen Menschen (unseren Schauspielern) eingelernt, eingeübt, in Fleisch und Wirklichkeit, ja Alltäglichkeit übersetzt“ (5, 231). Haben die faktisch Handelnden den Vorzug der Wirklichkeit, so erwidert Nietzsche einen etwa gegen die Ohnmacht seiner träumenden Unwirklichkeit sich richtenden Hohn: „Ihr wähnt frei zu sein... von uns, den Schätzenden, seid ihr aufgezogen worden, ihr Uhrwerke!“ (12, 249). Die Stellung des schaffenden Denkens zum schaffenden Handeln — ihre Trennung und ihre Identität — wechselt in Nietzsches Formulierungen. Die Politiker seiner großen Politik sind einmal die „Herren der Erde“, heißen ein andermal aber die Herren dieser Herren: „Jenseits der Herrschenden, losgelöst von allen Banden, leben die höchsten Menschen: und in den Herrschenden haben sie ihre Werkzeuge“ (16, 359). Ihre Wirkung ist nicht die unmittelbare, nicht die sichtbare Tat; aber sie ist auf die Dauer die eigentlich durchgreifende: „Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt“ (6, 217). „Nicht um die Erfinder von neuem Lärme: um die Erfinder von neuen Werten dreht sich die Welt; unhörbar dreht sie sich“ (6, 193; 6, 73).

Nietzsche lebt in dem Bewußtsein, ein solches Philosophieren an der Wende der Geschichte zu vollziehen: „Ja, wer fühlt mir nach, was es heißt, mit jeder Faser seines Wesens fühlen, daß die Gewichte aller Dinge neu bestimmt werden müssen!“ (an Overbeck 21. 5. 84). Er er-

wartet seine Wirkung von der kommenden Generation, „in welcher die großen Probleme, an denen ich leide, so gewiß ich auch durch sie um ihretwillen noch lebe, leibhaftig werden müssen und in Tat und Wille übergehen müssen“ (an Overbeck 30.6.87). Er will den Sinn seines Lebens: „Meine Aufgabe: die Menschheit zu Entschlüssen zu drängen, die über alle Zukunft entscheiden!“ (14, 104).

Aber Nietzsche beschleicht angesichts dessen, was Philosophie und was ein Philosophieren wie das seinige, das es noch nie gab, bewirken wird, zugleich ein Grauen: „Die Geschichte der Philosophie ist bis jetzt erst kurz: es ist ein Anfang; sie hat noch keine Kriege geführt... Leben wir Einzelne unser Vorläufer-Dasein, überlassen wir den Kommenden, Kriege um unsere Meinungen zu führen — wir leben in der Mitte der menschlichen Zeit: größtes Glück!“ (12, 208 ff.).

Der Weg der großen Politik. — Fragen wir Nietzsche, was politisch zu tun sei, so ist seine erste Antwort, daß die Voraussetzungen für seine große Politik da sein müssen, bevor zu handeln möglich ist. Der schaffende Ursprung der großen Politik — Umwerten und Gesetzgeben — kann als Ursprung unmöglich selbst ein Ziel sein. Aus ihm kann die Politik hervorgehen, nicht ihn erzeugen. Der Ursprung wird nicht wirklich wie etwas, das ich als nützlich und erwünscht einsehen und dann zweckhaft zum Ziel meines Wollens machen kann. Vielmehr müssen zwei Voraussetzungen gegeben sein, damit Umwertung und Gesetzgebung wirklich werden. Erstens ist das schaffende Gesetzgeben nicht nur Sache eines guten Verstandes oder eines energischen Willens, sondern entspringt allein der Umfänglichkeit und dem substantiellen Wesen des schaffenden Menschen. Aber — meint Nietzsche — „solchen Menschen des großen Schaffens... wird man heute und wahrscheinlich für lange noch umsonst nachgehen“ (16, 337). Zweitens bedarf das Wirklichwerden der aus der schöpferischen Umwertung hervorgehenden neuen Wertschätzungen der in der Welt entgegenkommenden Bereitschaft; die Menschen müssen schon unbewußt auf das hindrängen, was der schaffende Umwerter ihnen bringt: „Werte umwerten — was wäre das? Es müssen die spontanen Bewegungen alle da sein... Jede Lehre ist überflüssig, für die nicht alles schon bereit liegt an aufgehäuften Kräften, an Explosivstoffen“ (16, 363).

Daß Nietzsche diese entscheidenden Voraussetzungen seiner großen Politik noch nicht gegeben findet, steht in für Nietzsche erschrecken-

dem Kontrast dazu, daß gerade in diesem Zeitalter von ihm der weltgeschichtliche Augenblick erkannt wird, in dem die fernsten Möglichkeiten und größten Aufgaben sichtbar werden: „In Hinsicht auf die Zukunft erschließt sich uns zum ersten Male in der Geschichte der ungeheure Weitblick menschlich ökumenischer, die ganze bewohnte Erde umspannender Ziele“ (3, 99).

Wie Nietzsche den Weg sieht, ist charakterisiert durch ein Denken des Äußersten und des unbestimmten Ganzen. Da sein Denken aus dem Ursprung der fernsten Möglichkeiten und Horizonte kaum hingelangt bis zum konkreten Handeln in einer gegenwärtigen Welt, gibt es sich kund in ständiger Polemik, durch die es unerbittlich realistisch ist, ohne die empirische Realität geradezu zu gestalten. Seine große Politik scheint nicht selten in bezug auf Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart alles versinken zu lassen in diese auflösende Ferne:

Die Vergangenheit ist nichts mehr: „Die Menschheit hat noch viel mehr vor sich, — wie könnte sich aus der Vergangenheit das Ideal überhaupt nehmen lassen“ (13, 362). Die Zukunft ist so weit genommen, daß sie den jeweils lebenden Menschen kaum noch trifft, wenn es heißt: „Es ist nicht zu verwundern, daß ein paar Jahrtausende nötig sind, um die Anknüpfung wiederzufinden, — es liegt wenig an ein paar Jahrtausenden!“ (16, 384). — Die Gegenwart ist so umfassend als die der gesamten Menschheit ergriffen, daß die konkrete Geschichtlichkeit des Einzelnen und seines Volkes in der Forderung zu verschwinden droht: „Möglichst viel internationale Mächte, — um die Weltperspektive einzuüben“ (13, 362).

Nietzsche fordert zwar: „Ahnungen der Zukunft! Die Zukunft feiern, nicht die Vergangenheit! In der Hoffnung leben! Selige Augenblicke!“; wenn er aber jene Forderungen beschließt: „Und dann wieder den Vorhang zuhängen und die Gedanken zu festen, nächsten Zielen wenden!“ (12, 400), so ist das Ergreifen dieser nächsten Ziele von seiner großen Politik aus nicht vollzogen und nicht ihre Aufgabe.

Das Äußerste und Fernste zu bedenken, ist in der Tat das Wesentliche dieser großen Politik. Da für Nietzsche keine Vorsehung mehr die Geschicke lenkt, Gott tot ist, der Mensch sich keiner Macht als einem Andern mehr anvertrauen kann, muß er selbst sein ganzes Schicksal in die Hand nehmen. Diese Aufgabe als solche fühlbar zu machen ist der notwendige Sinn dieses Denkens, das transzendenzlos sein will: es naht sich „die große Aufgabe und Frage: wie soll die Erde als Ganzes verwaltet werden? Und wozu soll ‚der Mensch‘ als Ganzes — und nicht mehr ein Volk, eine Rasse — gezogen und gezüchtet werden?“ (16, 337). „Die Erdregierung des Menschen im

großen hat der Mensch selber in die Hand zu nehmen, seine „Allwissenheit“ muß über dem weiteren Schicksal der Kultur mit scharfem Auge wachen“ (2, 231). Was also ist zu tun? „Lange Entschlüsse über Methoden fassen, auf Jahrhunderte hin! — denn die Leitung der menschlichen Zukunft muß einmal in unsere Hand kommen!“ (14, 413).

Aber diese ebenso großartige wie schließlich leer bleibende Aussicht bedeutet für Nietzsche wiederum nicht, daß jetzt schon irgendetwas dieser Art getan, irgendein Entschluß gefaßt werden könnte. Wenn ich das Ganze nach Methoden auf Grund meines Wissens ohne Transzendenz wie ein Gott in meine Hand nehmen will, muß ich das Ganze erst kennen; sonst würde ich nur ein zerstörerisches Durcheinander bewirken. Was aber solches Wissen betrifft, das zum Ergreifen und Durchführen der Methoden die Voraussetzung wäre, so ist dieses — wie Nietzsche erklärt — nur in Anfängen da: „Jedenfalls muß, wenn die Menschheit sich nicht durch eine solche bewußte Gesamtregierung zugrunde richten soll, vorher eine alle bisherigen Grade übersteigende Kenntnis der Bedingungen der Kultur, als wissenschaftlicher Maßstab für ökumenische Ziele, gefunden sein. Hierin liegt die ungeheure Aufgabe der großen Geister des nächsten Jahrhunderts“ (2, 43).

Nietzsches Denken, statt eine eindeutige Politik zu entwickeln, macht den Abgrund des Daseins, die Zweideutigkeit alles Wirklichen offenbar. Wenn das politische Handeln, das hier entspringen kann, für Nietzsche selbst zwei Voraussetzungen hat, eine zu wirkendem Glauben gewordene Umwertung aller Werte und eine alles Bisherige übertreffende wissenschaftliche Kenntnis der Kausalzusammenhänge in den menschlichen Dingen, und wenn beide Voraussetzungen nicht gegeben sind, so muß eine Folgerung aus Nietzsche für ein konkretes Handeln durchweg im Stich lassen: Wenn man etwa gegenüber der ersten Voraussetzung sich verhält, als ob man selbst glaube, was im Ganzen seines Philosophierens Nietzsche glaubend vollzieht, so ist immer noch fraglich, worum es sich in diesem Glauben handelt: Nietzsche kann der falsche Prophet sein, der in die Irre führt. Wenn man gemäß der zweiten Voraussetzung plant und handelt, als ob man im Horizont des zweckhaft in der Welt Erreichbaren das Ganze schon sachverständig wisse, so wird die beabsichtigte Wirkung ausbleiben; Nietzsche kann zum vermeintlichen Wissen

eines schlechten Positivismus verführen. In beiden Fällen folgt man nicht Nietzsche. Es wäre ein radikaler Irrtum, zu meinen, Nietzsche habe entworfen, was sich nun einfach übernehmen ließe. Im Felde der großen Politik zeigt sich dies unerbittlich darin, daß Nietzsche nicht für alle, sondern ausdrücklich nur für die „neuen Herren“ denkt.

Erziehung und Züchtung. — Nur in einer Richtung dieser Methoden hat Nietzsche sein Leben hindurch nachgedacht: aus den Erziehungsgedanken seiner Jugend erwächst ihm der Züchtungsgedanke seiner späteren Philosophie.

Erziehung ist ihm der Ursprung des Werdens kommender Menschen, das Feld, auf dem die Zukunft wächst. Es wird „irgendwann einmal gar keinen Gedanken geben als Erziehung“ (10, 402). Daß schließlich, was aus dem Menschen wird, in der Weise seiner Erziehung begründet sein muß, macht sie für Nietzsche zur Daseinsgrenze. Vor dieser will er den Sinn des Erziehens im Hervorbringen des höchsten Adels des Menschen ergreifen. Dazu entwirft er auch konkrete Vorschläge, die aber als solche weder das für ihn Entscheidende sind noch sich bei ihm gleich bleiben.

In den frühen Vorträgen zum Beispiel über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (9, 292—438) hat Nietzsche die Idee einer Erziehungsorganisation entworfen. Sie ist demokratisch, insofern sie das ganze Volk meint, aus allen Schichten auslesen möchte; sie ist aristokratisch, insofern es ihr auf die Besten ankommt: „nicht Bildung der Masse kann unser Ziel sein: sondern Bildung der einzelnen ausgelesenen, für große und bleibende Werke ausgerüsteten Menschen“. Die Volksbildung muß für Nietzsche außerhalb dieser Organisation bleiben: Ihr ist „nur ganz äußerlich und roh beizukommen: die eigentlichen, tieferen Regionen, in denen sich überhaupt die große Masse mit der Bildung berührt, dort wo das Volk seine religiösen Instinkte hegt, wo es an seinen mythischen Bildern weiterdichtet, wo es seiner Sitte, seinem Recht, seinem Heimatsboden, seiner Sprache Treue bewahrt, alle diese Regionen sind auf direktem Wege... nur durch zerstörende Gewaltsamkeiten zu erreichen... die Volksbildung wahrhaft fördern heißt... jenes heilsame Unbewußtsein, jenes Sich-gesund-schlafen des Volkes zu unterhalten“ (9, 357—358). Während Nietzsche dem Zeitalter vorwarf, daß es zugleich die Erweiterung der Bildung auf alle und die Verminderung und Abschwächung der Bildung durch Herabsetzung ihrer Ansprüche erstrebe, trat er umgekehrt

für Verengerung und Konzentration der Bildung auf Wenige und für die Stärkung und Selbstgenügsamkeit der Bildung ein (9, 302). Er hat gar das „Ideal einer Bildungssekte“: „Es muß Kreise geben, wie die Mönchsorden waren, nur mit einem weiteren Inhalt“ (10, 484).

Alle solche Bestimmtheiten fallend hat Nietzsche in der Vielfachheit seines Denkens die Antinomie des Erziehungsgedankens herausgestellt: alles von der Erziehung zu erwarten und doch alles in dem Sein des zu Erziehenden vorauszusetzen.

Der leidenschaftliche Wille zum Hinauf will in der folgenden Generation erhoffen, kommen sehen, hervorbringen, was die eigene noch nicht vermochte. Die Erfahrung lehrt jedoch, daß nur werden kann, was von sich aus schon ist. Erziehung ist daher für Nietzsche, wenn sie gut ist, Befreiung: „Deine wahren Erzieher verraten dir, was der wahre Urstoff deines Wesens ist, etwas durchaus Unerziehbares... deine Erzieher vermögen nichts zu sein als deine Befreier“ (1, 391); man braucht Erzieher, „man hat sehen zu lernen, man hat denken zu lernen, man hat sprechen und schreiben zu lernen“ (8, 114—116). Wenn aber Erziehung nicht gut ist, ist sie „eine grundsätzliche Nivellierung, um das neue Wesen den Gewohnheiten und Sitten, welche herrschen, gemäß zu machen“ (3, 333); „die erziehende Umgebung will jeden Menschen unfrei machen“ als ob er „eine Wiederholung werden soll“ (2, 217); Erziehung ist dann „wesentlich das Mittel, die Ausnahme zu ruinieren zugunsten der Regel (16, 325).

An die Grenzen dringend hat Nietzsche später diese Stellungen überschritten. Seine Sehnsucht zum höheren Menschen der Zukunft möchte diesen nicht nur erhoffen, sondern hervorbringen. Große Politik muß mehr wollen als Erziehung vermag, die entweder Nivellierung ist oder Entfaltung dessen, was als seiend schon entgegenkommen muß. Die Bildungsgedanken der Erziehung greifen nicht in die Tiefe an den Ursprung des Menschwerdens selbst. Eine Erziehung durch mitgeteilte Inhalte, durch Kenntnisse und Fertigkeiten, durch „würdige Objekte“ (10, 481), eine bloße Erziehung von Gefühlen und Gedanken reicht nicht aus (8, 161). Was alle Erziehung vielmehr erst begründet, ist ein tiefer angreifender Vorgang, in dem das Sein des Menschen selbst hervorgebracht wird, der dann erst erzogen werden mag. „Erzeugung von besseren Menschen ist die Aufgabe der Zukunft“ (10, 415).

Der in der Tiefe angreifende Vorgang, der das Sein des Menschen

hervorbringt, ist für Nietzsche zweifacher Art. Er ist entweder „Zähmung“ oder „Züchtung“. Zähmung der Bestie Mensch heißt ihm ihre Pazifikation im Sinne ihrer Durchschnittlichkeit, ihre Beruhigung und Schwächung (8, 102 ff.). Züchtung dagegen bedeutet Hinauftreiben des Rangs des Menschseins. Beides sieht er als notwendig. Nietzsches eigene Idee aber heißt nun: „Erziehung ist Züchtung“ (16, 423).

Wie aber soll solche Erziehung als Züchtung vorgehen? Das zuvor zu entscheidende Problem ist: welchen „Typus Mensch man züchten soll, wollen soll als den höherwertigen, lebenswürdigeren, zukunfts-gewisseren“ (8, 218). Dann aber ist nach Nietzsche, wenn er seine umgreifende Intention in die Sprache biologischer Vereinfachung kleidet, „entscheidend über das Los von Volk und Menschheit, daß man die Kultur an der rechten Stelle beginnt... die rechte Stelle ist der Leib, die Gebärde, die Diät, die Physiologie, der Rest folgt daraus“ (8, 161). Dazu gehört das jeder Ehe vorhergehende ärztliche Protokoll und die Verhinderung der Fortpflanzung Kranker (16, 183). Nietzsches Züchtungsgedanke greift jedoch über dies Biologische hinaus: Das schaffende Denken selbst ist ihm ein Züchten; denn durch Begriffe wird der sie denkende Mensch umgestaltet; daher lehrt Nietzsche „die Begriffe als Versuche zu betrachten, mit Hilfe deren bestimmte Arten des Menschen gezüchtet und auf ihre Erhaltbarkeit und Dauer hin erprobt werden“ (14, 16). Sein eigenes „versuchendes“ Denken, sein Philosophieren will ein züchtendes Denken sein.

Denkt Nietzsche aber an die Lenker der menschlichen Geschicke, d. h. die Menschen, welche die züchtenden Gedanken verwirklichen, welche dem Menschen ihre faktisch wirksame Moral geben und damit den Menschen in seiner Artung hervorbringen, so gilt für diese die „große Politik der Tugend“. Ihr ist die Frage nicht, wie man tugendhaft wird, sondern wie man tugendhaft macht (15, 365—367).

Geht so in Nietzsches Denken der Erziehungsgedanke auf seine Voraussetzung — die Züchtung — zurück, die entweder durch Einbeziehung des Denkens als Züchtungsmittel ins Unbestimmbare sich verliert oder im Biologischen partikular verengt wird, so ist auch hier wieder das Wesentliche kaum der einzelne Inhalt, als ob dieser schon die ganze Lösung wäre, sondern das Wesentliche ist der unerschrockene Blick auf die Grenzen und das Sprengen aller unbefragten Vorurteile.

Große Politik und Philosophie

Der Möglichkeitsreichtum von Nietzsches politischem Denken erlaubt nicht einzelne Positionen, mögen sie begeistern oder befremden, herauszugreifen. Jede Äußerung bedarf der Entfaltung ihres Sinnes und ihrer Korrektur durch andere. Aber es entsteht kein in sich bestehendes Ganzes dieser großpolitischen Gedanken; Nietzsches große Politik schließt sich auch nirgends zu einer Utopie. Die Unbestimmtheit, die so das Ganze im Unterschied von der Bestimmtheit des einzelnen erhält, macht seine Offenheit aus. Durch diese unbestimmte Offenheit ist, wenn man seine Aufmerksamkeit nicht schon durch einzelne visionäre Zukunftsaspekte fixieren läßt, sowohl der mögliche Gang der Dinge wie der Weg des Handelns charakterisiert. Daher hat Nietzsches große Politik die Zweideutigkeit: sie scheint in allgemeinsten Urteilen und Forderungen ein Handeln bewirken zu wollen, das den Menschen als Material einer bildenden Formung nimmt, um aus ihm etwas anderes, besseres, ein Wesen höheren Ranges zu machen; aber aus solchen Bestimmungen folgt noch kein konkretes Handeln, das unmittelbar zweckhaft mögliche Aufgaben zeigt, während das Wort Politik doch etwas zu versprechen scheint, das jetzt und hier zu geschehen hat. Insofern erdenkt die „große Politik“ gar nicht eine bestimmte Politik im Sinne der einzelnen Sphäre eines menschlichen Tuns, sondern erweckt gleichsam eine wesentliche Stimmung des Politischen, die sich auf das gesamte Dasein der Menschheit in ihren Möglichkeiten richtet: sie soll durch Gedanken ans Licht rufen, was vielleicht jetzt schon im werdenden Keim des lebendigen Bewußtseins ins Helle drängt. Was das aber ist, kann nicht nur in der „großen Politik“, sondern erst im Ganzen des Nietzscheschen Philosophierens klar werden.

Es wäre leicht, seine großartig gesteigerten, in der Konsequenz keine Absurdität vermeidenden Gedanken liegen zu lassen, leicht auch, sich ihnen hinzugeben. Statt dessen ist zu verstehen, was in ihrem Grunde das eigentlich Bewegende ist. Wie Nietzsches „große Politik“ in sein Philosophieren mündet, aus dem sie entsprungen ist, suchen wir in drei Richtungen zu verdeutlichen:

1. Zunächst ist in solchem Denken der auf das Ganze des Menschseins gehende Sinn, der auf den um das Gegenwärtige bekümmerten Realisten phantastisch zu wirken pflegt, schon als solcher philosophisch und einer großen Ahnenreihe zugehörig. Dieser Sinn läßt sich in

Kürze durch einen Vergleich charakterisieren. Der Jugend eignet die Forderung, daß alles von Grund aus anders werden müsse; über die harte Arbeit in der Wirklichkeit hinwegblickend, den geschichtlichen Grund verlassend, dem Absoluten sich anvertrauend, meint sie aus der Weite des Schauens und des Seinsollens das ganze Dasein von der Wurzel her neu hervorbringen zu müssen. Im Philosophieren bleibt etwas dieser Jugend Verwandtes: die Sehnsucht, aus der inneren Größe des geschauten Seins (des erblickten Ganzen der Möglichkeit) das dem Erschauten Entsprechende erfüllt und vollendet zu sehen. Es ist ein Traum mit seinem Recht zum Grenzenlosen; es ist mehr als ein Traum, weil es vor einer Wirklichkeit steht, die es, wenn auch nicht handelnd, so doch in der Möglichkeit denkend vorwegnimmt (sei es in Platos Staatsphilosophie, sei es in Kants Ideen, sei es in Nietzsches großer Politik). Es ist ein in die Grenzenlosigkeit des gegenwärtig Unwirklichen verbanntes Wollen von Wirklichkeit. Der Schmerz dieses Wollens ohne Vollbringen steigert die Phantasie und irrt jeden Augenblick ab in Utopien oder, bei Nietzsche, auch wohl in den lauten Ruf, der im Überschreien vor der Leere wie hohl klingen kann. Aber es ist in den wenigen großen Denkern in der Tat der schöpferische Ursprung, dem wir die mitteilbaren Ideale verdanken, in denen unser dunkel treibendes Leben jeweils sich zu verstehen glaubt. Was hier von dem Gesetz, das alles bestimmte Gesetz übergreift, offenbar wurde, wird Grund unseres gehaltvollen Wollenkönnens.

2. Vor der Ungewißheit des Geschehens, vor den immer auch ein Grauen erweckenden Zukunftsvisionen, vor der Unbestimmtheit dessen, was politisch im besonderen zu tun sei, trifft Nietzsche auf den Ursprung, der jederzeit gegenwärtig alles andere tragen muß und der, wenn die Dinge in ein Chaos geraten, ganz auf sich allein zurückgeworfen wird: auf das Selbstsein des Einzelnen. Es ist, als ob in den so entstehenden Gedanken Nietzsches das völlig Unpolitische als der große Gegenpol des Politischen berührt würde, jedoch so, daß für Nietzsche alle schaffende Politik gerade hier ihren Ausgang nehmen muß.

Wenn Nietzsche dieses Selbstsein des Einzelnen ins Auge faßt, denkt er an sich selbst, wie er in dieser Zeit lebt, die ihn nicht brauchen und in der er seine Welt nicht finden konnte; er schreibt: „Nun werden immer noch solche geboren, die in früheren Zeiten zu

den herrschenden Klassen der Priester, des Adels, der Denker gehört hätten. Jetzt überschauen wir die Vernichtung.“ Was bleibt ihnen zu tun? „Lüge und heimliche Rückflucht zum Überwundenen, Dienst in nächtlichen Tempeltrümmern sei ferne! Dienst in den Markthallen ebenfalls!“ Diese Menschen „beschränken sich zur größten Unabhängigkeit und wollen nicht Bürger und Politiker und Besitzer sein... die Menschheit wird sie vielleicht einst nötig haben, wenn der gemeine Mensch der Anarchie vorüber ist. Pfui über die, welche sich jetzt zudringlich der Masse als ihre Heilande anbieten!... Wir wollen bereit sein! wir wollen Todfeinde derer von den Unseren sein, welche zur Verlogenheit Zuflucht nehmen und Reaktion wollen!“ (11, 374).

Mit dem Anspruch an die innerste Kraft eigenständigen Wesens ruft er den ihm Folgenden zu: „Solchen Menschen, die mich etwas angehen, wünsche ich Leiden, Verlassenheit, Krankheit, Entwürdigung, — ich wünsche, daß ihnen die Marter des Mißtrauens gegen sich, das Elend des Überwundenen nicht unbekannt bleibt: ich habe kein Mitleid mit ihnen, weil ich ihnen das einzige wünsche, was heute beweisen kann, ob einer Wert hat oder nicht, — daß er stand hält“ (16, 311).

Er macht Mut: „Ihr Selbsteigenen! Ihr Selbstherrlichen! — kämpft nicht gegen Meinungen, welche eine Barmherzigkeit für Sklaven sind! — Was für Staats- und Gesellschaftsformen sich auch ergeben mögen, alle werden ewig nur Formen der Sklaverei sein, — und unter allen Formen werdet ihr die Herrschenden sein, — weil ihr allein euch selber zugehört“ (12, 206).

In diesem Sich-selber-Zugehören ergreift Nietzsche die einzige Stellung schaffenden Denkens (vgl. S. 150/51), in welcher eigentliche Herrschaft (aber unsichtbare) und die nicht mehr praktisch handelnde Einsicht identisch werden. Das in ihr vollzogene Denken der „großen Politik“ kann wie die reinste Kontemplation aussehen: „Meine Ziele und Aufgaben sind umfänglicher als die irgend eines Andern — und das, was ich große Politik nenne, gibt zum mindesten einen guten Standort und Vogelschau-Blick ab für die gegenwärtigen Dinge“ (an Overbeck 2. 5. 84). Diese „große Politik“ bringt gar nicht mehr einen Herrschaftswillen zum Ausdruck, aber ihr Denken glaubt das zuletzt Herrschende faktisch zu sein: „mir ist der Hang zum Herrschen oft als ein inneres Merkmal von Schwäche erschienen... Die mächtigsten Naturen herrschen, es ist eine Notwendigkeit...“

und wenn sie bei Lebzeiten in einem Gartenhaus sich vergraben!“ (II, 251). Die schaffenden Philosophen sind ihm die Mächtigsten, nicht durch Macht über die ihnen zeitgenössische Welt, sondern in der Weise, wie sie sich selbst beherrschen und dadurch schließlich in der Auswirkung ihres Denkens die Welt bewegen: „die großen moralischen Naturen entstehen in Zeiten der Auflösung, als Selbstbeschränker ... es sind die regierenden Naturen (Heraklit, Plato) in einer veränderten Welt, wo sie nur sich zu regieren haben“ (II, 251).

So denkt Nietzsche an den Menschen als Einzelnen, nicht aus einer — vielmehr von ihm verworfenen — Humanität, aus der jeder Einzelne als solcher ein ewiges Recht und einen unersetzlichen Wert hätte, sondern wegen seines Glaubens, daß alles Schaffende zuletzt in Einzelnen sich hervortreibt und wegen seines Glaubens an das Sein, das nur im schöpferischen Einzelnen ihm Gegenstand seiner Liebe und Ehrfurcht werden kann. Nietzsche dringt vor bis dahin, wo etwas unerschütterlich sein kann, und erscheine es in allem Scheitern auch nur als eine überwindende innerweltliche Gelassenheit. Da aber der Einzelne nicht nur die schließlich allein greifbar wirkliche Gestalt des Menschentums ist, sondern da der Mensch als Einzelner auch die großen zielsetzenden und verwirklichenden Taten vollzieht, ist sein eigenständiges Dasein zugleich die bleibende Bedingung, durch die alles andere bestimmt wird. Der Einzelne in seinem Selbstsein ist in Nietzsches Sinn auch dann noch der „Mächtige“, wenn die Macht einer Masse triumphiert, die doch wieder von Menschen, die sie selbst sind, am Ende gelenkt werden muß. Wie das einzelne Selbstsein noch unter allen Umständen existieren kann und soll, um das Menschsein durch sein Dasein zu dokumentieren und um bereit zu sein für Aufgaben, ist daher Nietzsches immer wiederkehrende Sorge. Ob in der Gestalt der Herren, ob in der Gestalt anonymer Einsamkeit, ob in unvorausehbaren Gestalten, irgendwie wird es in einer nivellierenden Zeit sich erzeugen müssen und den Gang der Dinge schließlich bestimmen.

Auch dann noch, wenn das Ganze der Zukunft ihm trostlos scheint, hält Nietzsche den Blick auf das mögliche Selbstsein der Einzelnen fest in dem Gleichnis: „Hundert tiefe Einsamkeiten bilden zusammen die Stadt Venedig — dies ihr Zauber. Ein Bild für die Menschen der Zukunft“ (II, 377).

3. Unsere in einer Reihe von Kapiteln erfolgende Darstellung trennt Nietzsches Grundgedanken voneinander. Aber diese Grundgedanken, die überall für Nietzsche versuchende Möglichkeiten bedeuten und durch ständigen Widerspruch und Selbstaufhebung hindurchgehen, und die wohl einmal wie ein an die Grenze des zufälligen Einfalls geratendes Denken aussehen können, sind für Nietzsche nach Instinkt und Absicht in der Tat von einer durchgehenden Einheit. Seine politischen Gedanken stehen mit allen seinen philosophischen Gedanken in engem Zusammenhang, der auf folgende Weise ausgesprochen werden kann: Die große Politik ist der Wille des Wirkens in die Zukunft als Wille zum höchsten Menschen, zum Übermenschen. Dazu bedarf es zunächst der europäischen Herrenrasse. Diese, ihr Menschsein und ihr Wille, verwirklicht die Gegenbewegung gegen den Nihilismus, welcher das Resultat aller bisherigen, insbesondere der christlichen Wertschätzungen ist. Diese Gegenbewegung, welche Nietzsches Philosophieren einleiten soll, wurzelt in Nietzsches Grundauffassung vom Sein. Sie bringt — nicht als Philosophieren für alle, sondern für die möglichen Herren — spekulative Mystik (ewige Wiederkehr), metaphysische Seinsauslegung (Wille zur Macht) in eins mit der wirkenden Zukunftsvision des Übermenschen. Sie ist nicht Wissen von einem bestehenden Andern, sondern der Antrieb der Überwindung des Nihilismus, den sie selbst durch den Gedanken des unablässigen Werdens zunächst zu dem Äußersten steigert, daß die Welt ohne Sinn und Ziel und alles Tun umsonst sei. Erst die in dieser Steigerung liegende Verführung zur letzten Verneinung bewirkt die radikale Umkehr zum Ja, das nun keine andere Welt, nicht Gott, nicht ein Ideal, sondern das All des wirklichen Weltseins im Ganzen und in jedem Einzelnen trifft. Alles dies als der umgreifende Sinn der „großen Politik“ soll nun in den folgenden Kapiteln zur Entfaltung gebracht werden.

Fünftes Kapitel: Weltauslegung

Die Welt ist Ausgelegtsein	291
Das Gleichnis der Auslegung. — Die Erscheinung des Auslegens.	
Nietzsches neue Auslegung (der Wille zur Macht)	297
Die Grundausslegung (Grundbestimmung des Lebens als Wille zur Macht, Grundbestimmungen durch den Widerstreit, Grundbestimmungen aus dem Sein der auslegenden Perspektive, Grundbestimmungen aus dem Wesen). — Die anschaulichen Ausgangsbereiche (Psychologie des Machtgefühls, das soziologische Grundverhältnis der Macht, Stärke und Schwäche). — Die Auslegung der Welt als Erscheinung des Willens zur Macht (Erkenntnis, Schönheit, Religion und Moral, — anorganische Welt, organische Welt, Bewußtsein). — Kritische Charakteristik der Metaphysik des Willens zur Macht.	
Die Welt als reine Immanenz	318
Nietzsches Gründe gegen die Zweiweltentheorie. — Reine Immanenz als Werden, Leben, Natur. — Die Selbsterstörung des Nietzscheschen Welt-denkens.	

Was alles Sein eigentlich sei, wurde von jeher fälschlich beantwortet mit dem Bilde oder der gedachten Konstruktion des Weltalls. Jedes Philosophieren aber ist wesentlich bestimmt auch durch die Weise, wie es die Welt denkt.

Nietzsche steht in der Reihe der Metaphysiker, die den Begriff des Seins aufstellen, das eigentlich alles Sein sei, und das Ganze des Weltalls darin fassen. Als Grundbegriff dient ihm der „Wille zur Macht“. Nietzsche steht durch diese Form metaphysisch-konstruktiven Denkens in bewußtem Zusammenhang mit den großen immerwährenden Möglichkeiten der Weltinterpretation.

Aber Nietzsche lebt nach Kant. Ihm waren die kritischen Fragen wie selbstverständlich überkommen. Eine naive dogmatische Metaphysik war für ihn nicht mehr möglich. Die Grundlage seiner Metaphysik wurde daher gewonnen aus einer Verwandlung der Kantischen, kritischen Philosophie. In dieser Verwandlung erwuchs ihm die Theorie allen Weltseins als eines bloßen Ausgelegtseins, des Weltwissens als einer jeweiligen Auslegung, seiner eigenen Philosophie des Willens zur Macht als einer neuen Auslegung.

Schließlich ist Nietzsches Metaphysik dadurch gekennzeichnet, daß er in ihr keine andere Welt denken will, sondern nur diese Welt selbst. Es gibt für ihn kein jenseitiges Sein. Die uralte Scheidung einer zugrunde liegenden und einer nur erscheinenden Welt (einer wahren und scheinbaren Welt) will er aufheben. Es gibt für ihn nur das Weltsein selbst, unsere Welt als Wille zur Macht in allen seinen Gestalten; es gibt nichts außerdem. Seine Metaphysik ergreift das Weltsein als reine Immanenz.

Die Welt ist Ausgelegtsein

Versuchen wir eine Welt zu denken, wie sie an sich sei, so scheitern wir. Indem wir denken, denken wir einen Sinn, sofern wir die Gedankenform, worin uns die Welt Gegenstand wird, bereits einen Sinn nennen. Wenn Nietzsche fragt, „ob nicht ein Dasein ohne Auslegung, ohne ‚Sinn‘, eben zum ‚Unsinn‘ wird, ob andererseits nicht „alles Dasein essentiell ein auslegendes Dasein ist“, so antwortet er, das könne durch „Selbstprüfung des Intellekts nicht ausgemacht werden: da der menschliche Intellekt bei dieser Analysis nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivischen Formen zu sehen und nur in ihnen zu sehen“ (5, 332). Was das Dasein etwa sonst noch wäre — außer Auslegung und Ausgelegtsein — könnte also vom menschlichen Intellekt nicht erfaßt werden, da dieser wie die Dinge so auch sich selbst immer nur wieder durch eine Auslegung begriffe. In der Tat führt Nietzsche es als seine Grundthese durch: Alles Sein ist Ausgelegtsein; „es gibt keine Dinge an sich, auch kein absolutes Erkennen; der perspektivische, täuschende Charakter gehört zur Existenz“ (14, 40); es gibt auch „kein Ereignis an sich; was geschieht, ist eine Gruppe von Erscheinungen, ausgelesen und zusammengefaßt von einem interpretierenden Wesen“ (13, 64). Die Folge ist für Nietzsche, daß es erstens kein wahres Begreifen eines bestehenden Seins an sich geben kann, daß zweitens eine Erkenntnistheorie unmöglich ist.

Begreifen im Sinne von Erfassen des Seins an sich selbst in einem feststehenden Bestand ist ihm unsinnig: „Alles begreifen — das hieße alle perspektivischen Verhältnisse aufheben: das hieße nichts begreifen, das Wesen des Erkennens verkennen“ (13, 64). Da Erkennen Auslegung ist, ist es Sinn-hineinlegen, nicht Erklären: „es gibt keinen Tatbestand, alles ist flüchtig, unfaßbar, zurückweichend;

das Dauerhafteste sind noch unsere Meinungen“ (16, 96). In den Dingen findet der Mensch nichts wieder, als was er selbst in sie hineinsteckt hat (16, 97).

Die Erkenntnistheorie, die das Erkenntnisvermögen kritisieren will, ist nur ein Gegenstand für Nietzsches Hohn. Gleich Hegel sagt er: „Wie sollte das Werkzeug sich selbst kritisieren können, wenn es eben nur sich zur Kritik gebrauchen kann?“ (16, 14). Da die Aufgabe absurd ist, die ein Erkenntnisapparat sich stellt, der sich selber erkennen will, so ist eine Philosophie, die sich auf den Willen zu einer Erkenntnistheorie reduziert, für Nietzsche komisch (14, 3).

Ist aber nicht Nietzsches These von dem Erkennen als Auslegen selber Erkenntnistheorie? Nein, sie ist der Versuch einer äußersten Lostrennung des Seinsbewußtseins von jedem bestimmten, daher verengenden Inhalt einer bestehenden Wahrheit, der Versuch einer Erweiterung unseres Horizonts ins Grenzenlose, der Versuch zur Aufhebung jeder endgültigen Fixierung des Seins, zur Rechtfertigung der Scheinbarkeit als der Wahrheit und Wirklichkeit¹⁾. Was das heißt, ist im besonderen zu sehen:

Das Gleichnis der Auslegung. — Das Gleichnis der Auslegung für das Grundverhältnis des Daseins zum Sein nimmt Nietzsche aus der Philologie: aus dem Verhältnis von Interpretation zum Text. Der Text hat Inhalt und Sinn, den die Interpretation treffen soll. Der Text gilt als das Feststehende, oder auch ein darin gemeinter Sinn, der richtig oder unrichtig verstanden werden kann; die darüber hinausgehende Interpretation gilt als fragwürdig. Die Philologie beansprucht, dem wahren Sinn überlieferter Texte durch Ausscheidung der voreiligen, phantasierenden, hineinlegenden Verstehensweisen sich zu nähern. Indem die Philologie Sprachdenkmale versteht, spricht sie deren Verständnis wiederum aus; im Verstehen von Texten bringt sie neue Texte hervor. Die eigentümliche Bewegtheit und Dialektik philologischen Verstehens ist für Nietzsche das geeignete Gleichnis für das bewegte Seinsverstehen von seiten des auslegenden Daseins.

Dieses Gleichnis gebraucht er für jede Weise des Wissens. Zwei wesensverschiedene Inhalte, auf die er es anwendet, mögen als Beispiele dienen: Nietzsche nennt etwa „die Gesetzmäßigkeit der Natur“ eine Auslegung, sie ist „Interpretation, nicht Text“ (7, 35). Aber

¹⁾ Vgl. über die „Theorie“ der Auslegung für den Sinn der Wahrheit S. 184 ff.

nicht anders spricht er von dem Tun des Philosophen: „wir, denen das Schicksal aufgespart blieb, als Zuschauer der europäischen Dinge vor einen geheimnisvollen und ungelesenen Text hingestellt zu sein, der sich uns mehr und mehr verrät, ... während immer mehrere und seltenere Dinge sich in uns drängen ... und nach Licht, Luft, Freiheit, Wort verlangen“ (13, 33).

Das Sein als Text scheint einmal ein Bestehendes, richtig zu Treffendes, wenn Nietzsche sagt: „einen Text als Text ablesen können, ohne eine Interpretation dazwischen zu mengen, ist die späteste Form der inneren Erfahrung — vielleicht eine kaum mögliche“ (16, 10); oder wenn er meint: „es gehört sehr viel Verstand dazu, um auf die Natur dieselbe Art der strengen Erklärungskunst anzuwenden, wie jetzt die Philologen sie für alle Bücher geschaffen haben: mit der Absicht, schlicht zu verstehen, was die Schrift sagen will, aber nicht einen doppelten Sinn zu wittern, ja vorauszusetzen“ (2, 23). Dann aber gilt grade das Umgekehrte: „Derselbe Text erlaubt unzählige Auslegungen: es gibt keine ‚richtige Auslegung‘“ (13, 69). Diese letzte Position ist die entscheidende; durch diese Seite des Gleichnisses wird die grenzenlose Bewegtheit möglichen Seinsauslegens anschaulich: „Die Grundvoraussetzung, daß es überhaupt eine richtige, d. h. Eine richtige Auslegung gibt, scheint mir erfahrungsmäßig falsch ... Was unrichtig ist, läßt sich in der Tat in zahllosen Fällen bestimmen; was richtig ist, fast nie ... Kurz, der alte Philologe sagt: es gibt keine alleinseligmachende Interpretation“ (an Fuchs 26. 8. 88).

Was Dichter und Musiker schaffen, was das Bewußtsein im Traume hervorbringt, was es an Gedanken aus dem Dunkel hell werden läßt, als Gefühl zur Erscheinung treibt, alles ist selbst wiederum Zeichen, Ausdeutbarkeit, Möglichkeit wie das gesamte Dasein. „Einen Sinn hineinlegen — diese Aufgabe bleibt unbedingt immer noch übrig, gesetzt, daß kein Sinn darin liegt“ (16, 97):

„So steht es mit Tönen, aber auch mit Volksschicksalen: sie sind der verschiedensten Ausdeutung und Richtung zu verschiedenen Zielen fähig“ (16, 97). So steht es ferner mit der Auslegung des Bewußtseins, das im Traume sich frei ergeht, von dem es aber überhaupt heißt, daß vielleicht „all unser sogenanntes Bewußtsein ein mehr oder weniger phantastischer Kommentar über einen ungewußten, vielleicht unwißbaren, aber gefühlten Text ist ... Was sind unsere Erlebnisse? Viel mehr das, was wir hineinlegen, als das, was darin liegt!“ (4, 123—124). So ist es auch mit unseren Gedanken, wenn sie aus unbestimmtem, gefühltem Dunkel zu bestimmter, gedachter Helligkeit kommen: „Der Gedanke ist in der Gestalt, in welcher er

kommt, ein vieldeutiges Zeichen, welches der Auslegung... bedarf, bis er endlich eindeutig wird. Er taucht in mir auf — wöher? wodurch? das weiß ich nicht... Der Ursprung des Gedankens bleibt verborgen; die Wahrscheinlichkeit dafür ist groß, daß er nur das Symptom eines viel umfänglicheren Zustandes ist, ... in dem allen drückt sich irgendetwas von unserem Gesamtzustande in Zeichen aus. — Ebenso steht es mit jedem Gefühle, es bedeutet nicht an sich etwas: es wird, wenn es kommt, von uns erst interpretiert, und oft wie seltsam interpretiert!“ (14, 40).

Ist in diesen Zusammenhängen der Text grade vermöge seiner Vieldeutigkeit fast wie nicht vorhanden, besteht also die Tendenz, an ihm den Maßstab für die Wahrheit der Interpretation zu verlieren, so geht in anderem Zusammenhang die Forderung grade darauf, den echten Text von unwahren Auslegungen zu befreien, so wenn Nietzsche verlangt, den Menschen zurückzuübersetzen in die Natur: „über die vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Neben-sinne Herr werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext homo natura gekritzelt und gemalt wurden“ (7, 190).

Die Unstimmigkeiten zeigen an, was Nietzsche eigentlich treffen will. Eine eindeutige Fassung würde dies verfehlen. Dasein ist auslegendes Dasein und ist ausgelegtes Dasein; es wird in einem Zirkel gedacht, der sich aufzuheben scheint und doch von neuem hervor-treibt. Dasein ist bald Objektivität, bald Subjektivität, einmal wie Bestand, dann grade ständig aufgehobener Bestand, fraglos da und unablässig fragend und fragwürdig, Sein und Nichtsein, Wesen und Scheinbarkeit. Man darf das von Nietzsche Gedachte nicht vereinfachen: Es ist nicht das sich selbst setzende und die Welt schaffende Ich, nicht die Welt, die nur meine Vorstellung ist, nicht die gewußte und sich wissende Welt des Idealismus; es ist auch nicht die in kritischer Vernunftterhellung gewonnene Welt als Erforschbarkeit. Allen bestimmt werdenden Gedanken dieser und anderer Art gegenüber, die sämtlich in der Weise von Nietzsches Sprechen auftreten, ist der Grund seines Denkens vielmehr der Anspruch, durch alle diese Ebenen hindurch auf den Punkt zu kommen, wo ich unvertretbar als ich selbst in Wahrheit das Sein lesen — auslegen — muß, weil ich bin, der ich bin. Nietzsche verweist in allem scheinbar nur allgemeinen Aussagen auf die Geschichtlichkeit der Existenz. Die Unabsehbarkeit der historisch geleisteten Auslegungen ist der Grund des eigenen Seins, der als eigener Ursprung, nunmehr hindurchsehend durch alle Auslegungen und sie überblickend, auf den Text selbst gerichtet ist: nun wird die Wahrheit nicht erfahren als Weise des Interpretierens, die ich spielend auch versuchen kann,

sondern als Wahrheit der Existenz selbst, die im erfüllten geschichtlichen Bewußtsein die Welt als Chiffre liest, für sie die Wahrheit schlechthin, in der das allgemeine Wissen vom Auslegen und jede von außen wißbare bestimmte Auslegung aufgehoben ist zur Gegenwart des Seins selbst. So ist die Wahrheit „meine“ Wahrheit und zugleich nicht nur meine; denn sie ist erstens geschichtlich geworden als das, worin ich mich mit dem Sein finde; sie ist zweitens das Sein selbst — von Nietzsche Wille zur Macht genannt — in der Weise wie es existierend wird als ich selbst.

Ist daher auch in der Theorie des Auslegens alles Dasein auslegendes und ausgelegtes Dasein, ist der zu lesende Text außer mir und in mir, ja, bin ich selbst nur der Text, den ich lesen kann, so deutet doch Nietzsche eine mögliche Grenze an. Es geht nicht ins Bodenlose. Während ich im Auslegen ständig mich verwandle, stoße ich irgendwo auf einen Grund. Da ist ein Feststehendes, das in keine Interpretation aufgeht, aber auch von ihr nicht getroffen wird: „Im Grunde von uns, ganz ‚da unten‘, gibt es freilich etwas Unbelehrbares, einen Granit von geistigem Fatum... Bei jedem kardinalen Probleme redet ein unwandelbares ‚das bin ich‘... Man findet beizeiten gewisse Lösungen von Problemen... vielleicht nennt man sie seine ‚Überzeugungen‘. Später sieht man in ihnen nur... Wegweiser zum Probleme, das wir sind, — richtiger, zur großen Dummheit, die wir sind, zu unserem geistigen Fatum, zum Unbelehrbaren ganz ‚da unten‘“ (7, 191).

Die Erscheinung des Auslegens. — Wie die Auslegung zur Erscheinung kommt — als ständige Umwertung, als unablässiges Werden — bis zur Selbsterfassung als Auslegung, um in der Weite möglicher Auslegungen jeder ihren Rang und Wert zu geben, das ist von Nietzsche im Prinzip und in der Durchführung deutlich bestimmt:

1. Was Nietzsche „Daseinsinterpretation“ nennt, fällt ihm zusammen mit Wertinterpretation. Der Wert der Welt liegt in unserer Interpretation (16, 100). Auslegung ist nicht gleichgültig, sondern selbst schon Werterhellung durch Schätzung. Daher besagen die beiden Titel seines geplanten Hauptwerks über den Willen zur Macht: „Umwertung aller Werte“ und „Versuch einer neuen Weltauslegung“ im Grunde das gleiche. Auslegung ist bis in die abstraktesten Verzweigungen der Kategorien Ausdruck eines Willens

und Befriedigung eines Bedürfnisses, das alles Sein als Wert für sich abschätzt.

2. Auslegung ist nie endgültig, sondern selbst ein Werden. „Das Wesentliche der organischen Wesen ist eine neue Auslegung des Geschehens: die perspektivische innere Vielheit, welche selber ein Geschehen ist“ (13, 63). „Die Welt, die uns etwas angeht, ist falsch, d. h. kein Tatbestand, sondern eine Ausdichtung... sie ist im Flusse... als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn — es gibt keine ‚Wahrheit‘“ (16, 100). Was aber ausgelegt ist, wird selbst wieder als Ausgelegt-Gegenstand weiterschreitender Auslegung. So bringt „jede Erhöhung des Menschen die Überwindung engerer Interpretationen mit sich“, tut neue Perspektiven auf, heißt an neue Horizonte glauben (16, 100).

3. Die endlose Bewegung des Auslegens scheint zu einer Art von Vollendung zu kommen im Selbsterfassen dieses Auslegens: in der Auslegung der Auslegungen. Es ist der von Nietzsche gewollte Schritt: die Auslegungen als solche begreifen, aber an dem Dasein in der Auslegung festhalten.

Auf dem Weg dahin waren absolut geglaubte Auslegungen notwendig. Jahrtausende waren gezwungen, „sich mit den Zähnen in eine religiöse Interpretation des Daseins zu verbeißen“, es lenkte sie „die Furcht jenes Instinkts, welcher ahnt, daß man der Wahrheit zu früh habhaft werden könnte, ehe der Mensch stark genug geworden ist“ (7, 84).

Jetzt aber wagt Nietzsche die Befreiung. Zwar können auch „wir nicht um unsere Ecke sehen: es ist eine hoffnungslose Neugierde, wissen zu wollen, was es noch für andere Arten Intellekt und Perspektiven geben könnte“. Aber wir sind heute zum mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unserer Ecke aus zu dekretieren, daß man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben dürfe. Die Welt ist uns vielmehr noch einmal „unendlich geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, daß sie unendliche Interpretationen in sich schließt. Noch einmal faßt uns der große Schauer...“ (5, 332). Nur der hohe Rang des Menschen vermag die „unendliche Ausdeutbarkeit der Welt“ zu ertragen; ihm gilt: „Die Mehrheit der Deutung Zeichen der Kraft. Der Welt ihren beunruhigenden und ängstlichen Charakter nicht abstreifen wollen!“ (16, 95).

4. Die Auslegungen sind nicht beliebig und nicht gleichwertig. Zunächst ist gegenüber der bloß begrifflichen Umdichtung die höhere Stufe die Ausdeutung durch die Tat (16, 97). Weise, Sinn und Gehalt der Auslegungen unterstehen ferner nicht der Kritik der alten Erkenntnistheorie, die den imaginären Maßstab einer einzigen gültigen Wahrheit des bestehenden Seins voraussetzte, sondern einer Kritik durch das lebendige Geschehen selbst: „jede Ausdeutung ein Symptom des Wachstums oder des Untergehens“ (16, 95). Daher wirft Nietzsche seinen abschätzenden Blick auf die ihm zugänglichen Auslegungen: „Die bisherigen Auslegungen hatten alle einen gewissen Sinn für das Leben — erhaltend, erträglich machend oder entfremdend; verfeinernd, auch wohl das Kranke separierend und zum Absterben bringend“ (14, 31). Es gibt andererseits herrschende Auslegungen, die Nietzsche als lebensfeindlich bekämpft wie die Mehrzahl der philosophischen und die christliche Auslegung. Er selbst will eine bessere Auslegung bringen: „Meine neue Auslegung gibt den zukünftigen Philosophen als Herren der Erde die nötige Unbefangtheit“ (14, 31).

Nietzsches neue Auslegung (der Wille zur Macht)

Wir können von der Welt im Ganzen nicht sagen, was sie sei. Es ist falsch, alle Vorgänge in unsere uns bekannte Welt zu verwandeln und dann zu sagen: „Alles ist Wille (alles will); alles ist Lust oder Unlust (alles leidet); alles ist Bewegung (alles fließt); alles ist Laut (alles klingt); alles ist Geist (alles denkt); alles ist Zahl (alles rechnet)“ (14, 49). Nietzsche warnt vor allen Vorstellungen des Ganzen: „Hüten wir uns zu denken, daß die Welt ein lebendiges Wesen sei... daß das All eine Maschine sei... Hüten wir uns, zu sagen, daß es Gesetze in der Natur gebe... Hüten wir uns, zu denken, die Welt schaffe ewig Neues“. Alle diese „Schatten Gottes“ verdunkeln das wirkliche Sein (5, 147 ff.). Wir sind in der Welt, und das Ganze der Welt ist für uns als Ganzes nicht erreichbar.

Es ist angesichts dieser entschiedenen Einsichten Nietzsches zunächst erstaunlich, daß er selber eine neue eigene Totalauslegung der Welt vollzieht: als ein Behaupten von dem, was eigentlich ist. Es ist zu sehen, in welchem Sinne er das versuchen kann. Denn das Sein, das er meint, kann doch nicht ein besonderes, ausgelegtes und dann verabsolutiertes Sein bedeuten. Was ist es? „Das müßte etwas sein,

nicht Subjekt, nicht Objekt, nicht Kraft, nicht Stoff, nicht Geist, nicht Seele: — aber man wird mir sagen, etwas dergleichen müsse einem Hirngespinnste zum Verwecheln ähnlich sehn? Das glaube ich selber: und schlimm, wenn es das nicht täte! Freilich: es muß auch allem Andern, was es gibt und geben könnte, und nicht nur dem Hirngespinnste, zum Verwecheln ähnlich sehn! Es muß den großen Familienzug haben, an dem sich Alles als mit ihm verwandt wiedererkennt —“ (13, 229).

Weite und Sinn des Seinsgedankens, den Nietzsche fordert, ist in diesen Sätzen großartig getroffen; jede partikuläre Bestimmtheit, wenn sie als solche das Sein aussprechen sollte, ist verworfen. Trotzdem scheint Nietzsches Weltauslegung diese Besonderung in der Tat doch wieder zu vollziehen:

Nietzsche nennt das, was eigentlich ist und was alles ist, zunächst Leben. Dann findet er, daß, wo Leben ist, stets auch Wille zur Macht ist. Da alles Leben den Willen zur Macht zeigt, ist dieser „als verkleinerte Formel für die gesamte Tendenz zu betrachten: deshalb eine neue Fixierung des Begriffs ‚Leben‘ als Wille zur Macht“ (16, 101). Dann geht Nietzsche weiter: „das Leben ist bloß ein Einzelfall des Willens zur Macht; — es ist ganz willkürlich, zu behaupten, daß Alles danach strebe in diese Form des Willens zur Macht überzutreten“ (16, 156). Nun ist „das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht“ (16, 156) und das Leben — nur eine Weise des Seins — ist nicht das Letzte: „wo es Untergang gibt... da opfert sich Leben — um Macht“ (6, 168), „das Größte noch... setzt um der Macht willen — das Leben ein“ (6, 167). So kommt Nietzsche zu einer Bestimmung nach Art der alten Metaphysik: „Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter‘ hin bestimmt und bezeichnet — sie wäre eben ‚Wille zur Macht‘ und nichts außerdem“ (7, 58).

Was das Sein sei, ist uns nur durch Leben und Machtwillen zugänglich: „unser Grad von Lebens- und Machtgefühl... gibt uns das Maß von Sein“ (16, 14). „Sein“ ist die „Verallgemeinerung des Begriffs ‚Leben‘ ... ‚wollen, wirken‘, ‚werden‘“ (16, 77).

Aber „Leben“ und „Wille zur Macht“ sind Worte, die weder in ihrem unmittelbaren, beliebigen Sinn noch in einem bestimmten biologischen und psychologischen Sinne treffen, was Nietzsche im Auge hat. Was sie eigentlich seien, bleibt, da in ihnen das Sein selbst

getroffen werden soll, „unergründlich“ (6, 157). Die in Nietzsches Ansatz getroffene Weite des Weltauslegens ist festzuhalten. Dieses Weltauslegen ist nicht eigentlich Erkennen. Die Unerkennbarkeit des Seins als Leben und Wille zur Macht liegt darin, daß wir nur das begreifen, was wir vorher selbst gebaut haben: „Je erkennbarer Etwas ist, um so ferner vom Sein, um so mehr Begriff“ (14, 30). Nietzsches Auslegung, die weiß, daß alles Wissen Auslegen ist, wird dieses Wissen in die eigene Auslegung durch den Gedanken hineinnehmen, daß der Wille zur Macht selber der überall wirkende, unendlich mannigfache Antrieb des Auslegens ist. Die Auslegung Nietzsches ist in der Tat eine Auslegung des Auslegens und dadurch für ihn von allen früheren, damit verglichen naiven Auslegungen, die nicht das Selbstbewußtsein ihres Auslegens hatten, geschieden.

Die Grundlinien zu ziehen in den Gedanken, durch die Nietzsche das mit den Worten Leben und Wille zur Macht bezeichnete unergründliche Sein erhellen will, muß versucht werden. Zuerst wird die Grundausslegung als solche vergegenwärtigt, dann ein Blick auf die anschaulichen Ausgangsbereiche geworfen, mit denen sich die Grundgedanken erfüllen, und schließlich die von Nietzsche bis ins einzelne durchgeführte Auslegung der gesamten Welt als Erscheinung des Willens zur Macht entfaltet.

Die Grundausslegung. — Es kommt darauf an, die Vielfachheit der Bestimmungen — bei Nietzsche zerstreut — so zusammenzubringen, daß der tiefe und weite Sinn, der in einzelnen Sätzen wie verloren scheint, möglichst entschieden wieder hervortritt. Keine Bestimmung kann als solche treffen, denn als Bestimmung ist sie partikular. Aber denken kann man nur in Bestimmungen, die in ihrer Gesamtheit erst den eigentlichen Sinn zum Ausdruck bringen und im besonderen ihn auch verfehlen müssen.

Grundbestimmung des Lebens als Wille zur Macht: Das Leben ist Schätzen (12, 264). „Um zu leben, muß man schätzen“ (13, 74). Weil Leben Abschätzen, Vorziehen, Begrenztsein, Different-sein-wollen ist, ist es ein Anders-sein-Wollen als die Natur ist; denn die Natur ist verschwenderisch und gleichgültig ohne Maß (7, 17). Das Sein aber ist nicht ein Anderes, das abgeschätzt würde, sondern es ist selbst dieses Schätzen: „das Abschätzen selbst ist dieses Sein noch! — und indem wir nein sagen, tun wir immer noch, was wir sind“ (16, 138).

Auf den Fluß des Werdens setzt das ständig schätzende Leben die Werte, denen es sich unterwirft. „Alles Lebendige ist ein Gehorchendes“ (6, 166). Aber dieser unterste Instinkt in allem Wollen ist der verborgenste geblieben, „weil wir in praxi immer seinem Gebote folgen, weil wir dieses Gebot sind“ (16, 138).

„Wollen ist nicht begehren, streben, verlangen: davon hebt es sich ab durch den Affekt des Kommandos“. Wollen ist ein Etwas-wollen; daß etwas befohlen wird, gehört zum Wollen (16, 132—133).

Leben, welches Werten und Wollen, Gehorchen und Befehl ist, hat ständig ein Kriterium seines Gelingens: „Leben ist ein Born der Lust“ (6, 140): Weil „das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist“, ist „Lust alles Wachstum der Macht, Unlust alles Gefühl, nicht widerstehen, nicht Herr werden zu können“ (15, 156). „Eine Handlung, zu der der Instinkt des Lebens zwingt, hat in der Lust ihren Beweis, eine rechte Handlung zu sein“ (8, 226).

„Aber wer fühlt Lust? . . . Aber wer will Macht? . . . Absurde Frage! wenn das Wesen selbst Machtwille und folglich Lust- und Unlust-fühlen ist!“ (16, 156). Denn: „Der Wille zur Macht ist das letzte Faktum, zu dem wir hinunter kommen“ (16, 415). Wille zur Macht ist „das innerste Wesen des Seins“, die Essenz der Welt (7, 115).

Grundbestimmungen durch den Widerstreit: Keine dieser elementaren Grundbestimmungen ist ohne das Dasein des Widerstreits. „Es bedarf der Gegensätze, der Widerstände, also, relativ, der übergreifenden Einheiten“ (16, 156). Dieser Widerstreit als solcher ins Auge gefaßt zeigt sich als Kampf mit Anderem und mit sich selbst; er entspringt in beiden Fällen in dem *Wachsenwollen*, Mehrwerdenwollen. („Haben und mehr haben wollen, Wachstum — das ist das Leben selber“ (15, 233):

Leben lebt erstens „immer auf Unkosten anderen Lebens“ (15, 407), ist daher „wesentlich Aneignung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Einverleibung und mindestens Ausbeutung“ (7, 237—238). Das heißt, daß „das Leben essentiell, nämlich in seinen Grundfunktionen verletzend, vergewaltigend, vernichtend fungiert und gar nicht gedacht werden kann ohne diesen Charakter“ (7, 368).

Mit anderem Wort: das Leben ist ein unaufhörlicher Prozeß der „Feststellung der Machtverhältnisse, . . . ein Kampf, vorausgesetzt, daß man dies Wort so weit und tief versteht, um auch das Verhältnis des Herrschenden zum Beherrschten noch als ein Ringen, und das Verhältnis des Gehorchenden zum Herrschenden noch als ein Widerstreben zu verstehen“ (13, 62). Nietzsche bestimmt dann nicht nur das Leben „als eine dauernde Form von Prozessen von Kraftfeststellungen“ (16, 117), sondern sieht, auf das Sein schlechthin blickend, „alles Geschehen, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen“ (16, 57).

Leben lebt nicht nur auf Unkosten fremden, sondern zweitens auch des eigenen Lebens. Leben ist „das, was sich immer selber überwinden muß“ (6, 167). „Leben — das heißt: fortwährend etwas von sich abstoßen, das sterben will“ (5, 68).

Das Sich-überwinden-müssen entspringt dem Tatbestand, daß Leben ein *Ver-suchen* ist. Diesen Grundzug zu ergreifen, bedeutet gesteigertes Leben: viel versuchen und viel überwinden. „Dein Leben sei ein hundertfältiger Versuch: dein Mißlingen und Gelingen sei ein Beweis“ (12, 285). „Man muß vergehen wollen, um wieder entstehen zu können . . . Verwandlung durch hundert Seelen, — das sei dein Leben, dein Schicksal“ (12, 369).

Da der Wille zur Macht, dieses letzte Grundfaktum des Seins, sich nur im Kampf äußern kann, so „sucht er nach dem, was ihm widersteht“ (16, 123). Da der Widerstand eine Hemmung, diese Hemmung Unlust im Gefolge hat, so ist Unlust ein notwendiges Moment aller Tätigkeit. „Unbefriedigung ist das große Stimulans des Lebens“ (16, 158). „Der Wille zur Macht strebt als nach Widerständen, nach Unlust. Es gibt einen Willen zum Leiden im Grunde alles organischen Lebens“ (13, 274).

Der Wille zur Macht sucht das, was das Leben in der Tat ist: „wo Leben erscheint, erscheint es als Schmerz und Widerspruch“ (9, 199). Es ist zu wissen, „daß

das Leben selber Feindschaft nötig hat und Sterben und Marterkreuz“ (6, 141). „Leben — das ist Folterung!“ (12, 254).

Das ist daher die Grundbestimmung des eigentlichen Lebens: „Das Leben gern zu leben, mußt du d a r ü b e r stehn!“ (8, 363). Des Lebens Wille zur Macht ist nicht der Wille zum Leben als bloßem Leben. Das Sein, das der Wille zur Macht ist, hat das Leben unter sich als etwas, das preiszugeben ist für das eigentliche Sein. Die alte Wahrheit kehrt Nietzsche wieder: „Die Liebe zum Leben ist beinahe der Gegensatz der Liebe zum Lang-Leben. Alle Liebe denkt an den Augenblick und die Ewigkeit, — aber nie an die ‚Länge‘“ (12, 308).

Das Über-dem-Leben-stehen offenbart sich entscheidend in dem Willen zur Gefahr. Zwar „leben überhaupt heißt in Gefahr sein“ (1, 414), aber ein anderes ist: „instinktiv ein potenziertes Leben suchen, das Leben in der Gefahr“ (16, 323): „Daß man sein Leben aufs Spiel setzt, das ist die Folge eines überströmenden, verschwen-derischen Willens: weil jede große Gefahr unsere Neugierde in bezug auf das Maß unserer Kraft, unseres Mutes herausfordert“ (16, 334). Und gibt man im Kampf wohl sein Leben dran, so ist „in jedem Sieg Verachtung des Lebens“ (10, 306). Daher sagt Nietzsche: „das Geheimnis, um die größte Fruchtbarkeit und den größten Genuß vom Dasein einzuernten, heißt: gefährlich leben!“ (5, 215).

Daß Leben Wille zur Macht, das heißt Mehrwerdenwollen, Steigerungswille, Kampf um sein Wachsen ist, tritt bei Nietzsche in Gegensatz zu anderen Bestimmungen, die zunächst verwandt erscheinen können. Gegen Spencer heißt es: „Leben ist nicht Anpassung innerer Bedingungen an äußere, sondern Wille zur Macht, der von innen her immer mehr ‚Äußeres‘ sich unterwirft und einverleibt“ (16, 144) nicht primär Reaktivität, sondern Aktivität (7, 372); gegen Darwin: Leben ist nicht Kampf ums Dasein — das bezeichnet nur einen Ausnahmezustand —, vielmehr Kampf um Macht, um Mehr und Besser (13, 231); gegen Spinoza: Nicht Selbsterhaltung ist das Wesen des Lebens; es tut alles, nicht um sich zu erhalten, sondern um mehr zu werden (16, 153); gegen Schopenhauer: Was er Wille nennt, ist nur ein leeres Wort; aus dem Charakter dieses Willens ist der Inhalt des Wohin weggestrichen (16, 156). Wille zum Dasein gibt es nicht. „Denn: was nicht ist, das kann nicht wollen; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen! Nur wo Leben ist, da ist auch Wille, aber nicht Wille zum Leben, sondern Wille zur Macht“ (6, 168).

Grundbestimmungen aus dem Sein der auslegenden Perspektive: Wenn wir erinnern, daß Dasein nur als auslegendes Dasein ist, daß alles Sein perspektivisch ist und keine Welt übrig bleibt, wenn man das Perspektivische abrechnet — (16, 66), so ist die Frage, wie dieser Grundansatz des Seins sich zum Willen zur Macht verhält.

Der Wille zur Macht selbst ist es, der auslegt (interpretiert). Er ist als Leben bedingt durch das Perspektivische (2, 11); Leben ist „nur möglich unter der Führung der verengenden, Perspektiven-schaffenden Kräfte“ (14, 45). Der Wille zur Macht interpretiert in den von ihm hervorgebrachten Perspektiven: „Bloße Machtverschiedenheiten könnten sich noch nicht als solche empfinden“, ein wachsen-wollendes Etwas interpretiert jedes andere wachsen-wollende Etwas auf seinen Wert hin. „In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel, um Herr über etwas zu werden“ (16, 118). Wenn „alles Geschehen in der organischen Welt ein Überwältigen“ ist, so ist dieses Überwältigen „ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen, bei dem der bisherige Sinn und Zweck notwendig verdunkelt“ wird (7, 369). „Jedes Kraftzentrum hat für den ganzen Rest seine Perspektive, d. h. seine ganz bestimmte Wertung, seine Aktions-Art, seine Widerstands-Art. Nun gibt es gar keine andere Art Aktion: und ‚die Welt‘ ist nur ein Wort für das Gesamtspiel dieser Aktionen“ (16, 66).

Fragt man aber: wer agiert? wer ist jenes Zentrum? wer will Macht? wer interpretiert?, so ist Nietzsches Antwort: „Keine Subjekt-Atome“ (16, 16); „das Interpretieren selbst als eine Form des Willens zur Macht hat Dasein“ (16, 61); es ist nicht noch der Interpret hinter die Interpretation zu setzen (16, 11). „Die beständige Vergänglichkeit und Flüchtigkeit des Subjekts“ (16, 17) hat nicht das Sein eines Etwas zum Kern: „Die Sphäre eines Subjekts ist beständig wachsend oder sich vermindernd, der Mittelpunkt des Systems sich beständig verschiebend“ (16, 16). Die perspektivische Sphäre entsteht nicht durch ein Verhalten vorher seiender Subjekte, die sich erhalten wollen: „vermöge eines organischen Wesens will sich nicht ein Wesen, sondern der Kampf selber erhalten, wachsen, sich bewußt sein“ (13, 71).

Bewußtsein ist dasselbe wie Ausgelegtsein, beides heißt Nietzsche Geist; das Wissen in der jeweiligen durch Auslegung entstandenen Perspektive ist geistiges Dasein. Dieses auslegende Dasein bewegt sich in einem Zirkel: es ist durch den Machtwillen des Lebens hervorgebracht und dient ihm, aber dann wendet es sich gleichsam zurück auf das Leben, wenn es sich, sich auf sich selbst stellend, von ihm gelöst hat; so scheint es mit dem Leben, in ihm aufgehend, identisch, aber auch sich ihm gegenüberstellend, ihm fremd sein zu können; es ist weniger als Leben, insofern es von diesem umgriffen wird, und mehr als Leben, insofern er das Leben wiederum bestimmt, formt, hervortreibt, opfert. Da also der Geist selber Leben ist, doch so, daß er sowohl Werkzeug des Lebens sein, wie über dem Leben stehen kann, sind die widersprechenden Sätze möglich, Leben sei die höhere und herrschende Gewalt gegenüber dem Erkennen (1, 380), und das Leben sei ein Mittel der Erkenntnis (5, 245). Oder: „wo Leben und Erkennen in Widerspruch zu kommen schienen, ist nie ernstlich gekämpft worden“ (5, 150) und: der Kampf zwischen Leben und Erkennen wird um so größer, je mächtiger beide Triebe sind (10, 234). Wenn einmal der Geist nur „ein Werkzeug im Dienst der Erhöhung des Lebens“ heißt (16, 118), so gilt doch auch der andere Satz: „Geist ist das Leben, das selbst ins Leben schneidet“ (6, 151).

Wenn für Nietzsche der Wille zur Macht zum Wesen des Seins schlechthin geworden ist, so ist die Frage, wie das in die Vielfachheit des Machtwillens zerstreute Seiende zu einander Bezug hat. Dieser Bezug ist entweder in einem verstehenden Auslegen oder ohne dieses; aber nur wo verstanden wird, läßt sich gehorchen: „Welcher Art ist der Zwang, den eine stärkere Seele auf eine schwächere ausübt? Es wäre möglich, daß der anscheinende Ungehorsam gegen die höhere Seele im Nichtverstehen ihres Willens beruhte; z. B. ein Fels läßt sich nicht kommandieren... Nur die Nächstverwandten können sich verstehen und folglich kann es hier Gehorsam geben“ (13, 84). Aber „Auslegung“ nimmt Nietzsche zugleich mit seiner Erweiterung der Metaphysik des Willens zur Macht auf das Sein schlechthin in einem ebenso weiten Sinn. Dann ist ihm alles Seiende ein in der Weise einer Auslegung Seiendes, daher Zeichen in unendlicher Vielfachheit möglichen Bedeutens: „Alles Materielle ist eine Art von Bewegungssymptom für ein unbekanntes Geschehen; alles Bewußte und Gefühlte ist ebenfalls Symptom. Die Welt, die uns von diesen beiden Seiten her sich zu verstehen gibt, könnte noch viele andere Symptome haben“ (13, 64). Das Unbekannte im Grunde aber ist der Wille zur Macht. Wenn auf diese Weise für Nietzsche alles Dasein eine Art Sprache ist, „wodurch sich die Kräfte verstehen“, so sieht er in der Welt einen radikalen Riß durch die Weise von Sprechen und Verstehen: „in der unorganischen Welt fehlt das Mißverständnis, die Mitteilung scheint vollkommen. In der organischen Welt beginnt der Irrtum“ (13, 69); „was ursprünglich das Leben zeugte, war der denkbar größte Irrtum“ (12, 40); „Es hat den Anschein, als wenn das Leben auf Anschein, ich meine auf Irrtum, Betrug, Verstellung, Blendung, Selbstverblendung angelegt wäre“ (5, 275).

Grundbestimmungen aus dem Wesen: Trotz der Formeln von dem Willen zur Macht, der nicht der Wille eines Wesens ist, sondern der Kampf, der nur sich selbst erhalten will, ergeben sich Nietzsches entscheidende Positionen grade daraus, daß der Wille zur Macht nicht von einer einzigen, stets gleichen Art ist. Er ist doch vielmehr jeweils ein Was, das will, und dieses Was ist wesensverschieden.

Es gibt zwar viele Formeln, in denen Nietzsche von der Macht als einem einartigen Etwas bloß quantitativen Unterschiedes spricht. Eindeutig scheint der Satz „Es gibt nichts am Leben, was Wert hat, außer dem Grade der Macht“ (15, 184), und der andere: „Rang bestimmend, Rang abhebend sind allein Macht-Quantitäten: und nichts sonst“ (16, 277). „Über den Rang entscheidet das Quantum Macht, das du bist“ (16, 278). „Wert ist das höchste Quantum Macht, das der Mensch sich einzuverleiben vermag“ (16, 171). Machtquantität wäre so zugleich Wertquantität, Macht an sich schon Rang.

Aber die Macht ist zweideutig. Keineswegs fällt mit dem Grade von Macht auch der Rang in jedem Sinne zusammen; daher finden sich die vielen scheinbar gegen die Macht als solche gerichteten Wendungen. „Es zahlt sich teuer, zur Macht zu kommen: die Macht verdummt“ (8, 108); „die Macht ist langweilig“ (14, 244) — solche Urteile zeigen, daß Macht und Wert für Nietzsche nicht eindeutig identisch sein können. Daher verwirft Nietzsche schließlich das Quantitative der Macht als Maßstab; nicht die Quantität ist das Entscheidende, sondern die Qualität: Die „mechanistische Auffassung will nichts als Quantitäten: allein die Kraft steckt in der Qualität“ (16, 411). Die Quantitäten selbst sind vielleicht nichts anderes als Anzeichen von Qualitäten: „In einer rein quantitativen Welt wäre alles tot, starr, unbewegt“ (16, 65). Aber die Machtquantitäten sind ihrerseits wiederum nicht eindeutige Zeichen der Qualität, so zum Beispiel im Politischen: Innerhalb des Staatslebens gilt, daß höhere Machtquantität nicht ohne weiteres zusammenfällt mit höherem Werte.

Durch das Auseinanderfallen von tatsächlicher Macht und höherem Wert ist das Unheil in der Welt radikal: Wenn „die wahre Quelle hoher Empfindungen in der Seele des Mächtigen“ ist (14, 65), so ist doch das im qualitativen Rang Höhere, aber trotzdem faktisch Ohnmächtige, keineswegs schon das Hohe schlechthin, sondern selbst noch fragwürdig: „Überall, wo das Höhere nicht das Mächtigere ist, fehlt etwas am Höheren selber: es ist nur ein Stück und Schatten erst“ (14, 65). Wenn umgekehrt die faktische Macht nicht auch der höhere Wert ist, wirkt sie auf vielfache Weise ruinös: „Der Mißbrauch der Macht durch die römischen Kaiser“ hat für Europa die Moral der Ohnmächtigen zum Siege gebracht (14, 65); denn Moralbegriffe des Christentums waren das Mittel, um damals die Ohnmacht über die mißbrauchte Macht Herr werden zu lassen, so daß weder die vernichtete römische noch die neu errichtete christliche Macht zugleich auch den höheren Wert darstellten: die römische nicht, weil sie roh war, die christliche nicht, weil sie die Macht der Minderwertigen war. — Die vermeintliche Einheit von Macht und Wert ist in allen diesen Gedanken hinfällig; die größere Macht ist in ihnen nicht als solche auch schon der höhere Wert. Man kann diese Gedanken nicht zur widerspruchsfreien Einheit bringen, wenn man „Macht“ eindeutig den höheren Wert selbst nennt. Nur wenn man dies einen Augenblick tut, ist der Satz von Meß richtig (Nietzsche der Gesetzgeber S. 200): „dies grade ist Nietzsches Meinung, daß der Grieche ungleich mächtiger ist als der Römer, der nur ‚Herrscher‘, nicht ‚Gesetzgeber‘ war“.

Aus dem Anerkennen des Nichtzusammenfallens von Macht und Wert, die doch in dem Ansatz dieser Weltdeutung dasselbe sein sollten, wendet sich Nietzsche entweder zu einer Verherrlichung der als die wahre Seinshöhe unbegriff-

lich geschauten Macht, oder er geht eindringend der Frage nach, warum das höhere Dasein nicht auch das siegreiche sei.

Der erste Weg ist naturgemäß gedanklich unergiebig. Er führt in die nur wiederholenden Wendungen, die aus den hymnischen Charakteristiken des Lebens übergehen zu dem Unbegreiflichen des Seins, wo alle Gegensätze zusammenfallen, wo jeder hohe Grad von Macht das Freisein von Gut und Böse ebenso wie von Wahr und Falsch in sich schließt (15, 321).

Der zweite Weg führt dagegen zu einer Erhellung der Wertungsweisen, die eine ursprüngliche Wesensverschiedenheit dessen, was Macht will und Macht erreicht, offenbaren. Statt aber der möglichen grenzenlosen Mannigfaltigkeit im Wesen des Machtwillens nachzugehen, sieht Nietzsche zuletzt zwei ursprüngliche Antriebe (es gibt „zwei Willen zur Macht im Kampfe“ 15, 433), den der Stärke und den der Schwäche, den des aufsteigenden und den des absteigenden Lebens, den Willen zum Leben und den Willen zum Nichts, den der Aufgangsinstinkte und den der Niedergangsinstinkte.

Wäre ein Mehr an Macht an sich schon ein Mehr an Wert, so wäre der Lauf der Dinge eindeutig, wäre der Erfolg an Machtgewinnung zugleich Beweis des Ranges. Aber die menschliche Welt zeigt, daß die im Sinne des Ranges höchste Macht ohnmächtig sein, ja vernichtet werden kann von dem, was keinen Rang, aber die faktische Macht hat. „Die Stärksten sind schwach, wenn sie organisierte Herdeninstinkte, wenn sie die Furchtsamkeit der Schwachen, die Überzahl gegen sich haben ... man hat die Starken immer zu beweisen gegen die Schwachen; die Glücklichen gegen die Mißglückten; ... Will man die Realität zur Moral formulieren, so lautet diese Moral: die Mittleren sind mehr wert, als die Ausnahmen ... Ich sehe überall die übrigbleibend, die den Wert des Lebens kompromittieren“ (16, 149—150). „Die Schwachen ... sind auch klüger ... die Schwachen haben mehr Geist“ (8, 128). So ist die Lage: „Wir gehen leichter an unseren Stärken, als an unseren Schwächen zugrunde“ (11, 305). Hinzu kommt, daß die Starken sich gegenseitig dezimieren (16, 285); denn „die Starken streben ebenso naturnotwendig aus einander, als die Schwachen zu einander“ (7, 451). Die Grundfrage: „warum unterlag das Leben?“ (15, 431) erhält schließlich die Antwort: infolge einer Verkehrung der Werte dadurch, daß der Ohnmächtige Wertschätzungen aufstellt, die auf die Verleumdung des Lebens, der hohen Werte, der eigentlichen Macht, hinauskommen. Der Machtwille der Ohnmächtigen ist ein wesensverschiedener Machtwille, der die Macht abschätzig beurteilt. Dieser ohnmächtige Machtwille, der den Geist nur benutzt als Mittel, um über die Stärke zu triumphieren, verwandelt wiederum rückwärts in unbewußter Umsetzung das ganze Sein des Menschen.

Die Wesensverschiedenheit des Machtwillens in der Artung derer, die Macht wollen, ist nun aber von Nietzsche nicht in dem kämpfenden, unbedingten Sinne gemeint, daß etwa der eine nicht sein sollte. Beide sind notwendig. Nietzsche fragt, ob nicht vielleicht eine größere Garantie des Lebens, der Gattung in dem Sieg der Schwachen und Mittleren liege, ob er vielleicht eine Notwehr gegen etwas noch Schlimmeres sei: „Gesetzt, die Starken wären Herr, in allem, und auch in den Wertschätzungen geworden: ... Eine Selbstverachtung der Schwachen wäre die Folge; sie würden suchen, ... sich auszulöschen ... Und möchten wir eigentlich eine Welt, in der die Nachwirkung der Schwachen, ihre Freiheit, Rücksicht, Geistigkeit, Biegsamkeit fehlte?“ (15, 432—433). Weiter ist das Schwache notwendig, weil die schwächere Natur — als die zartere und feinere — alles „Fortschreiten“ überhaupt erst möglich macht (2, 211—213). Schließlich ist der Abfall vom Leben zum Leben selbst gehörig: „Die *décadence* selbst ist nichts, was zu bekämpfen wäre“ (15,

168), „ist nichts, was an sich zu verurteilen wäre“, ist eine notwendige Konsequenz des Lebens“ (16, 167, 281).

Aus diesen Zusammenhängen ist verständlich, warum bei Nietzsche die Wert-schätzungen durchweg z w e i d e u t i g erscheinen: je nach dem Standpunkt, von dem sie vollzogen werden und ihr eigentümliches Recht erhalten. Was das Wesen des Willens zur Macht ist, kann ebensowohl selbst Macht wie umgekehrt Schwäche sein. Die Schwäche im Machtwillen zeigt sich zum Beispiel überall, wo im Dasein die Not zur Bekämpfung der Gefahr zwingt: „Das Schwächere drängt sich zum Stärkeren... Je größer der Drang zur Einheit, desto mehr darf man auf Schwäche schließen; je mehr der Drang nach Varietät, Differenz, innerlichen Zerfall, um so mehr Kraft ist da“ (16, 122). Die wahre Macht als Werthöhe des Seins kann dagegen in ihrer Weltverwirklichung paradox sogar den Weg der direkten Machtsteigerung verwerfen: „Es ist verräterisch, wenn jemand nach Größe strebt. Die Menschen der besten Qualität streben nach Kleinheit“ (10, 309).

Wie Nietzsche im Kampfe sich selbst bei den eigentlich Mächtigen sowohl gegen die rohe Macht wie gegen die faktische Übermacht der Ohnmacht weiß und darin die Paradoxie im Verhältnis von Macht und Wert ihren Gipfel erreicht, zeigen Sätze wie folgende: „Ich rede nicht zu den Schwachen: diese wollen gehorchen und stürzen überall auf die Sklaverei los... ich habe die Kraft gefunden, wo man sie nicht sucht, in einfachen milden Menschen ohne den geringsten Hang zum Herrschen“ (11, 251).

Die anschaulichen Ausgangsbereiche. — Das Problem der Macht beschäftigt Nietzsche lange bevor er im „Willen zur Macht“ das Wesen des Seins erblickt. Sein philosophischer Sprung vom Erfassen besonderer Tatbestände in der Welt durch eine Vielfachheit von bestimmten Machtbegriffen zur Metaphysik des Daseins als des unbestimmten Willens zur Macht schlechthin ist deutlich. Aber die anschaulichen und erfahrbaren Gegebenheiten in der Welt bleiben die Ausgangspunkte dieser Metaphysik und erscheinen rückläufig wie ihre Bewahrheitung. Nietzsche sammelt Beobachtungen und häuft deutende Formulierungen in drei Bereichen; wenige Ansätze aus ihnen mögen andeuten, was in reicher A u s b r e i t u n g Nietzsches Schriften lehren:

1. **Psychologie des Machtgefühls:** Nietzsches Begriff des „Willens zur Macht“ ist keineswegs identisch mit dem Begriff der Triebe, die sich Machtgefühl verschaffen wollen. Dort handelt es sich um das unanschaulich gewordene eigentliche Sein, hier um eine anschauliche psychologische Erfahrung. Dort ist der abstrakte Wille, der will, was durch ihn und als sein Sein geschieht, hier ist der Genuß des Machtgefühls das erlebbare Ziel. Aber das Psychologische ist doch ein Ausgangspunkt der Anschaulichkeit, die verdeutlichend und kontrastierend immer mitschwingen muß, wenn vom Willen zur Macht die Rede ist. Die Psychologie des Machtgefühls ist von Nietzsche besonders eindringlich entwickelt (vgl. Psychologie der Triebe S. 132 ff.):

In unabsehbaren Verkleidungen erkennt Nietzsche den versteckten Machtwillen. Wie dieser sich umsetzt, über sich täuscht, um am Ende nur sich zu befriedigen, wie er auf immer neuer Ebene wiederkehrt, das ist ihm einer der Grundtatbestände der seelischen Wirklichkeit: Ob man Anderen wehe tut oder wohl tut, man übt seine

Macht aus. Stolze, starke Naturen suchen die ihnen gleichen, ungebrochenen Wesen, um möglicherweise mit ihnen zu kämpfen; dagegen Mitleid mit Anderen zu fühlen ist das angenehmste Machtgefühl bei solchen, welche keine Aussicht auf große Eroberungen haben (5, 50 ff.). Ein ältestes Trostmittel ist, wenn man selber ein Mißgeschick hat, dafür Andere leiden zu lassen (4, 24): Die Gedemüthigten verschaffen sich noch ein Gefühl der Stärke, indem sie wenigstens Andere verurteilen, Schuldige suchen (4, 143). Das Streben nach Auszeichnung ist nichts Anderes als das Streben nach Überwältigung des Nächsten (4, 110 ff.). — Den geistigsten Willen zur Macht sieht Nietzsche bei Philosophen und Asketen, bei Priestern und Einsiedlern (11, 253, 254; 7, 16 ff.): „ein unsägliches Glück beim Anblick von Martern“ verschaffen sich Barbaren, indem sie Anderen, verschaffen sich Asketen, indem sie sich selbst zu leiden geben: „das Glück, als das lebendigste Gefühl der Macht gedacht, ist vielleicht auf der Erde nirgends größer gewesen, als in den Seelen abergläubischer Asketen“ (4, 111). Der Anblick des Machtwillens im Asketen bezwingt selbst die starken Menschen, die ihren Machtwillen wesentlich in der Wirkung nach außen vollziehen. Es ist daher begreiflich, daß „sich die mächtigsten Menschen immer noch verehrend vor dem Heiligen gebeugt haben, als dem Rätsel der Selbstbezwungung... Sie ahnten in ihm die überlegene Kraft... der ‚Wille zur Macht‘ war es, der sie nötigte, vor dem Heiligen stehen zu bleiben“ (7, 76).

Wenn aber der Wille zur Macht der eigentliche Antrieb der Seele ist, um sich, in welcher Gestalt auch immer, Machtgefühl zu verschaffen, warum gibt es dann überhaupt die H i n g a b e? Nietzsche gibt vielfache Antworten: „Die Menschen unterwerfen sich aus Gewohnheit allem, was Macht haben will“ (2, 42). Macht ausüben kostet Mühe und erfordert Mut (3, 328). Der Durst nach Hingabe kennzeichnet die absteigende Entwicklung sinkenden Lebens (11, 253). — Aber eigentlich ist die Hingabe, die in diesen Fällen nur ein Versagen des Machtwillens ist, vielmehr selbst eine raffinierte Gestalt des Machtgefühls. Für Schwache gilt: „Wir ordnen uns unter, damit wir das Gefühl der Macht haben“ (11, 232). Für die Mächtigsten aber gibt es schließlich die paradoxe Umkehrung. „Gerade für jene Menschen, welche am hitzigsten nach Macht streben, ist es unbeschreiblich angenehm, sich überwältigt zu fühlen... Einmal ganz ohne Macht! Ein Spielball von Urkräften!“ (4, 239).

Aus solchen Ansätzen ergibt sich für Nietzsche: „Die gesamte Psychologie ist bisher an moralischen Vorurteilen hängen geblieben: sie hat sich nicht in die Tiefe gewagt. Dieselbe als Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur M a c h t zu fassen — daran hat noch niemand gestreift“. Wenn er dann aber weiter fordert, „daß die Psychologie wieder als Herrin der Wissenschaften anerkannt werde, zu deren Dienst und Vorbereitung die übrigen Wissenschaften da sind“; denn Psychologie sei „nunmehr wieder der Weg zu den Grundproblemen“ (7, 35), so führt dieser Weg unmittelbar zur Metaphysik des Willens zur Macht, nicht zur Wissenschaft.

2. Das soziologische Grundverhältnis der Macht: Der Tatbestand menschlicher Gesellschaft zeigt das Grundverhältnis, ohne das menschliches Dasein keinen Augenblick ist: Herrschen und Dienen. „Die Ausbeutung... ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht... als Realität ist sie das Urfaktum aller Geschichte“ (7, 238). Es ist ein ständiges Kämpfen um die Macht in der Gesellschaft und im Staate. Nietzsche beobachtet die Wirklichkeit, die Antriebe, die Verkleidungen, die Mittel dieses Kampfes;

a) Den großartigsten, weil über den Menschen aufklärendsten Anblick gewährt ihm das griechische Dasein. Dort sieht er die „tigerartige Vernichtungslust“, der „die Grausamkeit des Sieges die Spitze des Lebensjubels“ war. Der Grieche wandte sich nicht wie die Religionen und Philosophien auf der ganzen Erde mit Grauen von diesem Dasein ab, sondern „der Kampf und die Lust des Sieges wurden anerkannt“.

Das eigentümlich Hellenische aber kennt neben der bösen Eris, die die Tat des Vernichtungskampfes bewirkt, die gute Eris, die durch Eifersucht, Neid, Groll zur Tat des Wettkampfes reizt. Der Wettkampf wurde der Lebensgrund des griechischen Staates. Man beseitigte durch den Ostrakismos den überragenden, den Wettkampf auslöschenden Einzelnen, damit nun wieder das Wettspiel der Kräfte erwache. Nehmen wir „den Wettkampf aus dem griechischen Leben hinweg, so sehen wir sofort in jenen vorhomerischen Abgrund einer grauenhaften Wildheit des Hasses und der Vernichtungslust“ (9, 273—284).

b) Ein zweites Bild gibt die Vergegenwärtigung der Differenz zwischen faktischer, äußerlicher Macht und eigentlicher Wesensmacht in der antiken Welt. Erst der Staat, der sein letztes Ziel nicht erreichen kann, pflegt unnatürlich groß anzuschwellen: Das Weltreich der Römer ist für Nietzsche daher im Vergleich mit Athen nichts Erhabenes (9, 260). Der Untergang Griechenlands ist ihm das große Beispiel dafür, daß höhere faktische Macht nicht auch der höhere Wert ist: „Das politische Unterliegen Griechenlands ist der größte Mißerfolg der Kultur: denn es hat die... Theorie aufgebracht, daß man die Kultur nur pflegen könne, wenn man zugleich bis an die Zähne bewaffnet... sei. Die rohe Macht dort... kam zum Siege über das aristokratische Genie unter den Völkern“ (10, 392). Daher entspringt Nietzsches Forderung: „An der Spitze der Staaten soll der höhere Mensch stehen“ (14, 66). „Der höchste Mensch soll auf Erden auch der höchste Herr sein“. Wenn es aber nicht geschieht? „Das politische Übergewicht ohne das eigentlich menschliche Übergewicht ist die größte Schändigung“ (10, 324). „Es gibt kein härteres Unglück in allem Menschen-Schicksale, als wenn die Mächtigen der Erde nicht auch die ersten Menschen sind. Da wird alles falsch und schief und ungeheuer“ (6, 358).

c) Ein drittes Bild der Macht in der Gesellschaft gibt die moderne Gier nach dem Gelde. Es treibt nicht eigentliche Not, aber eine furchtbare Ungeduld: „Die Mittel des Machtgelüstes haben sich verändert, aber derselbe Vulkan glüht noch immer... und was man ehemals ‚um Gottes willen‘ tat, tut man jetzt um des Geldes willen... was jetzt am höchsten Machtgefühl und gutes Gewissen gibt“ (4, 199).

d) Kampf um die Macht findet nicht nur mit Zeitgenossen statt, sondern mit der Vergangenheit in Gestalt ihrer geschichtlichen Überlieferung. Ein Grundvorgang aller Geschichte ist das Neuinterpretieren des Überkommenen durch gegenwärtigen Machtwillen, so daß „etwas Vorhandenes, irgendwie Zustande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Absichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet wird“ (7, 369).

e) Durchweg verkleidet sich der Machtwille. Im politischen Geschehen verlangen die Ohnmächtigen zunächst Gerechtigkeit von seiten derer, welche die Macht haben. Auf der zweiten Stufe fordern sie Freiheit, d. h. man will jetzt „loskommen“ von denen, welche die Macht haben. Auf der dritten Stufe sagt man „gleiche Rechte“, d. h. man will, solange man noch nicht das Übergewicht hat, auch die Mitbewerber hindern, in der Macht zu wachsen (15, 202 ff.). — Das Bedürfnis des Machtgefühls treibt nicht nur die Fürsten, sondern auch die niedern Schichten des Volkes, aber spricht sich im Selbstverständnis nicht als solches, sondern als Recht und Tugend aus: „Wunderliche Tollheit der moralischen Urteile! Wenn der Mensch im Gefühle der Macht ist, so fühlt und nennt er sich gut: und gerade dann... nennen ihn die andern... böse!... Die großen Eroberer haben immer die pathetische Sprache der Tugend im Munde geführt: sie hatten immer Massen um sich, welche sich im Zustand der Erhebung befanden und nur die erhobenste Sprache hören wollten“ (4, 178 ff.).

f) Die welthistorisch wirksamste Verkleidung der Ohnmacht, die zur Macht will, ist für Nietzsche die Moral, die als Sklavenmoral in ursprünglicher Wesens-

verschiedenheit der Herrenmoral gegenübersteht. Die gesellschaftliche Machtlage entscheidet über das Wesen der darin stehenden Menschen nicht so sehr durch die bewußten als durch die unbewußten Mittel des Kampfes (2, 68 ff.; 7, 239 ff.; 7, 301—339). Für die gesamte Geistesgeschichte stellt Nietzsche den Satz auf: „Die Mittel, welche man entdeckte, sich das Gefühl der Macht zu verschaffen, sind beinahe die Geschichte der Kultur“ (4, 31).

3. Die Stärke und die Schwäche: Der in die Grundausslegung des Machtwillens eingedrungene Gegensatz der Starken und der Schwachen hat seinen Ausgangspunkt in mannigfaltigen und vieldeutigen Gesichtspunkten, die in Ansätzen Nietzsche vor allem in der Medizin seiner Zeit vorfand. Manchmal gebunden an Imaginationen zeitgenössischer positivistischer Wissenschaft, scheidet er nicht ausdrücklich das, was unmittelbar empirisch ist und das, was nur einen dunklen Allgemeinbegriff bedeutet: Krankheit im Sinne eines bestimmten, naturwissenschaftlich faßbaren Geschehens (und dieses wiederum in ursprungsverschiedener Artung) und Krankheit im Sinne eines bloß abschätzigen Bewertens; schließlich spricht er ohne entschiedene Trennung von dem, was im Verhalten des Menschen zu sich selbst existentiell „krank“ und „gesund“ genannt werden kann (so daß ihm in einer Position seines Denkens ein medizinisch Kranker durch sein Verhalten grade als existentiell gesund, ein medizinisch Gesunder als existentiell krank zu gelten vermag). Die begriffliche und systematische Klarheit war nicht Nietzsches unmittelbares Ziel; der Widerspruch im Wortgebrauch verhindert nicht die Klarheit seiner existentiellen Intuitionen, aber wohl die Klarheit im Ausdruck, insbesondere wenn sie wissenschaftliche, empirische Erkennbarkeiten betrifft (vgl. über Krankheit S. 112 ff.). Es scheint weiter für Nietzsches Blick zusammenzufließen, was in umgreifender Interpretation des Ganzen des Menschseins entspringt und das, was partikuläre Erkenntnis innerhalb der Wirklichkeit des Menschen — und hier allein echte wissenschaftliche Erkenntnis — ist. Der Kulturtypus eines Zeitalters wird von Nietzsche unter dieselben Kategorien gebracht wie neurotische Krankheitstypen. Die physiologisch-psychologische Daseinswirklichkeit des Menschen und die existentielle Wesenswirklichkeit, die gar nicht auf derselben Ebene sichtbar sind, verschwimmen ungeschieden in der charakterisierenden Schilderung. Nur vorübergehend wird etwa auch getrennt, was nach Nietzsches Meinung als absinkendes Leben sterben soll, von dem, was trotz seines absinkenden Wesens als Bedingung des Anderen selber von Wert ist. Die umfänglichen Darlegungen Nietzsches über diese Dinge verführen wohl den Verstand des Rationalisten, seine subjektiven Ressentiments in scheinbar objektive Begriffe zu stecken und mit einem vermeintlichen Wissen über alle Weisen des Daseins bequem zu Gericht zu sitzen. Sie ermüden aber den Klarheit suchenden Leser durch die Wiederholung einer im Ausdruck nicht geringen Unbestimmtheit.

Wir vergegenwärtigen unter Vernachlässigung dieser vielfachen psychiatrischen physiologischen, biologischen, charakterologischen und soziologischen Erörterungen, die man bei Nietzsche antrifft, einige Kategorien, mit denen Nietzsche seinen Gegensatz zweier Lebensstypen ausdrückt:

Der Schwache hat eine chaotische Struktur seines Charakters, der Starke eine synthetische Struktur. Jener ist „der vielfache Mensch, das interessante Chaos“, dieser der Mensch, „in dem die verschiedenen Kräfte zu Einem Ziele unbedenklich in's Joch gespannt sind“ (16, 297). Der Vielheit der Antriebe erwächst der schwache Wille mit seinem Mangel an Schwergewicht; der Koordination der Antriebe unter Vorherrschaft eines Einzelnen erwächst der starke Wille mit seiner Präzision und Klarheit der Richtung (15, 172). Beim Schwachen ist die Mäßigkeit Folge des Nichtkönnens und Nichtseins und Nichthabens; beim Starken ist sie die Lust am Maßhalten, die Lust des Reiters auf feurigem Rosse (16, 290).

Der Schwache ist der Mensch der Einseitigkeit oder des Ausgleiches, der mittleren Linie und Mittelmäßigkeit; der Starke ist der, „welcher den Gegensatzcharakter des Daseins am stärksten darstellt“ (16, 296).

Der Schwache hat keine Widerstandskraft gegen Reize, der Starke verwandelt sie, indem er sie aneignet. Im Gegensatz zur Plötzlichkeit und Unhemmbarkeit der reagierenden Handlung beim Schwachen zeigt sich die Stärke im Abwarten und im Aufschieben ihrer Reaktion (15, 171). Der Schwache wird wegen seiner Widerstandsfähigkeit gegen Reize „bedingt durch Zufälle“; er „vergrößert und vergrößert die Erlebnisse ins Ungeheure“; eine Entpersönlichung ist die Folge (15, 170); der Starke wird des Zufalls Herr und verwandelt ihn in sein Schicksal (5, 57). Er darf sagen: „Was mich nicht umbringt, macht mich stärker“ (8, 62). „Das, was nur den stärksten Naturen freisteht — Muße, Abenteuer, Unglaube, Ausschweifung selbst —, das würde, wenn es den mittleren Naturen freistünde, diese notwendig zugrunde richten“ (16, 308). „Dieselben Gründe, welche die Verkleinerung der Menschen hervorbringen, treiben die Stärkeren und Selteneren bis hinauf zur Größe“ (15, 222).

Der Schwache vermag kein Erlebnis zu überwinden, der Starke vermag es umzubilden und einzuverleiben. „Es gibt Menschen, die diese Kraft so wenig besitzen, daß sie an einem einzigen Erlebnis... wie an einem blutigen Risse unheilbar verbluten“ (1, 286). Mit dem Satze aber: „Ich liebe den, dessen Seele tief ist auch in der Verwundung, und der an einem kleinen Erlebnis zugrunde gehen kann“ trifft Nietzsche weder Stärke noch Schwäche, sondern betritt die ganz andere Ebene der existentiellen Erhellung von Treue und Innerlichkeit. Auf der Ebene des Gegensatzes von Stärke und Schwäche dagegen gilt wieder: „Der starke Mensch, mächtig in den Instinkten einer starken Gesundheit, verdaut seine Taten ganz ebenso, wie er die Mahlzeiten verdaut; er wird mit schwerer Kost selbst fertig“ (16, 309).

Der Schwache hat ein Leben, das arm, leer, der Starke eines, das reich, übervoll ist. Beide leiden, der eine an Verarmung, der andere an Überfülle (5, 325 ff.).

Der Schwache will Frieden, Eintracht, Freiheit, gleiche Rechte, er will leben, wo man nicht nötig hat, sich zu wehren (16, 319); der Starke hat Vorliebe für fragwürdige und furchtbare Dinge (16, 268); „Die eine Art Mensch will nichts riskieren, die andere will riskieren“ (16, 323). Der Schwache hat Rach- und Nachgefühle, der Starke das aggressive Pathos (15, 21).

Die Auslegung der Welt als Erscheinung des Willens zur Macht. —

In schlechthin allen Erscheinungen sieht Nietzsche den Willen zur Macht. Wo immer er zu „dem Grunde der Dinge“ kommt, ist dieser Wille das Letzte. Alles Weltgeschehen ist nichts anderes als dieser Wille in der Mannigfaltigkeit seiner Gestalten.

Nietzsches Metaphysik des Willens zur Macht ist, so wie sie durchgeführt ist, auch von der Art früherer dogmatischer Metaphysik. Verglichen mit Leibniz gibt es zwar keine Monaden (Subjektpunkte), aber wachsende oder sich verringernde Systeme von Machteinheiten; es gibt zwar keine Harmonie, es sei denn die der ständigen Feststellungen in dem Kampfe der Machtquantitäten, der das Sein selbst ist; aber wie bei Leibniz gibt es mehr oder weniger Klarheit der Monaden, die hier Machtquantitäten sind (bei Nietzsche des auslegenden Willens zur Macht); in der Verteilung durch die

Welt gibt es diese kleineren und größeren, ständig sich verändernden Machtquantitäten als das eigentliche Sein. Sucht man aus Nietzsche alle bestimmten Gedanken zu diesem Gegenstand zusammen, so läßt sich ein relativ systematisches Ganzes hinstellen, das den großen philosophischen Weltssystemen des 17. Jahrhunderts in der Gedankenform zu entsprechen scheint.

Nietzsche, der alles in seiner Kraft Liegende tat zur Eröffnung und Offenhaltung des Möglichen, zum Aufschließen jeder Perspektive, zum Erblicken der unendlichen Interpretationen, scheint so am Ende wieder zuzuschließen durch Verabsolutierung eines Einzelnen. Statt aus dem großen, befreienden Fragen, das keine allgemeine Antwort mehr findet, zurückzuweisen in die Geschichtlichkeit der jeweils gegenwärtigen, ursprünglichen Existenz, scheint er vielmehr doch eine allgemeine Antwort zu geben, wenn er das eigentliche Sein substantiiert zum Willen zur Macht.

Die so in ihrer Verengung gestellte metaphysische Gesamtaufgabe ist eine „Morphologie des Willens zur Macht“ (16, 430). Die „Verwandlungen des Willens zur Macht, seine Ausgestaltungen, seine Spezialisierungen“ sind parallel der sichtbaren Erscheinung der Formen aller Dinge darzustellen (13, 66). Diese Aufgabe hat Nietzsche in ihren Verzweigungen weitgehend durchgeführt. Nur einige Hauptpunkte sind in ihrer z. T. großartig wirkenden, z. T. befremdend wunderlichen Direktheit kurz anzugeben.

Methodisch scheiden sich in dieser Metaphysik zwei Wege. Erstens versucht Nietzsche das Verständnis unseres Gestaltens der Welt, die wir auslegend schaffen in Erkenntnis, Schönheit, Religion und Moral. Zweitens versucht Nietzsche die Auslegung der Welt selbst, der anorganischen, der organischen und des Bewußtseins.

Auf dem ersten Weg vollzieht er eine Auslegung der Auslegung: seine eigene Auslegung wird zur Erhellung aller Auslegung. Das auslegende Gestalten soll jederzeit aus einem Willen zur Macht hervorgehen; aber es ist zugleich Symptom seiner Artung, nämlich ob es der Machtwille eines aufsteigenden oder absteigenden, eines wahrhaft mächtigen oder faktisch ohnmächtigen Lebens ist; daher haben die Inhalte der Auslegung als Wahrheit, Schönheit, Religion und Moral einen zweideutigen Sinn: es gibt sie als Symptom der Schwäche oder der Stärke, und der anscheinend gleiche Inhalt (so der Nihilis-

mus, oder der Rausch der Schönheit, oder das moralische Gesetz) kann je nach seinem Grunde Entgegengesetztes bedeuten.

Auf dem zweiten Weg legt er metaphysisch aus, was in der Wirklichkeit der bisherigen Auslegungen durch das Leben selbst nicht eigentlich, sondern nur für die Zwecke der jeweils notwendigen, täuschenden Lebensbedingungen ausgelegt war.

1. **Erkenntnis**: Haftet Nietzsches Blick an der lebensverbundenen Wahrheit, so sieht er ihr Kriterium „in der Steigerung des Machtgefühls“ (16, 45): Der Intellekt bevorzugt die ihm am meisten das Gefühl von Macht und Sicherheit gebende „Hypothese“ und bezeichnet sie als wahr. Wahr ist „was dem Denken das größte Gefühl von Kraft gibt“, „von seiten des Tastens, Sehens, Hörens aus —: wobei am stärksten Widerstand zu leisten ist“ (16, 45).

Entsprechend deutet Nietzsche: „Erkenntnis arbeitet als Werkzeug der Macht“ (16, 11); „der Wille zur Wahrheit entwickelt sich im Dienste des Willens zur Macht“ (14, 322); „Die Naturwissenschaft will mit ihren Formeln die Überwältigung der Naturkräfte lehren“ (13, 79); „unser Grad von Lebens- und Machtgefühl gibt uns das Maß von Sein, Realität, Nicht-Schein“ (16, 14).

Nietzsches „Logik“ ist durchherrsch von dieser Auslegung. Der Satz des Widerspruchs „enthält kein Kriterium der Wahrheit, sondern einen Imperativ über das, was als wahr gelten soll“ (16, 29). Wo Nietzsche den Sinn einzelner Kategorien in ihrer Besonderheit auslegt, immer gilt: „Aller Sinn ist Wille zur Macht“ (16, 92). Schon daß es identische Fälle gibt, diese Voraussetzung des Erkennens in Kategorien beruht auf diesem Willen: „der Wille zur Gleichheit ist der Wille zur Macht“ (16, 25).

2. **Schönheit**: Schönheit ist durch Kunst hervorgebrachte oder durch Schauen sichtbar werdende Gestalt. „Unsere Liebe zum Schönen ist... der gestaltende Wille... Die Lust am Gestalten und Umgestalten — eine Urlust“ (16, 19). Der „Wille zum Schönen“ bedeutet: „Rücksichtslose Entwicklung der Formen: die schönsten sind nur die stärksten“ (14, 323).

Die Bedeutung der Kunst als Erscheinungsform des Willens zur Macht ist, daß sie „das große Stimulans zum Leben“ ist (14, 370; 8, 135); sie ist die Erlösung des Erkennenden, wenn er den furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins sieht und sehen will; Erlösung des Handelnden, der diesen furchtbaren Charakter des Daseins nicht nur sieht, sondern ihn leben will: des Helden; die Erlösung des Leidenden, der durch sie den Weg findet zu Zuständen, wo das Leiden gewollt, verklärt, vergöttlicht wird (16, 272). Der Wille zur Macht spricht in der Kunst, die den Zustand ohne Furcht vor dem Furchtbaren mitteilt (8, 136).

In den verschiedenen Künsten ist der Unterschied von Art und Grad des Machtwillens: „Das höchste Gefühl von Macht und Sicherheit kommt in dem zum Ausdruck, was großen Stil hat.“ Im Architekten „ist es der Rausch des großen Willens, der zur Kunst verlangt; die mächtigsten Menschen haben immer die Architekten inspiriert“ (8, 125).

Die Kunst reicht über den Künstler hinaus in das Innerste der Welt. An der Scheinbarkeit des Schönen festhalten, ist Lebens- und Machtwille: „die Welt ist selbst nichts als Kunst...; der unbedingte Wille zum Wissen... schien mir in einer solchen Welt des Scheins als Frevel am metaphysischen Grundwillen“ (14, 366).

3. **Religion und Moral**: Diese sind von Nietzsche vorwiegend, aber nicht ausschließlich, als Erscheinung des Machtwillens der Ohnmächtigen verstanden worden.

Der religiöse Mensch ist „der sich unfrei fühlende Mensch, der seine Zustände, die Unterwerfungsinstinkte sublimiert“ (16, 142). Die Moral als Sklavenmoral ist das Mittel zur Herrschaft der Schlechtweggekommenen (vgl. oben S. 307).

Moral ist auch die Gestalt des mächtigen Willens, aber nicht als Moral, sondern als Mittel. Der Wille zur Güte liegt nicht im Wesen der Dinge; er erwächst nur bei sozialen Bildungen „als Konsequenz davon, daß ein größeres Ganze sich erhalten will gegen ein anderes Ganze“ (14, 323). Wollen „unter dem Gesichtskreis der Moral“ gefaßt, läßt „Moral als Lehre von den Herrschaftsverhältnissen“ verstehen, unter denen das Phänomen „Leben“ entsteht (7, 31).

Einen ganz anderen Charakter muß nun die Auslegung der Erscheinungen als Wille zur Macht dann gewinnen, wenn die Erscheinungen das seiner selbst nicht bewußte, für uns nicht „von innen“ verstehbare Geschehen der Natur sind, aufsteigend vom Anorganischen zum Organischen und zum Bewußtsein selbst als bloßem Geschehen einer Funktion des Organischen.

4. **Anorganische Welt**: Was die Kausalität der toten Natur von innen sei, was in diesem Toten der Elemente, das wir von außen sehen und unter Naturgesetzen und Regelmäßigkeiten zu begreifen suchen, eigentlich an sich sei, ist eine alte, oft, aber immer nur in Imaginationen beantwortete Frage. Nietzsche gibt auch hier seine allen Dingen gegenüber gleiche Auslegung: Wenn „wir an die Kausalität des Willens glauben, so müssen wir versuchsweise die Willenskausalität als die einzige setzen; dann ist alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin tätig ist, eben Willenskraft, Willenswirkung“ (7, 57).

Es bleiben als letzte Wirklichkeit der anorganischen Welt nicht Dinge, „sondern dynamische Quanta, in einem Spannungsverhältnis zu allen anderen dynamischen Quanten“, deren Wesen in ihrem Wirken aufeinander besteht. Wirken aber ergibt sich erst aus dem Willen zur Macht. „Die angeblichen Naturgesetze sind die Formeln für Machtverhältnisse“ (13, 82). Was aber ist dieser Wille zur Macht, den wir doch nicht erleben, nicht sehen, nicht in empirischer Verifizierbarkeit empfinden können? Er ist „nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein Pathos — ist die elementarste Tatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt“ (16, 113).

Ist der Machtwille die letzte Wirklichkeit, so muß Nietzsche ihn doch unvermeidlich nach Analogie des in uns erfahrenen Willens denken. Wenn alles nichts anderes ist als Wille, so muß Wille als Wille wirken können. Wie aber wirkt er? „Wille kann natürlich nur auf Wille wirken und nicht auf Stoffe“ (7, 57); das Wirken des Willens kann nur dadurch geschehen, daß er den anderen Willen wahrnimmt und von ihm wahrgenommen wird: „Die Wirkung des Unorganischen aufeinander . . . ist immer eine Wirkung in die Ferne, also ‚ein Erkennen‘ ist notwendig allem Wirken vorher: das Ferne muß perzipiert werden“ (13, 230). Dementsprechend konstatiert Nietzsche: „In der chemischen Welt herrscht die schärfste Wahrnehmung der Kraftverschiedenheit“ (13, 227).

In der wahrnehmenden Erkenntnis seitens des Unorganischen ist Wahrnehmen, Vorstellen, Fühlen, Denken im Machtwillen nicht getrennt. Erst im Organischen beginnt die Trennung (13, 229). Die Trennung dieser Momente aber hat Ungenauigkeit und Täuschungsmöglichkeit zur Folge. Daher ist Wahrnehmen der Kraftwerte und Machtverhältnisse (13, 227) nur für die unorganische Welt absolut genau: „da herrscht Wahrheit“. „Mit der organischen Welt beginnt die Unbestimmtheit und der Schein“ (13, 228).

Daher muß unter solchen Gesichtspunkten für Nietzsche die anorganische Welt „höher“ stehen als die organische: „Wo es keinen Irrtum gibt, dies Reich steht höher: das Unorganische ist die individualitätslose Geistigkeit“ (13, 88), d. h. der mit sich völlig eins und gleich seiende, ungespaltene, stets offenbar gegenwärtige, wahrhaftige

Wille zur Macht. Das organische Leben dagegen ist eine Spezialisierung: „die dahinterstehende unorganische Welt ist die größte Synthesis von Kräften und deshalb das Höchste und Verehrungswürdigste. Der Irrtum, die perspektivische Beschränktheit fehlt da“ (13, 228). Nietzsche steht mit Enthusiasmus vor dem Anorganischen: „Die tote Welt: ewig bewegt und ohne Irrtum, Kraft gegen Kraft! Und in der empfindenden Welt alles falsch, dünnelhaft“ (12, 229). Das Anorganische ist nicht der Gegensatz des Organischen, sondern der Mutterschoß, ist die Regel, während das Organische die Ausnahme ist (12, 229).

5. Organische Welt: Gegenüber dem Anorganischen als der „individualitätslosen Geistigkeit“ ist das Organische ein Individuellwerden, und zwar erstens durch das einem einzelnen Leben zugehörnde Erdichten und Auslegen seiner Welt: „Das Ganze der organischen Welt ist die Aneinanderfädelung von Wesen mit erdichteten kleinen Welten um sich... ihre Außenwelt... Die Fähigkeit zum Schaffen (Gestalten, Erfinden, Erdichten) ist ihre Grundfähigkeit“ (13, 80). „Das organische Geschöpf hat seinen Schwinkel von Egoismus, um erhalten zu bleiben. Es darf nur soweit denken, als es seiner Erhaltung frommt“ (13, 88).

Diese hervorgebrachte Welt aller organischen Geschöpfe ist zweitens nur möglich durch ein allem Bewußtsein vorhergehendes Gedächtnis: „Das Organische unterscheidet sich dadurch vom Anorganischen, daß es Erfahrungen aufammelt: und niemals wieder sich selbst gleich ist...“ (13, 231). „Ich setze Gedächtnis und eine Art Geist bei allem Organischen voraus: der Apparat ist so fein, daß er für uns nicht zu existieren scheint“ (13, 232). Schon in jedem Sinnesurteil ist die ganze organische Vorgeschichte tätig; „es gibt im organischen Reiche kein Vergessen; wohl aber eine Art Verdauen des Erlebten“ (13, 237).

Indem Nietzsche sich das Organische vergegenwärtigt, erhöht sich ihm dessen Wesen — im Gegensatz zu der vorhergehenden, dem Organischen abträglichen Schätzung des Anorganischen —: „Das mächtige organische Prinzip imponiert mir so, gerade in der Leichtigkeit, mit der es unorganische Stoffe sich einverleibt. Ich weiß nicht, wie diese Zweckmäßigkeit einfach durch Steigerung zu erklären ist. Eher würde ich glauben, es gebe ewig organische Wesen“ (13, 231); „das Organische ist nicht entstanden“ (13, 232).

Was aber in diesem Organischen die Organisation hervorbringt und steigert, ist nicht eine Absicht, nicht ein Zweck, nicht ein Zufall, sondern wiederum sieht Nietzsche in seiner metaphysischen Auslegung, „daß die anscheinende Zweckmäßigkeit (die aller menschlichen Kunst unendlich überlegene Zweckmäßigkeit) bloß die Folge jenes in allem Geschehen sich abspielenden Willens zur Macht ist —: daß das Stärkerwerden Ordnungen mit sich bringt, die einem Zweckmäßigkeits-Entwurf ähnlich sind —: daß die anscheinenden Zwecke nicht beabsichtigt sind, aber, sobald die Übermacht über eine geringere Macht erreicht ist und letztere als Funktion der größeren arbeitet, eine Ordnung des Ranges, der Organisation den Anschein einer Ordnung von Mittel und Zweck erwecken muß“ (16, 58).

Der Wille zur Macht bringt keine zu ewiger Dauer erstarrende Welt der Formen hervor, sondern verwandelt diese in unablässigem Werden. Nietzsche fragt nach der Richtung dieses Werdens. Gegen die vermeintlich selbstverständliche Auffassung, daß das Leben sich zu höheren Formen entwickle, daß das Leben wiederum höher stehe, als die unlebendige Materie, denkt er: „Das Umgekehrte, daß alles bis zu uns herab Verfall ist, ist ebenso beweisbar. Der Mensch, und gerade der weiseste, als die höchste Verirrung der Natur und Selbstwiderspruch (das leidendste Wesen): bis hierher sinkt die Natur. Das Organische als Entartung“ (12, 359).

Das Organische ist ihm ein fortdauernd sich wandelndes Geschehen des Willens zur Macht, ohne eindeutige Richtung. Auch der Mensch ist als organisches Dasein

eine Spezialisierung des Willens zur Macht und damit jedenfalls eine zum Untergang bestimmte Gestalt. „Der Mensch ist ... das fortlebende Gesamtorganische in Einer bestimmten Linie.“ Daß er noch besteht, daraus folgt, daß ein bestimmtes System der Interpretation — das er ist — nicht gewechselt hat“ (16, 143). Wie aber geht dieses Geschehen weiter? „Unser ‚Ungenügen‘, unser ‚Ideal‘ ... ist vielleicht die Konsequenz dieses einverleibten Stücks Interpretation, unseres perspektivischen Gesichtspunktes: vielleicht geht endlich das organische Leben daran zugrunde — ... Es muß der Untergang des organischen Lebens, auch seiner höchsten Form, ebenso angelegt sein wie der Untergang des Einzelnen“ (16, 143).

6. Das Bewußtsein: Nietzsche nennt die Gestalt und das Leben des Menschen seinen Leib. Dieser ist nicht der bloße anatomische Körper, erst recht nicht der Leichnam, sondern das Ganze der unbewußten, allumgreifenden lebendigen Funktionen. Gegen diesen Leib gerechnet ist ihm „alles Bewußtsein etwas Armes und Enges“. Kein Geist reicht nur annähernd aus, das zu leisten, was vom Leibe zu leisten ist. „Wie wenig wird uns bewußt! ... Das Bewußtsein ist eben ein Werkzeug: und in Anbetracht, wie Viel und Großes ohne Bewußtsein geleistet wird, nicht das nötigste ... vielleicht gibt es kein so schlecht entwickeltes Organ ... es ist eben das letztentstandene Organ ... alles Bewußte ist nur das Zweit-Wichtige ... Das Geistige ist als Zeichensprache des Leibes festzuhalten“ (13, 164).

Der Leib ist nicht allein die sichtbare Gestalt, sondern das lebendige Geschehen des sich individualisierenden, umgreifenden Ganzen des Willens zur Macht: „Der menschliche Leib, an dem die ganze fernste und nächste Vergangenheit alles organischen Werdens wieder lebendig und leibhaft wird, durch den hindurch, über den hinweg und hinaus ein ungeheurer Strom zu fließen scheint: der Leib ist ein erstaunlicherer Gedanke als die alte Seele“ (16, 125). Der Glaube an den Leib ist mit Recht ein stärkerer Glaube als der Glaube an den Geist (16, 44). Der Leib ist die „große Vernunft“, deren Werkzeug nur die „kleine Vernunft“ ist (6, 46) 1).

1) Wenn Nietzsche sagt: „Das Phänomen des Leibes ist das reichere, deutlichere, faßbarere Phänomen“, es ist „methodisch voranzustellen“ (16, 16), oder es sei wesentlich, vom Leib auszugehen und ihn als Leitfaden zu benutzen, da er die deutlichere Beobachtung zulasse (16, 44), oder es zeige sich am Leitfaden des Leibes eine ungeheure Vielfachheit: deswegen sei das „reichere Phänomen zum Leitfaden für das Verständnis des ärmeren zu benutzen“ (16, 31), so wird es nicht klar, was zuletzt mit dem „Leibe“ gemeint ist. Denn er wird alsbald immer wieder als der lebendige Körper, der Gegenstand der Biologie, genommen; dann hat er den Charakter des Umgreifenden verloren. Den Leib als Leitfaden zu gebrauchen bleibt dann eine bloße methodische Forderung. Denn Nietzsche hat diesen Leitfaden nur in sehr allgemeinen Vorstellungen benutzt. Der Ausgangspunkt „vom Leibe und der Physiologie“ lehrt ihn zum Beispiel die „richtige Vorstellung von der Art unserer Subjekt-Einheit, nämlich als Regenten an der Spitze eines Gemeinwesens ... insgleichen von der Abhängigkeit dieses Regenten von den Regierten und den Bedingungen der Rangordnung und Arbeitsteilung ... ebenso daß der Kampf auch in Gehorchen und Befehlen sich ausdrückt ...“ (16, 17 ff.). Nietzsche hat dann nur den alten Gedanken ohne weitere Durchführung wiederholt, daß „das sichtbare organische Leben und unsichtbare schöpferische seelische Walten und Denken einen Parallelismus enthalten“ (13, 58). Dieser Gedanke aber ist als Angabe einer Erkenntnismethode fragwürdig und Nietzsche ist tatsächlich irgend ein näheres Verstehen nicht daraus hervorgegangen, wohl aber die Neigung, überall ein biologisches Sprechen als vermeintliche Einsicht einfließen zu lassen.

Es ist dabei der Sinn der Gedanken Nietzsches, das Bewußtsein zu entwerten. Dieses ist nichts aus sich. Gegen die Überschätzung des Bewußtseins bringt er vor, daß es nachhinkt, nur wenig auf einmal beobachtet und während dem für anderes pausiert (11, 185), ferner daß es nur die Oberfläche streift, nur zusieht (11, 289), auch der inneren Welt, und daß es diese ebenso wie die äußere sich erst zurechtmacht (16, 6 ff.), daß, was bewußt wird, nur Symptom ist eines eigentlichen und reicheren Geschehens außer dem Bewußtsein (13, 65), daß es nur Enderscheinung ist, nicht selber wirkt, weswegen alles Nacheinander im Bewußtsein vollkommen atomistisch sei (16, 8).

Was aber ist dieses eigentliche Geschehen, dem das Bewußtsein nur als Werkzeug dient? Wieder ist es der Wille zur Macht: „Jeder Gedanke, jedes Gefühl, jeder Wille . . . ist ein Gesamtzustand . . . und resultiert aus der augenblicklichen Machtfeststellung aller der uns konstituierenden Triebe“ (13, 65). „Das, was wir Bewußtsein nennen, ist nur ein Mittel und Werkzeug, vermöge dessen nicht ein Subjekt, sondern ein Kampf sich erhalten will“ (13, 71). „Tatsächlich sehen wir den Kampf nicht, der sich unter dem Tische abspielt“ (13, 64).

Die Frage ist, w o h e r denn überhaupt Bewußtsein ist. Es muß begriffen werden aus dem Dienst im Sinne eines Machtwillens. Nietzsche deutet es aus der Situation der Not. Not zwingt die Menschen, sich gegenseitig rasch und fein zu verstehen. Ohne Bewußtsein ist kein Verständnis. „Die Feinheit und Stärke des Bewußtseins scheint immer im Verhältnis zur Mitteilungsfähigkeit eines Menschen zu stehen, die Mitteilungsfähigkeit wiederum im Verhältnis zur Mitteilungsbedürftigkeit“. Bewußtsein ist das Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch: „die Entwicklung der Sprache und die Entwicklung des Bewußtseins gehen Hand in Hand“.

Aus dieser Herkunft charakterisiert Nietzsche die Eigentümlichkeit des Bewußtseins, das dem einzelnen Menschen als solchem nicht Eigentümliche zu sein. Das Bewußtsein gehört „nicht eigentlich zur Individualexistenz des Menschen“, ist vielmehr „nur in bezug auf Gemeinschafts- und Herdennützlichkeiten fein entwickelt“. Es ist „das Nichtindividuelle“ des Menschen, „sein Durchschnittliches“ (5, 290 ff.), „nur ein Mittel der Mitteilbarkeit“, nicht „Gesamtsensorium und oberste Instanz“ (16, 37).

Da das Bewußtsein ein Produkt der Not und in sich selbst ohne Grund ist, vergreift es sich allzu leicht: „Die Entartung des Lebens ist wesentlich bedingt durch die außerordentliche Irrtumsfähigkeit des Bewußtseins“ (16, 132). „Alles vollkommene Tun ist unbewußt“ (15, 356); „wir müssen das vollkommene Leben dort suchen, wo es am wenigsten mehr bewußt wird“ (15, 469).

Dann ist für Nietzsche das Bewußtsein auch wieder von wesentlicher und rätselvoller Bedeutung. Es ist „ein Prozeß, der sich vertieft, verinnerlicht“, oder sich dem biologischen Zentrum beständig annähert (16, 22). Was etwa das Bewußtsein bewirkt, wenn ich den Arm ausstrecke, ist undurchsichtig; Wissen und Tun liegen hier in zwei verschiedenen Reichen auseinander. „Andererseits: Napoleon führt den Plan eines Feldzuges durch — hier ist alles gewußt . . . weil alles befohlen werden muß: aber auch hier sind Untergebene vorausgesetzt, welche das Allgemeine auslegen, anpassen an die Not der Augenblicke“ (16, 129).

Wie ein Anspruch aber an das Bewußtsein klingen die Sätze: „Die Natur ist dumm: und soweit wir Natur sind, sind wir alle dumm. Auch die Dummheit hat einen schönen Namen: sie nennt sich Notwendigkeit. Kommen wir doch der Notwendigkeit zu Hilfe!“ (16, 239).

Kritische Charakteristik der Metaphysik des Willens zur Macht. — Geht man die vielen Wege, auf denen Nietzsche den Willen zur Macht als das Wesen der Dinge begreifen will, durch, so ergibt sich

als Gesamtbild: Diese Gedankenform ist die einer Hypothese über Zugrundeliegendgedachtes. Aus der Einheit wird die Gesamtheit der Erscheinungen ableitend erklärt: alles ist „nichts weiter als...“, „bloß“, „nur“ Wille zur Macht in seinen Modifikationen. Das zugrundeliegend Gedachte selbst aber ist lediglich durch Verabsolutierung eines relativ universellen in der Welt vorkommenden Phänomens gewonnen. Die vielfachen anschaulichen Verifikationen im empirischen Beobachten verbinden sich mit einer deutenden Konstruktion aus unkontrollierbarer, unanschaulich werdender Übertragung auf das Sein selbst im verabsolutierenden Denken.

Wenn Nietzsche in der Tat in diese Gedankenform der Metaphysik geraten ist, so kann doch kein Zweifel darüber sein, daß er es sowohl im Ansatz anders meint, wie im Ziel etwas anderes gewollt hat.

Erstens weiß er, daß der Wille zur Macht im Grunde alles Geschehens „unbekannt“ ist (vgl. oben S. 299); damit, daß er benannt ist, ist er noch nicht bekannt. Es ist etwas wesentlich Verschiedenes, ob ich in der Welt auslege durch Festmachen in Begriffen, oder ob ich die Welt im Ganzen auslege. Dieses Auslegen des Ganzen macht nicht fest, leitet nicht ab, sondern liest die Chiffre des Einen. Daher ist Nietzsche zweitens sich bewußt, daß er, statt eine Hypothese vom zugrundeliegenden Sein zu erdenken, das sucht, „an dem sich Alles als mit ihm verwandt wiedererkennt“ (oben S. 298).

Wollen wir Nietzsches eigentlichen Ansatz festhalten, so haben wir bei dem, was er in jenen metaphysisch-dogmatisch werdenden Gedankenformen sagt, zu fragen, was es als Chiffre bedeutet, inwiefern sich darin Alles als verwandt wiedererkennen kann, und was etwa wirklich und wesentlich sei, ohne sich darin wiedererkennen zu können.

Die Weltkonzeption des Willens zur Macht gibt dem Kämpfen als Kämpfen das gute Gewissen, wenn ihm alles sich verwandelt in Mittel des Kampfes. Es vollzieht sich in ihr die Selbstbejahung des Jubels der Macht. Der Kampf wille erfährt aus ihr einen unablässigen Antrieb. Alles, was in unserem Dasein Faktizität von Macht und Lust am Kampfe ist, erkennt sich nicht nur wieder als verwandt, sondern gewinnt seinen gesteigerten Sinn.

Aber dann kommt es doch darauf an, welcher Machtwille, und als was der Machtwille sich bejaht. Die qualitative Vielfachheit, die

Rangordnung der Art des Machtwillens und des Wesens einer Macht entscheidet über den Wert einer konkreten Kampflost. Nietzsches Metaphysik wird, obgleich sie selbst dies entwickelt, schon hier zweideutig in der Weise, wie einer sich und wer sich verwandt fühlen darf. Denn einmal darf dies alles Dasein als solches, dann aber doch alles nur nach seinem Rang.

Eine Bestätigung des Sinns dieser Metaphysik ist es, daß ihr eigenes Gedachtwerden als Akt des Willens zur Macht begriffen werden muß. Sie ist in Nietzsches Sinn geeignet als Weltbild für die machtvollen Träger der Gegenbewegung gegen den Nihilismus.

Die Grenze des Sinns dieser Metaphysik wäre aber entschieden zu finden nur im Aufzeigen dessen, was sich in ihr nicht als verwandt wiedererkennt. Der Grundzug der Verwandtschaft mit allem, was ist, ist kein durchgehender. Die Auslegung sieht in den menschlichen Schöpfungen zwar die Seite des Machtwillens, sieht die Möglichkeiten der Entartung aller Dinge zu Mitteln des Machtwillens, verfehlt aber in dem ursprünglichen Sein der menschlichen Existenz das, was mit einem Machtwillen schlechterdings nichts zu tun hat und selbst erst ohne ihn eigentlich sichtbar wird. Es findet sich in ihm nicht wieder das Selbstsein, das sich für sich verantwortlich weiß; der unabhängige Punkt, der in seiner Unbedingtheit nur in bezug auf Transzendenz ist; die Kommunikation als liebender Kampf ohne Machtwillen und Machtgebrauch; der wahrhaft offene, freie Horizont. Wenn Nietzsche auch die Ableitungen dieser Weisen eines wesenhaften Seins enthüllt hat: das Ursprüngliche in ihnen vermag sich vor dieser Metaphysik zu behaupten.

Das Entscheidende ist, daß diese Metaphysik einer radikalen Immanenz die Chiffre des Seins als Wille zur Macht lesen will ohne Transzendenz. Was im Dasein sich vor der Transzendenz weiß, kann sich in dieser Metaphysik nicht als verwandt wiedererkennen. Gegen die Möglichkeit dieser Metaphysik steht kämpfend, ohne selbst wesentlich Kampf um Macht zu sein, ein Sein im Dasein, das sich dieser Auslegung verweigert. Dieses geht mit, soweit Nietzsche realistische und partikuläre Erhellung in der Welt vollzieht, und versagt sich, wo damit das Sein selbst getroffen werden soll.

Die Grenze des Sinns der Metaphysik des Willens zur Macht ist ferner in der Auslegung der anorganischen und organischen Welt dadurch gegeben, daß hier die sich wiedererkennende Ver-

wandschaft nur von uns in der Betrachtung erfahren werden kann. Für diese aber handelt es sich durchweg um bloße Gleichnisse des Machtwillens und der Machtverhältnisse, die keinen Erkenntniswert haben und keine eigentliche Verwandtschaft zum Bewußtsein bringen können.

Bei solcher Aufzeigung der Grenzen der Metaphysik des Willens zur Macht ist nun wesentlich und für das ganze Denken Nietzsches kennzeichnend, daß eine Grenzsetzung schon bei Nietzsche selbst geschieht. Keine Lehre kommt bei Nietzsche vor, der er sich unterwirft. Er behält eine jede in der Hand und hält ihr faktisch das Gleichgewicht durch andere Lehren. Die Lehre vom Willen zur Macht ist nicht Nietzsches abschließende Metaphysik, sondern ein Versuch innerhalb des Ganzen seiner Seinseründung.

Das Ungenügen an dieser Metaphysik zeigt sich bei Nietzsche darin, daß sie in einem polaren Ergänzungsverhältnis steht zu seinem Bilde des Lebens, und dann in der Überwölbung durch die Lehre der ewigen Wiederkehr, die ihrerseits nicht absolut wird.

Es gibt bei Nietzsche also nicht die objektivierende Wahrheit in der Weise des früheren rationalistischen Denkens dogmatischer Metaphysik. Der Rationalist sieht die Wahrheit in der begrifflichen Konstruktion. Diese hat bei Nietzsche nicht den beherrschenden Charakter. Sie gilt ihm nicht als die endgültige Wahrheit vom Sein selbst, wenn er auch augenblicksweise seinem eigenen Versuch, als ob er ihm dogmatisch würde, zu erliegen scheint.

Erst in dem Raum, wo jede Lehre zugleich relativ werden kann, herrscht Nietzsches eigentliches Philosophieren. Bis in diesen Raum vorzudringen, muß jede beschränkende Einschließung durchbrochen werden, darf der Rätselcharakter des Daseins nicht in einem gewußten Seinsbild zugrunde gehen.

Die Welt als reine Immanenz

Alle Metaphysik von Parmenides über Plato zum Christentum und zu Kant entwickelt die Theorie zweier Welten: Unserer Welt der Endlichkeit und Vergänglichkeit, des Werdens, der Zeitlichkeit, des Scheins liegt zugrunde eine Welt des Seins an sich selbst, der Unendlichkeit und Ewigkeit, der Zeitlosigkeit und der Wahrheit. Religiös gesprochen: es ist ein Gott.

So verschieden der Sinn der Entgegensetzungen ist, immer ist für Nietzsche das seinen Widerstand erregende Moment, daß ein Jenseits einem Diesseits, eine wahre Welt der scheinbaren, eine unsichtbare dieser sichtbaren, eine selige Welt dieser Welt des Leidens gegenüber behauptet wird. Diese Entgegensetzung ist für Nietzsche nur eine Auslegung. Aber alles Seinswissen ist für ihn doch nichts als Auslegung. Wenn er die Zweiweltentheorie bekämpft, bekämpft er daher nicht das Auslegen als Auslegen, sondern ein ganz bestimmtes Auslegungsprinzip. Die Auslegungen sind nicht gleichwertig, vielmehr hat eine vor der anderen den Vorrang.

Nietzsches Gründe gegen die Zweiweltentheorie. — Die wahre Welt, wie auch immer man sie konzipierte, war in der Tat nur die scheinbare Welt noch einmal (16, 66). Die Verdoppelung ist überflüssig, wenn das Andere unbekannt ist und als bestehend nur durch Wiederholung von Kategorien und Inhalten der bekannten Welt ausgesagt werden kann. Nietzsche wendet sich nicht gegen die Möglichkeit von zahllosen Welten außer dieser, in der und als die wir sind (16, 89). Jene würden uns nichts angehen, während die Behauptung der anderen als der einen wahren Welt uns in unserer ganzen Existenz trifft.

Was die Zweiweltentheorie in diesem Sinne bedeutet, zeigt sich an den Motiven, aus denen sie entspringt: Vor dem Zufall, dem Ungewissen, dem Plötzlichen in der Welt fürchtet sich der Mensch als vor dem Bösen; statt es real durch Berechnung zu überwinden, bekämpft er es, wo ihm dies unmöglich scheint, durch eine real unwirksame, subjektiv erleichternde Auslegung des Geschehens: das Geschehen werde durch eine Person (die Gottheit) hervorgerufen; mit ihr könne der Mensch, dem Übel zuvorkommend, einen Vertrag schließen; oder der Mensch hilft sich durch die andere Auslegung dieser Übel: sie seien nur scheinbar böse, vielmehr in den letzten Folgen wohlgemeint, oder: man habe das Schlimme als Strafe verdient. In jedem Falle unterwirft sich der Mensch durch diese Interpretationen auf eine Weise, welche seine Furcht vor dem Übel und seine Aktivität, des Übels real Herr zu werden, vermindert (16, 370). Ferner fürchtet der Mensch die Vergänglichkeit und den Wechsel als solchen; er beruhigt sich aber durch die Auslegung, es gebe die andere Welt, ein bestehendes, unvergängliches, wenn auch unbekanntes Sein. Er fürchtet die eigenen Leidenschaften, die Herrschsucht, die Wollust usw. und

läßt sie in der wahren Welt verschwinden, um die Befreiung von ihnen als das eigentliche Sein anzusetzen (16, 72). Jedesmal ist solche Auslegung ein Entfliehen aus dieser Welt in ein Anderes, das in der Tat nichts ist. „Der Instinkt der Lebensmüdigkeit hat die andere Welt geschaffen“ (16, 90).

Ist einmal die andere Welt behauptet, so hält sie sich durch neue Verführungen: Die unbekannte Welt reizt uns zum Abenteuer und läßt uns fälschlich voraussetzen, die uns wirkliche, gegenwärtige Welt sei bekannt, so daß wir versäumen, uns dort Erkenntnis zu verschaffen, wo sie uns möglich ist. Eine Welt, wo es anders ist, läßt uns denken: vielleicht wird dort alles gut; dort sind wir selbst vielleicht anders; wir werden verführt, zu denken, daß die uns gegenwärtige Welt selbst anders sein könnte: Notwendigkeit und fatum sind aufgehoben. Eine Welt, die die wahre ist, scheint den moralischen Anspruch an unsere Wahrhaftigkeit zu stellen in dem Sinne, daß wir diese gegenwärtige Welt als eine unwahrhaftige, unredliche, unechte, unwesentliche ansehen sollen (16, 86 ff.).

Die Wirkung der Scheidung von zwei Welten ist also die Verleumdung der Welt und des Lebens. Grade die Welt, in der der Mensch zu wohnen und sich einzurichten hat, wird ihm diskreditiert (16, 80). Die wahre Welt „ist die große Anzweiflerin und Wertverminderung der Welt, die wir sind: sie war bisher unser gefährlichstes Attentat auf das Leben“ (16, 79).

Nietzsche hat jedoch den Gedanken der wahren Welt dort, wo er im Ursprung ein Auslegen aus der Kraft des Willens zur Macht war, nicht nur verneint. Sein sich in sich stets widersprechendes Verhältnis zu Plato ist dafür der Ausdruck: Plato hat als Künstler, der er war, den Schein dem Sein vorgezogen. Der Künstler sieht den eigentlichen Wert eines Dinges in dem schattengleichen Rest, den er von ihm gewinnt; ihm gilt: je weniger real, um so mehr Wert. Plato aber besitzt darüber hinaus noch eine Kühnheit und Macht im Umdrehen, wenn er sagt: je mehr Idee, desto mehr Sein. Er zog das Unwirkliche dem Vorhandenen vor und nannte es das eigentliche Sein (16, 70). Diese wahre Welt ist in der Tat erreichbar für den Weisen, er lebt in ihr, er ist sie. Sie ist Umschreibung des Satzes: ich, Plato, bin die Wahrheit (8, 82). Aus diesem Ursprung, in dem statt Furchtsamkeit und statt Flucht aus der Welt vielmehr noch eine gewaltige Mächtigkeit der schaffenden Person erblickt wird, verwandelt sich erst später der

Gedanke der wahren Welt: Im Christentum wird sie unerreichbar für jetzt; aber dem Sünder, der Buße tut, ist sie versprochen. Dann wird sie in der Folge sowohl unerreichbar wie unversprechbar, aber schon als bloß gedacht ein Trost und eine Verpflichtung; es ist die alte Sonne, aber durch Nebel der Skepsis hindurch gesehen, „bleich, nordisch, königsbergisch“. Dann verliert sie als schlechthin unbekannte, des Trostes und der Verpflichtung beraubt, im Positivismus (Agnostizismus) jeden Sinn. Der Augenblick ist erreicht, wo sie abgeschafft werden kann. Diese durch Nietzsche vollzogene Abschaffung bedeutet aber nicht, daß nun die scheinbare Welt übrig bliebe, vielmehr ist mit der wahren Welt auch die scheinbare abgeschafft und der Horizont frei für die Welt Nietzsches (8, 82 ff.).

Reine Immanenz als Werden, Leben, Natur. — Was ist es nun, das nach Abschaffung der zwei Welten übrig bleibt? Nietzsche nennt es das **Werden**, das **Leben**, die **Natur** und meint darin das gänzlich Unfeste, wesentlich Undenkbare, das eigentlich ist. Er verweist dahin als auf das Wahre und Wirkliche, aber muß es doch, indem er davon spricht, auch wieder faktisch zum „Sein“ werden, im Sagen entweder verfälschen oder verschwinden lassen.

1. Gegen das Sein der Philosophen, die in dem von ihnen gedachten, bestehenden Seienden doch nur ein Imaginäres übrig behielten (16, 69), stellt Nietzsche das einzige, wirkliche Sein, das **Werden** ist. Wert hat darum nicht die Dauer, die es in der Tat gar nicht gibt. Nietzsche plädiert vielmehr für den „Wert des Kürzesten und Vergänglichsten, für das verführerische Goldaufblitzen am Bauch der Schlange *vita* —“ (16, 73). Das soll gerade nicht bedeuten, man solle im Zufall des Augenblicks aufgehen („Wenn ihr mehr an das Leben glaubtet, würdet ihr weniger euch dem Augenblicke hinwerfen... ihr habt zum Warten nicht Inhalt genug in euch“ 6, 65). Sondern es bedeutet, daß das Verschwindende, sich Wagende, Opfernde, die einzig wirkliche, wahre und wertvolle Gestalt des Seins sei. Dieses zu ergreifen, muß man es als es selbst ernst nehmen. Ein Jenseits höbe den Ernst auf. Denn wenn man das Schwergewicht des Lebens nicht ins Leben, sondern ins Jenseits verlegt — ins Nichts —, so hat man dem Leben überhaupt das Schwergewicht genommen (8, 271): „non alia sed haec sempiterna“ (12, 66). Diese neue Ewigkeit des Seins, die Nietzsche im Werden entgegentritt, wird im nächsten Kapitel als „ewige Wiederkehr“ zum Thema.

2. Gegen alles Starre, nur Gemeinte, Abstrakte, gegen die Ablenkung auf das Nichts eines jenseitigen Anderen plädiert also Nietzsche für das Leben. Leben ist für ihn einerseits das Wort, mit dem er das Dasein faßt, soweit er es in biologischen Kategorien denkt, andererseits das *signum*, mit dem er auf das Sein selbst weist, das wir eigentlich und allein sind. Das so als unbedingt bejahte Leben kann gar nicht eindeutig werden. Sein Sinn geht in der Aussage ständig über von dem Umgreifenden des eigentlichen Seins zu der Bestimmtheit des zum biologischen Gegenstand gewordenen besonderen Daseins. Aber auch die Bejahung kann sich nur auf dem Wege ständiger Verneinungen aussprechen, die sich gegen die Weisen wenden, in denen Leben nicht eigentlich Leben ist. So heißt es im Ganzen: „ist denn Leben eine Pflicht? Unsinn!“ (11, 222 ff.). Denn nicht schon das Leben als bloßes Dasein hat Wert. Dieses kann schlechthin fragwürdig werden. Wenn Nietzsche das häßliche, ihn abstoßende Leben sieht, wenn er „Molche nicht mag“ und „Irrlichterngram“ ist und „alles, was vom Sumpfe stammt“, so fragt er wohl: „ist denn das Leben ein Sumpf?“ (12, 349). Und doch geht seine Feindschaft „gegen alle, die den Wert des Lebens zu verdächtigen suchen“ (12, 67). Es kommt darauf an, das bloße Leben vom eigentlichen Leben zu unterscheiden. Dies aber ist Nietzsche etwa in seiner Scheidung des auf- und absteigenden Lebens oder in irgendeiner anderen Gestalt von Rangordnungen zwar wohl im Sinne eines Appellierens an Möglichkeiten der Existenz, nicht aber im Sinne einer objektiven Feststellbarkeit gelungen. Von dem aus Nietzsches Sätzen immer wieder hervorgehenden Anspruch an Existenz ist jedoch in diesem Zusammenhang nicht die Rede. Es handelt sich darum, daß es mit einem Begriff des Lebens als reiner Immanenz nicht gelingt, die Existenz unverwechselbar zu treffen, daß vielmehr mit dem Lebensbegriff das Ableiten der Sätze in eine biologische Weise des Wissens — durchweg in diesen Zusammenhängen: eines Scheinwissens — unaufhaltsam ist.

Darum wendet sich Nietzsche aus solchen Verfestigungen stets wieder um. Gerade die in aller Erscheinung des Lebens bleibende grenzenlose Zweideutigkeit ist es, die dann als solche bejaht wird: „vielleicht ist dies der stärkste Zauber des Lebens: es liegt ein golddurchwirkter Schleier von schönen Möglichkeiten über ihm, verheißend, widerstrebend, schamhaft, spöttisch, mitleidig, verführerisch.

Ja, das Leben ist ein Weib!“ (*vita femina* 5, 263). Diese Zweideutigkeit kann zwar Mißtrauen erwecken: „Das Vertrauen zum Leben ist dahin... Es ist die Liebe zu einem Weibe, das uns Zweifel macht“ (5, 9); aber dieses Mißtrauen wird doch eingeschmolzen in die Nietzsches Denken beherrschende, bedingungslose Bejahung des Lebens, das nun nicht mehr gedacht, sondern als dionysischer Zustand übermütig angerufen wird in den Tanzliedern des Zarathustra (6, 157 ff., 328 ff.).

Zum Leben gehört der Tod: „hüten wir uns zu sagen, daß der Tod dem Leben entgegengesetzt sei“ (5, 149). Als was Nietzsche der Tod erscheint, charakterisiert seine Philosophie des transzendenzlosen Lebens, deren Konsequenz seine Aussagen über den Tod sind. Der Mensch verhält sich zum Tode. Nietzsche muß dies Verhalten ausschließlich in Hinsicht auf das Leben deuten. Da dieses Leben für ihn das signum des schaffenden, im Schaffen sinnerfüllenden Existierens ist, aber jederzeit auch ineins mit dem biologischen, gesunden, naturwissenschaftlich erforschbaren Leben ergriffen wird, oder manchmal gar nur als dieses, in beiden Fällen jedenfalls reines Leben im Sinn der Transzendenzlosigkeit sein soll, sind für Nietzsche der Tod und das Reich der Toten eigentlich nichts.

Aber Nietzsche findet im gesamten Abendland eine im Ursprung der seinen entgegengesetzte Haltung zum Tode vor: die Angst vor dem Nach-dem-Tode. Diese begreift er in ihrer geschichtlichen Herkunft aus Mysterien, Ägyptizismus, Judentum, Christentum; gegen sie steht die Grundhaltung seiner Lebensphilosophie: der Tod ist „endgültig“ ... „das Nach-dem-Tode geht uns nichts mehr an“ (4, 70—72). Der Tod läßt nichts befürchten, das nach ihm käme. Umgekehrt ist das Wissen um das reine Nichts des Todes Grund dafür, die Angst vor dem, was im Leben noch bevorsteht, zu meiden: „Man hat den Tod nahe genug, um sich nicht vor dem Leben fürchten zu müssen“ (12, 306).

Der Tod ist entweder das natürliche, uns unausweichliche Geschehen, oder er kann durch unseren Willen herbeigeführt sein: im Selbstmord. Zu beiden, zur Gewißheit des einen und zur Möglichkeit des anderen muß der Mensch sich verhalten.

Der natürliche Tod, das irgendwann bevorstehende, ohne mein Zutun kommende Ende, ist für Nietzsche nicht erschreckend. Was Nietzsche Leben nennt, bedeutet keineswegs das endlos Leben-Wollen und Nicht-sterben-Können, sondern das Überlegensein über das Leben für das Leben: „je voller und tüchtiger man lebt, umso schneller ist man bereit, das Leben für eine einzige gute Empfindung dahin zu geben“

(3, 295). Der Tod als Ende ist selbst nur ein Leben; durch die Weise, in der ich ihn ergreife, kann ich wie über Tod und Leben Herr sein: „man soll aus seinem Tod ein Fest machen, und sei es auch nur aus Bosheit gegen das Leben: gegen dieses Weib, das uns verlassen will — uns!“ (12, 351).

Verachtend wendet sich Nietzsche daher aus der Gewißheit schaffender Lebensfülle gegen jede Gestalt der Angst vor dem Tode. Diese ist erstens die allgemein-menschliche Angst, die „vielleicht älter sei als Lust und Schmerz“ (13, 272): diese ist das endlos Lebenwollen, das nichts als Lebenwollen, das ihm kein rechtes, weil kraftloses Leben ist. Sie ist zweitens die Angst als eine „europäische Krankheit“ (14, 217): diese stammt aus der Furcht vor dem, was nach dem Tode kommt; wer ihr erliegt, ist gefangen in der Angst vor der Hölle.

Nietzsche steht in der Reihe der Denker, die jede Gestalt der Angst vor dem Tode, weil sie existentiell ruinös und Zeichen einer nicht in sich gegründeten Existenz ist, überwinden wollen. Sie wollen besiegen sowohl die Angst der leeren Lebensgier als auch die sinnliche Angst vor etwa später zu erfahrenden Leiden und Strafen. Die Befreiung von dieser Angst ist nicht nur die Bedingung und Folge für das volle Leben im Sinne Nietzsches, sondern auch für die existentielle Wahrhaftigkeit des an Transzendenz gebundenen Aufschwungs, wie ihn Kierkegaard erhellt. Für Nietzsches Lebensphilosophie charakteristisch aber ist, daß bei ihm folgende Abgleitung möglich wird:

Weil die Angst vor dem Tode immer ein Zeichen matten Daseins ist, kann Nietzsche im Gegensatz zu ihr sogar noch das durchschnittliche Nichtdenken an den Tod und die Gedankenlosigkeit in bezug auf den Tod — als ob er gar nicht käme — bejahen. Obgleich der Tod das einzig Gewisse der Zukunft ist: „wie seltsam“, denkt Nietzsche, „daß diese einzige Sicherheit und Gemeinsamkeit fast gar nichts über die Menschen vermag.“ Doch damit will Nietzsche nicht aufrütteln und erinnern, sondern: „Es macht mich glücklich“ — schreibt er — „zu sehen, daß die Menschen den Gedanken an den Tod durchaus nicht denken wollen! Ich möchte gern etwas dazu tun, ihnen den Gedanken an das Leben noch hundertmal denkwürdiger zu machen“ (5, 211 ff.).

Die Überlegenheit über den Tod hat für Nietzsche ihre eigentliche Wirklichkeit erst im Selbstmord. Nietzsche hat durch sein Leben hindurch ihn als das Menschenwürdige gepriesen: den freiwilligen (vernünftigen) Tod gegen den unfreiwilligen (natürlichen) Tod (3, 294). „Man muß die dumme physiologische Tatsache in eine moralische Notwendigkeit umdrehen“ (16, 315). Der natürliche Tod ist „der Tod unter den verächtlichsten Bedingungen, ein unfreier Tod, ein Tod zur un rechten Zeit, ein Feiglingstod. Man sollte, aus Liebe zum Leben —, den Tod anders wollen, frei, bewußt, ohne Zufall, ohne Überfall“ (8, 144).

Warum spricht aus Nietzsche — wie aus der antiken Überlieferung, zumal der stoischen Philosophie — diese Leidenschaft für die Größe des Menschen im Selbstmord? Auch Nietzsche trennt ein Wesen des Menschen, sein innerstes Selbstsein, von seinem Leibe und seinem bloßen Dasein, den „Kern“ von der „erbärmlichen Substanz der Schale“. Im natürlichen Tod ist der Leib „der verkümmernde, oft kranke und stumpfsinnige Gefängniswärter, der Herr, der den Punkt bezeichnet, wo sein vornehmer Gefangener sterben soll. Der natürliche Tod ist der Selbstmord der Natur, das heißt die Vernichtung des vernünftigen Wesens durch das unvernünftige“ (3, 294). Nietzsche transzendiert das Leben zu einem Mehr-als-Leben, von dem her das Leben gerichtet, bejaht und verneint wird, aber so, daß dieses Innerste des Menschen, sein Mehr-als-Leben, doch selber als Leben, als reine Immanenz, nicht als auf Transzendenz bezogene Existenz gedacht wird. Dieses Leben wird, da es nichts außer sich hat, nicht nur befugt, sondern mit der Forderung beansprucht, über das Ganze seines

Daseins und seiner Möglichkeiten ein wahres Urteil zu fällen. Dieses Urteil soll den Sinn des Lebens, ob es ein noch „schaffendes“ sei, treffen.

Aber Nietzsche faßt dieses Urteil alsbald enger und meint etwa das Kranksein, sofern Kranksein das Schaffen aufhebt: „Der Kranke ist ein Parasit der Gesellschaft. In einem gewissen Zustand ist es unanständig, noch länger zu leben. Das Fortvegetieren in feiger Abhängigkeit von Ärzten und Praktiken, nachdem der Sinn vom Leben, das Recht zum Leben verloren gegangen ist, sollte bei der Gesellschaft eine tiefe Verachtung nach sich ziehen. Die Ärzte wiederum hätten die Vermittler dieser Verachtung zu sein . . .“ (8, 143).

Nietzsche stellt gegen dies elende Dasein des langen Sterbens im Kranksein wie gegen jede Weise eines leeren, sich bloß hinziehenden Lebens den „vollbringenden Tod“ — den Selbstmord: „Seinen Tod stirbt der Vollbringende, siegreich, umringt von Hoffenden und Gelobenden . . . Also zu sterben ist das Beste; das Zweite aber ist: im Kampfe zu sterben . . . Aber den Kämpfenden gleich verhaßt wie dem Sieger ist euer grinsender Tod, der heranschleicht wie ein Dieb . . . In eurem Sterben soll noch euer Geist und eure Tugend glühen, gleich einem Abendrot um die Erde: oder aber das Sterben ist euch schlecht geraten“ (6, 105—108).

Diese Haltung will den natürlichen Tod überwinden, indem sie den Tod zu einem freien macht. Der Tod soll selbst in einem Akt des Lebens, d. h. des Mehr-als-Lebens, das das Leben übersieht und beherrscht, verwandelt werden. Die Konsequenz wäre, daß in einem vollendet gelingenden Dasein Aller niemand mehr eines natürlichen Todes, sondern Alle den „freien Tod“, „zur rechten Zeit“ stürben: „Die weisheitsvolle Anordnung und Verfügung des Todes gehört in jene jetzt ganz unfaßbar und unmoralisch klingende Moral der Zukunft, in deren Morgenröte zu blicken ein unbeschreibliches Glück sein muß“ (3, 294).

Für den freien Tod ist das Entscheidende die Frage, wann die „rechte Zeit“ sei. Nietzsche kennt zwei Möglichkeiten: Erstens die Menschen, deren Dasein von Anfang an „rechtes Leben“ war: „wer nie zur rechten Zeit lebt, wie sollte der zur rechten Zeit sterben? Möchte er doch nie geboren sein!“ (6, 105). Den „Überflüssigen“, den „Viel-zu-Vielen“ will er den Tod gepredigt wissen (6, 63—65). Diesen Menschen sagt er: „Wenn man sich abschafft, tut man die achtungswürdigste Sache, die es gibt: man verdient beinahe damit, zu leben . . . man hat die Andern von seinem Anblick befreit“ (8, 144—145). Aber wer ist es und wie erkennt man ihn — für den solche Worte einen Sinn hätten, die absurderweise offenbar dann, wenn sie jemand aneignend verstehen kann, für diesen gerade keinen Sinn mehr hätten; denn der Wert seines Wesens würde sein Leben rechtfertigen; der Sinn jener Forderung könnte in einem Augenblick der logischen Verwirrung gerade einen ranghohen Menschen aus dem Leben treiben, während er niemals einen wirklich rangniedrigen, an den Nietzsche hier allein denkt, im geringsten bewegen würde.

Zweitens denkt Nietzsche an Menschen, die recht gelebt haben. Wann ist für sie die „rechte Zeit“? Wenn das Schaffen sein Ende erreicht hat; wenn es „die rechte Zeit für Ziel und Erben“ ist (6, 106); wenn der Mensch noch selbst da ist, um Abschied nehmen zu können; wenn Krankheit und Alter nicht nur da sind, sondern ein sinn-erfülltes „schaffendes“ Leben unmöglich machen. Das aber ist, wenn der Zeitpunkt tatsächlich bestimmt werden sollte, entweder nur in allgemeinsten, unbestimmten Wendungen zu sagen — deren Anwendung im Einzelfall, wenn sie argumentierend vollzogen würde, wohl das Ergebnis hätte, daß es stets noch nicht oder jederzeit schon die rechte Zeit sei, nämlich je nach der Art meiner selbst oder dessen, der den Sinn des jeweiligen Lebens wertend dem Einzelnen gegenüber mit Sympathie oder Antipathie abschätzt. Oder die Frage nach der „rechten Zeit“ würde in eine äußere, brutalisierende Feststellbarkeit verwandelt. Oder es wird die Forderung, den Augenblick

des Todes frei entscheiden zu sollen, durch die Forderung unterbaut, so zu leben, daß man zu dieser Entscheidung fähig sei: „So leben, daß man auch zur rechten Zeit seinen Willen zum Tode hat!“ (16, 315). Das ist wohl eine in letzte Tiefe sprechende, aber auch gänzlich unbestimmte, ja alle Bestimmung und Kommunikabilität ausschließende, darum im Sagen schon wieder verschwindende oder sich verwandelnde Forderung.

In ihr ist dem Menschen eine für ihn unmögliche Aufgabe gestellt. Die Transzendenzenzlosigkeit der Lebensphilosophie legt in die Hand des Menschen die Gesamtheit der Seinsmöglichkeiten als Sachen seiner freien Verfügung und seines schaffenden Hervorbringens. Der Mensch aber ist nicht und kann niemals sein wie ein alles überschauender Gott. Es gibt für ihn vielleicht Möglichkeiten, die er in tiefem Wissen, in seinem sich von aller Welt entfremdenden Ausnahmesein, tun kann, indem er verschwindend sich zugleich aller allgemeinen Deutung rätselvoll entzieht. Es ist ein Geheimnis menschlicher Höhe, eine Möglichkeit großartigen Unabhängigseins berührt, etwas, das der inkommunikable Anspruch einer heroischen Seele an sich selbst — in ihrer Einsamkeit und schlichten Distanzierung von der Niedrigkeit bewundernder oder anklagender, in beiden Fällen richtender Menschen — sein könnte. Aber diese Möglichkeit, gesagt, gelehrt, gefordert — „stirb zur rechten Zeit!“ — wird zum Gegenteil des Geheimnisses, welches in ihr sprechen könnte, wenn es in scheuer Erhellung nicht — was unmöglich ist — enthüllt, sondern geschichtlich berührt würde.

Nietzsches gedachte Stellung zum Tode ist eine notwendige Folge der bewußten Transzendenzenzlosigkeit seiner Philosophie. Diese Transzendenzenzlosigkeit hat zwei Erscheinungen:

Der Tod kann für den so denkenden Nietzsche erstens seine Tiefe nicht bewahren. Das Bewußtsein des Menschen in seiner Endlichkeit, die Möglichkeit seines Sichbescheidens und Standhaltens vor dem Rätsel muß von Nietzsche mißverstanden werden als „nur religiös“ möglich: „weil dann, wie billig, die höhere Vernunft (Gottes) ihren Befehl gibt, dem die niedere Vernunft sich zu fügen hat. Außerhalb der religiösen Denkungsart ist der natürliche Tod keiner Verherrlichung wert“ (3, 294). Nietzsches Haltung stellt sich in Gegensatz „zu der erbärmlichen und schauerhaften Komödie, die das Christentum mit der Sterbestunde getrieben hat“ (8, 144). Zum mindesten meint er, „daß der Akt des Sterbens nicht so bedeutend sei, wie die allgemeine Ehrfurcht behauptet“ (4, 267), und kann, seinen Blick auf den bloß physiologischen Vorgang für einen unbeteiligten Zuschauer verengend, sagen: „Es gibt unter den Menschen keine größere Banalität als den Tod“ (3, 233).

Daß der Tod seine Tiefe, die er nur von der Transzendenz haben kann, verloren hat, indem er aufgeht in ein Geschehnis, über das der Mensch verfügen kann, hat zweitens einen Zusammenhang mit dem Faktum, daß in Nietzsches Philosophieren die Toten als Tote nicht

gegenwärtig sind. Es gibt keine sein Wesen durchdringende metaphysische Erinnerung, keine Unsterblichkeit (an deren Stelle die erinnerungslose „ewige Wiederkehr“ tritt)¹). Die vergangenen großen Menschen stehen ihm im hellen Tageslicht gleichsam transparentlos vor Augen. Der gesamte mit den Toten verbundene mythische Grund des existentiellen Daseins ist wie verloren in dieser Philosophie des Lebens, die über den Aufschwung des Schaffenden nicht hinausgelangt. Denn der Tod als solcher ist mit der Verabsolutierung des Lebens wie zur Gleichgültigkeit vernichtet.

3. Gegen jede Weise der Transzendenz, gegen Gott und gegen Moral, gegen die „Entnatürlichung der Moral“, gegen die „Entnatürlichung“, daß das Gute um des Guten, das Schöne um des Schönen, das Wahre um der Wahrheit willen sei, fordert Nietzsche die „Wiederherstellung der Natur“ (16, 458), die „Anerkennung einer Natur-Moral“ (15, 291) „an Stelle der moralischen Werte lauter naturalistische Werte“ (15, 486).

Gegen die damit verwechselbare Weise Rousseaus meint Nietzsche nicht eigentlich „Rückkehr zur Natur“, sondern ein Hinaufkommen „in die hohe, freie, selbst furchtbare Natur und Natürlichkeit, eine solche, die mit großen Aufgaben spielt, spielen darf... Um es im Gleichnis zu sagen: Napoleon war ein Stück Rückkehr zur Natur, so wie ich sie verstehe“ (8, 161). Aber „Rückkehr zur Natur“ gibt es nicht, „denn es gab noch niemals eine natürliche Menschheit... zur Natur kommt der Mensch nach langem Kampfe, — er kehrt niemals zurück“ (15, 228). Diese Natur ist nichts anderes als „der schreckliche Grundtext homo natura“; es kommt darauf an, den Menschen zurück-zuübersetzen in die Natur (7, 190).

Was aber Natur sei, das ist im philosophischen Sprechen seit alters und auch bei Nietzsche fast unentwirrbar. Natur heißt einmal der Gegenstand der Naturwissenschaften, die durch den Menschen beherrschbaren Kräfte, dann aber das Wesen des Menschen selbst und das Sein schlechthin.

So durchschaut Nietzsche den Mißbrauch des Wortes, den er mit der Forderung der Wiederherstellung der Natur selbst begeht: „Gemäß der Natur wollt ihr leben“ — spricht er die Stoiker an — ein Wesen, wie es die Natur ist, „ist gleichgültig ohne Maß..., fruchtbar

¹) Die „Gräberinsel“ (6, 160) ist kein widerlegendes Beispiel, da dort ein ganz anderer Sinn dieses bloßen Gleichnisses herrscht.

und öde und ungewiß zugleich, denkt euch die Indifferenz selbst als Macht — wie könntet ihr gemäß dieser Indifferenz leben?... Und gesetzt, euer Imperativ ‚gemäß der Natur leben‘ bedeute im Grunde soviel als ‚gemäß dem Leben leben‘ — wie könntet ihr's denn nicht? Wozu ein Prinzip aus dem machen, was ihr selbst seid und sein müßt“ (7, 16 ff.). Es ist wie gegen eigene Sätze geredet, wenn Nietzsche von den „Natürlichen“ sagt: „Das Böse hat immer den großen Effekt für sich gehabt! Und die Natur ist böse! Seien wir also natürlich! — so schließen die großen Effekthascher der Menschheit“ (5, 196). Spricht er seine Hingabe an die großartige Überlegenheit der Natur über Gut und Böse (schon in der Jugend beim Anblick eines Gewitters) aus: „ich empfand einen unvergleichlichen Aufschwung... Was war mir der Mensch und sein unruhiges Wollen! Was war mir das ewige ‚du sollst‘, ‚du sollst nicht‘! Wie anders der Blitz, der Sturm, der Hagel: freie Mächte ohne Ethik!“ (an v. Gersdorff 7. 4. 66) — so nennt er später verwerfend diese „Wohltat im Anblick der großartigen Indifferenz der Natur gegen Gut und Böse“ vielmehr eine Weise des Naturerfahrens von seiten „nihilistischer Künstler“ (16, 266).

Wenn Nietzsche das „grandiose Vorbild“ sieht: „der Mensch in der Natur — das schwächste, klügste Wesen sich zum Herrn machend, die dümmern Gewalten sich unterjochend“ (16, 277), und dann fordert: „daß der Mensch fürderhin vor dem Menschen steht, wie er heute schon... vor der anderen Natur steht“ (7, 190), so ist zu fragen: was ist dann der Mensch selbst? Etwa Natur, die über Natur Herr wird? Aber es gilt Nietzsche vielmehr die „Überwindung der Natur durch den großen Menschen“ (14, 291), und erst die Scheidung des Wesens selbst von seiner Natur würde den von Nietzsche aufgestellten Maßstab möglich machen, „wie weit Einer zur Natur bei sich Ja sagen kann“ (16, 315).

Die „Vernatürlichung“ weist auf etwas, das durch die Weise des Ausgesagtseins sich in Widersprüchen aufhebt. Es wird fraglich, ob mit den Mitteln reiner Immanenz auch nur diese Immanenz erfaßt werden kann. Aber diese reine Immanenz will Nietzsche.

Die Selbsterstörung des Nietzscheschen Welt Denkens. — Ob Werden oder Leben der Natur, der Prozeß des Seins in ihnen ist für Nietzsche Auslegen oder „Ausgelegtsein“. Daß Nietzsche für die Welten, die vom auslegenden Menschen geschaffene und als solche wirkliche sind, nach der Auflösung des Gegensatzes von wirklicher

und scheinbarer Welt doch wieder den Ausdruck „scheinbare Welt“ braucht („die Frage ist, ob es nicht noch viele Arten geben könnte, eine solche scheinbare Welt zu schaffen“ 16, 69), ist ein für Nietzsche unvermeidlicher Widerspruch: die scheinbare Welt ist für Nietzsche die wahre. Daß er aber selbst aus dem Netz dieser Scheidungen in seiner Sprache nicht herauskommen kann, ist ein Anzeichen für die unüberwindbare Schwierigkeit. Er selbst hat sie offenbar gemacht:

Wenn unser Intellekt einerseits eingerichtet ist auf das perspektivische Sehen (das auslegende Schaffen seiner Welt), um es möglich zu machen, daß Wesen unserer Art sich im Dasein erhalten, andererseits aber mit dem Vermögen begabt ist, dieses perspektivische Sehen als perspektivisches zu durchschauen, so muß er sowohl an die Realität, als ob sie die einzige wäre, glauben, als auch diesen Glauben als eine perspektivische Beschränktheit begreifen. „Ein Glaube aber, mit dieser Einsicht angeschaut, ist nicht mehr Glaube, ist als Glaube aufgelöst“ (13, 49).

Es ist klar, daß Nietzsche hier sein eigenes Verfahren der Weltauslegung trifft. Sein Verhalten zu ihm ist aber widerspruchsvoll. Während er darin einmal die Möglichkeit des Über-dem-Leben-Schwebens und die eigentliche Stärke unseres Wesens entdeckt, die der Antinomie Herr zu werden vermag (vgl. im Kapitel „Wahrheit“ S. 196 ff.), will er ein andermal dieses zerstörende Wissen um die Weise des Wissens als eine logische Unmöglichkeit ablehnen: „Wir dürfen unseren Intellekt nicht dergestalt widerspruchsvoll denken, daß er ein Glaube ist und zugleich ein Wissen um diesen Glauben als Glauben“. Die Grundscheidung des Wahren und Scheinbaren (bei Nietzsche nicht getrennt von der Scheidung des Wesens und der Erscheinung), die doch auch er selbst in jedem Augenblick anwenden muß, erzwingt zwar diese widerspruchsvolle Auslegung unseres Intellekts — Auslegung zu sein mit Wissen um die Auslegung —, die Nietzsche aber hier (ausnahmsweise einmal den Widerspruch als letztes Wahrheitskriterium für seine Behauptungen verwendend) wiederum verwirft. Wenn er daher endet: „Schaffen wir das Ding an sich ab und mit ihm einen der unklarsten Begriffe, den der Erscheinung“ (13, 49), so kann er diese Abschaffung selbst nicht vollbringen, obgleich er jene besonderen, Welt und Leben verleumdenden existentiellen Gehalte, die in abgleitender Weltflucht zum Jenseits Gestalten der Zweiweltentheorie zu ihrem Ausdruck benutzten, über-

zeugend verworfen hat. Es drängt in Nietzsche ein Ursprung zur Klarheit und Weite des Weltverständnisses, das sich einen Augenblick zu zeigen scheint und dann sogleich sich wieder verfängt.

Was in Nietzsches Wahrheitsdenken ein sprechender Zirkel war, aus dem ständig von neuem die Bewegung hervorging, das wird in seinem Weltdenken am Ende zur Wiederaufhebung einer dogmatisch gewordenen Metaphysik des Willens zur Macht als der kämpfenden, jeweils geglaubten Auslegung: die Widersprüche werden hier lähmend und sind von einer toten Endgültigkeit, ohne einen neuen Ansatz zu bewirken, es sei denn den der Befreiung von dieser Metaphysik, sofern sie mehr sein will als ein mögliches, partikulares Gleichnis mit dem Sinn zu sehen, wie weit alles sich mit ihm verwandt fühlen könnte, und wo die Verwandtschaft aufhört.

In der Kritik der Zweiweltentheorie hat Nietzsche nur deren Gestalt als grobe rationale Zweiteilung zum Gegenstand gewonnen, worin in der Tat das leere Jenseits oder das Nichts hervorgeht, während ihm in solchen Gedankengängen alle jene Funktionen der Kategorien „Wesen und Erscheinung“, „Wahrheit und Schein“, „Sein und Dasein“ entglitten sind, in denen sie zum Ausdruck existentieller Gehalte wie des Transparentwerdens der Dinge, des Chiffreseins der Welt dienen, ohne daß damit außerhalb der Welt ein Anderes angesetzt würde. Ihm entgingen für diese Augenblicke seines Denkens alle jene Ergrübelungen des Weltseins, in denen — ebenso wie er es fordert — nicht zugelassen wird, was nicht auch gegenwärtig, präsent sich zeigt, in denen aber aufgehoben ist die Verengung des Weltseins zu bestimmten Erkennbarkeiten oder zu einzelnen Kategorien: ihnen spiegelt keine „andere Welt“ einen täuschenden Traum; ihr Bezug auf Transzendenz schlechthin (Gott) trägt das Selbstsein der sie Denkenden in der Welt.

Sechstes Kapitel: Grenzen und Ursprünge

Einleitung: Die Grundfrage (Theodizee)	331
Das Sein aus dem Ursprung der „Zustände“	337
Erste Gruppe: Der Antrieb zum Höher; zweite Gruppe: Grundhaltungen: Vornehmheit, das heroische Dasein, die dionysische Seele; dritte Gruppe: Weisen des Seinsinnesseins.	
Das Ja im Erdenken des Seins	346
Werden. — Die ewige Wiederkehr: Die Lehre (1: Begründung der Lehre; 2: Das Transzendieren des Gedankens als Aufhebung der physikalischen Lehre; 3: der Augenblick des Gedankens; 4: die existentielle Wirkung des Gedan- kens; 5: die geschichtliche Wirkung); Zusammenfassung und die Frage: Gott oder Kreislauf? — Amor fati.	
Nietzsches Mythik	367
Naturmythik. — Dionysos.	

Was das Dasein sei, diese Frage stellt der Mensch nicht, ohne zugleich zu fragen, was dieses Dasein wert sei. Gegenüber der Fraglosigkeit bloßen Hinlebens in der Welt kann allein der Mensch fragen, ob er gern lebe oder nicht, ob das Leben sich lohne oder nicht, ob das Dasein besser nicht sei, als daß es sei. Ist mit solchem Fragen das Dasein gleichsam angeklagt, so wird es entweder verurteilt oder auch wieder gerechtfertigt. Diese Rechtfertigung bedeutet, unter der Voraussetzung des Schöpfergottes gedacht, eine Rechtfertigung Gottes (Theodizee); aber in jeder, auch der gottlosen Gestalt des Seinsbildes kehrt die Frage wieder, subjektiv als Frage nach dem eigenen Ja oder Nein zum Leben, objektiv als Frage nach Sinn und Wert der Welt.

Nietzsche hat die uralte Frage der Theodizee, die im Altertum ihre Tiefe im Prometheus des Äschylus und im Buch Hiob erreichte, in neuerer Zeit durch Leibniz rational erörtert wurde, in ursprünglicher Weise gestellt. Sein Philosophieren gewinnt den erschütternden Anstoß durch die Sinn- und Wertfrage, seine Erfüllung in der Weise seines Ja zum Sein oder vielmehr als das Denken des Ja, das ihm das Sein selbst ist.

Die Frage nach dem Wert und Sinn des Daseins ist unvergleichlich jeder anderen Frage: Allein durch sie scheint der Mensch eigent-

lich ernst zu werden. Daß sie zumeist nicht gestellt wird, ist für Nietzsche das Erstaunliche, besonders daß sogar das Wissenwollen des Menschen seinen Weg gehen kann ohne sie. Der junge Nietzsche wundert sich über den wissenschaftlichen Menschen, der sich benehme, „als ob das Dasein nicht eine heillose und bedenkliche Sache sei; ... jeder Tritt sollte ihn erinnern: Wozu? Wohin? Woher? Aber seine Seele erglüht bei der Aufgabe, die Staubfäden einer Blume zu zählen“ (I, 229). Wird aber die Frage gestellt, so ist der Anblick des Daseins, wenn es unverschleiert ins Auge gefaßt wird, trostlos: Das Dasein ist „nur ein ununterbrochenes Gewesensein, ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen“ (I, 284 ff.). In solchem Blick auf das Ganze sucht der verzweifelte Mensch Trost und Halt. Aber der reflektierende Gedanke steigert nur die Verzweiflung, wenn immer klarer wird, daß die Menschheit keine Ziele hat, und sich für diesen Blick auf alles menschliche Leben der Ausdruck der Ziellosigkeit legt (IO, 493 ff.). Mit der Frage nach dem letzten Sinn und Wert hat das Leben wohl seinen Ernst in der Möglichkeit der nun erst eigentlich zu ergreifenden Existenz gewonnen, aber auch seine fraglose Sicherheit verloren. In der Helligkeit des Blicks auf das Ganze des Daseins trotzdem nicht zur verengenden und naiven Sicherheit in der Verschleierung zurückzukehren, sondern die ursprüngliche existentielle Gewißheit zu gewinnen, ist Bedingung einer substantiellen Verwirklichung des Menschen. In Hinsicht darauf kann Nietzsche vereinfachend und objektivierend sagen, es sei „vielleicht das wichtigste Ziel der Menschheit, daß der Wert des Lebens gemessen und der Grund, weshalb sie da ist, richtig bestimmt werde“, und von der „Erscheinung des höchsten Intellekts“ erwarten, daß „dieser den Wert oder Unwert des Lebens endgültig festsetzen könne“ (II, 13).

Für Nietzsche wird ferner diese Frage nach dem Wert des Daseins zur unvergleichlichen gerade durch die Weise, wie die Antwort eigentlich unmöglich ist. Nietzsche kommt zu logischen Überlegungen, die diese Unmöglichkeit zeigen, wenn die Werturteile eine objektivierende Gestalt annehmen. In dieser verwirft er daher die Werturteile über das Leben, das Dasein, die Welt im Ganzen:

Man müßte zunächst, um zu solchem Urteil fähig zu sein, einen Standort haben, von dem aus das Ganze zu erblicken wäre. „Man müßte eine Stellung außerhalb des Lebens haben... um das Problem

vom Werte des Lebens überhaupt anrühren zu dürfen“ (8, 88 ff.). Wir aber sind im Leben darin und zu jener imaginären Stellung unfähig. Das Ganze hat zudem an sich selbst keinen Maßstab außerhalb seiner, es hat gar keinen Wert, weder positiven noch negativen, „denn es fehlt etwas, woran es zu messen wäre und in bezug worauf das Wort ‚Wert‘ einen Sinn hätte. Der Gesamtwert der Welt ist unabwertbar“ (16, 168).

Ferner müßte man, um urteilen zu können, das Leben „so gut kennen, wie einer, wie viele, wie alle, die es gelebt haben“ (8, 88).

Der Grundfehler bei dem Vollzug irgendeiner Gesamtwertung ist daher faktisch, daß bei jeder Bewertung das Maß für das Ganze der Welt aus einem Besonderen in der Welt genommen wird. Es ist „eine Naivität, Lust oder Geistigkeit oder Sittlichkeit oder irgendeine Einzelheit der Sphäre des Bewußtseins als höchsten Wert anzusetzen: und vielleicht gar die Welt aus ihnen zu rechtfertigen“ (16, 165).

Aus diesen Grundeinwänden ergibt sich, daß „alle Ansätze über den Wert des Lebens falsch“ sind (14, 312) und daß „alle Urteile über den Wert des Lebens unlogisch und deshalb ungerecht“ werden müssen (2, 49).

Neben dieser Einsicht geht aber bei Nietzsche der Vollzug der Werturteile, deren Unmöglichkeit begriffen wurde, ständig einher, und zwar nach beiden Seiten: Er will leidenschaftlich das Leben und fragt dann wieder: wie sollte ich noch das Leben lieben? ja er bekennt: „Ich will das Leben nicht wieder... Was macht mich den Anblick aushalten? Der Blick auf den Übermenschen, der das Leben bejaht. Ich habe versucht, es selber zu bejahen — ach!“ (12, 359).

Daß die Einsicht in die Unmöglichkeit einer Antwort den faktischen Vollzug der Antwort nicht hindert, und daß etwas im Menschen trotz logischer Unmöglichkeit der Frage die Antwort erzwingt, weist auf einen Grund der Frage und ihrer Beantwortung, der tiefer liegt als jede Einsicht. Das Ja und das Nein zum Dasein erfolgen nicht als begründete oder begründbare Erkenntnisse, sondern als ein Tun des Lebens selbst. Nietzsche kommt daher in den Grund seines Philosophierens, indem er die Frage nach dem Wert des Lebens, die Tatsache, daß sie gestellt wird, die Weise der Antworten selbst in Frage stellt. Statt noch die Frage nach dem Wert des Daseins zu stellen, fragt er nach dem Wert der Frage und nach dem Wert des Ja und Nein

zum Leben, um damit an die Ursprünge zu kommen, wo wiederum das unantastbare, fraglos unbefangene Ja zum Dasein sich zeigen wird.

Auf dem Wege dieses Philosophierens gerät Nietzsche zunächst auf die Ebene einer scheinbar einfachen Lösung, wenn er die Frage und die verneinende Antwort nur als Zeichen absinkenden Lebens begreift. Als Zarathustra betroffen spricht: „Ein Unbekanntes ist um mich und blickt nachdenklich. Was! Du lebst noch, Zarathustra? Warum? Wofür? Wodurch? Wohin? Wo? Wie? Ist es nicht Torheit, noch zu leben?“, da fügt er sogleich hinzu: „Ach meine Freunde, der Abend ist es, der so aus mir fragt. Vergebt mir meine Traurigkeit“ (6, 159). Was so als Schwäche einer Stimmung begriffen wird, das wird zum Symptom einer bestimmten Art von Leben, wenn dieses aus seiner dauernden Verfassung heraus solche Werturteile über das Ganze vollzieht: „Verurteilung des Lebens von seiten des Lebenden bleibt zuletzt doch nur das Symptom einer bestimmten Art von Leben“ (8, 88), sie ist „Zeichen der Besiegten“ (14, 96), der Kranken und Dekadenten. Gegen den Einwand, daß die Weisesten zu allen Zeiten über das Leben gleich geurteilt haben und daß selbst Sokrates sagte, als er starb: leben — das heißt lange krank sein, antwortet Nietzsche: „Was beweist das? Worauf weist das? ... diese Weisesten aller Zeiten ... Waren sie vielleicht allesamt auf den Beinen nicht mehr fest?“ (8, 68). Wenn so „die eigentliche Schätzung des Lebens von den überwiegend herrschenden Stimmungen“ abhängt (13, 218), fordert Nietzsche: „Höchstes Urteil über das Leben nur aus der höchsten Energie des Lebens ... Die Matten, geistig Armen dürfen über das Leben nicht urteilen“ (10, 420). Er wendet sich sogar schon gegen die Frage nach dem Wert des Lebens, weil sie eine „Präokkupation durch das Leiden“ zeigt. Dagegen stellt Nietzsche den Tatbestand und Anspruch: „tapfere und schöpferische Menschen fassen Lust und Leid nie als letzte Wertfragen ... man muß beides wollen ... Darin drückt sich etwas Müdes und Krankes an den Metaphysikern aus, daß sie Lust- und Leidprobleme im Vordergrund sehen“ (16, 75).

Damit wäre nun wenig erreicht, wenn es das Ende von Nietzsches Philosophieren wäre. Ein Besonderes in der Welt, ein Gesichtspunkt für die Entdeckung biologischer Tatsachen, würde zum Maßstab der Erfahrung an der Grenze. Aber Nietzsches Philosophieren geht, statt

in der Dekadenlehre zu stranden, vielmehr seine Wege in tiefer zu fassende Ursprünge. Die Grundfrage, im Felde begründbarer Einsicht unmöglich, im Felde einer biologischen, ja medizinischen Betrachtungsweise gar zu einem Symptom herabgesetzt und sachlich beseitigt, wird jenseits der Vernunft wieder aufgenommen und in ihrem eigentlichen Ernst für Nietzsche gegenwärtig.

Die Kritik der Vernunft durch Nietzsche (vgl. im Kapitel „Wahrheit“ S. 213 ff.) bedeutete erstens: das Sein ist nicht Vernunft-Sein; sie bedeutete zweitens: mit unserer Vernunft erreichen wir nicht das Sein. Wenn aber die Vernunft weder das Sein ist noch das Sein erreicht, ist dann das Sein überhaupt zugänglich? Nietzsche schien mit seinen Gedanken überall schließlich wie ins Leere zu stoßen: Ob wir seine Wahrheitsbegriffe, seinen Menschenbegriff, seine Geschichtsvision betrachteten, sie endeten entweder in Widersprüchen, oder in blassen Symbolen, oder in Worten, die eine Richtung angaben, aber unkonkret blieben. Seine „große Politik“, so reich an Anschauungen, war im ganzen kein konkreter Weg, sie endete im unbestimmten „Schaffen“; seine Lehre vom Willen zur Macht war eine Metaphysik, die ein in der Welt Partikulares vorübergehend verabsolutierte gegen das eigene Wissen vom Irrtum dieser Methode. Wir hören seine positivistischen und naturalistischen Wendungen, die dort nichts mehr sagen, wo es grade darauf ankäme, die philosophische Erfüllung zu finden (und er höhnte selbst jederzeit allen Positivismus). Was wir an bejahender und fordernder Philosophie bisher hörten, trug sich nicht selbst, es war nicht das, woraus Nietzsche wirklich lebt. Nun ist der entscheidende Sprung dieses Philosophierens: Grade da, wo Nietzsche für die Vernunft ins Leere zu stoßen scheint, zeigt sich ihm das Eigentliche. Aus dem, was für die Vernunft stumm zu bleiben scheint, leben auch die Gedanken, die als bloß solche sich auflösen. Aber wie findet dieses Sein für Nietzsche Erfüllung, nicht in dogmatischen Lehren und bestimmten Forderungen, die er doch alle auch wieder in Frage stellt, sondern wirklich? Sie zeigt sich über alle Vernunft hinaus in dem Sein, dessen er inne wird in dem, was er als eigentlich er selbst ist, und aus dem ihm der Ruf hörbar wird, nach dem Haltung und Handeln sich richten, aus dem der Weg der Gedanken seinen Ursprung hat und wohin er zurückführt. Die „Leere“ bei Nietzsche bleibt nur solange, als man dieses Sein bei ihm vergißt oder zu ihm keinen Bezug findet.

Wie Nietzsche philosophierend am Ende grade dort das Sein erreicht, wo die Vernunft weder Ursprung ist, noch Antwort gibt, vielmehr nur eines der Medien der Mitteilung des Seins wird: diese Positivität ist durch sein ganzes Werk hindurch gegenwärtig, — nicht beschränkt auf ein methodisch Wißbares — und ist nunmehr darzustellen:

Das entscheidende Ja, aus dem Wissen und durch Gründe der Einsicht nicht möglich, entspringt aus dem Wesen. Der Vollzug der Bejahung ist wirklich als etwas, das Nietzsche „Zustand“ nennt¹⁾. Man kann es psychologisch als Stimmung, ethisch als Haltung bezeichnen; es ist aber das Umgreifende und damit mehr als das, was psychologisch erforschbare Zustände, und was ethisch in ihrem Sinn konstruierbare Haltungen sind. Es ist das Dasein der Existenz, das als solches nie zureichend Gegenstand wird; es ist die Offenbarkeit des Seins, das selbst seine eigene Erfahrung ist, und das nicht ist ohne diese Selbsterfahrung, nicht ein fremdes Anderes erfährt, sondern durch sich erst erfährt, was überhaupt ist. Es ist Grund, Ursprung und Grenze allen unseren Seinsbewußtseins und darin unseres Ja und Nein zum Dasein.

Nietzsche, der das Umgreifende „Zustand“ nannte, sieht in ihm den „Ursprung des Gedankens“; im Gedanken „drückt sich irgend etwas von unserem Gesamtzustande in Zeichen aus“ (14, 41).

Daher kann, der Gedanke das Wesentliche des Seinsbewußtseins nicht erzwingen, von dem her vielmehr er selbst hervorgebracht wird. Daher kann auch „der letzte Wert des Daseins nicht Folge der Einsicht“ sein, sondern er selbst ist „Zustand, Voraussetzung der Erkenntnis“ (14, 14).

Da die Zustände viele sind, kann Nietzsche sich zu ihrer Möglichkeit je nach ihrer Art bejahend oder verneinend verhalten. Er kann sie verwerfen: „wir mißtrauen allen jenen entzückten und extremen Zuständen, in denen man ‚die Wahrheit mit Händen zu greifen‘ wähnt“ (14, 15; er wendet sich „gegen alles Ausruhen in kontemplativen Zuständen“ (16, 311); gegen das Trachten nach einer außermenschlichen, göttlichen Daseinsform, welche tatsächlich Ekstase oder tiefer Schlaf ist (13, 75). Er kann in den den Seinsursprung an den Tag bringenden Zuständen als solchen einen Gewinn sehen: „die Seelenzustände als bisherige höchste Errungenschaften“ (14, 322); aber kein Zustand ist ihm der absolute: „Wir dürfen nicht einen Zustand wollen“

1) Der Ausdruck ist insofern irreführend, als man sogleich an psychische oder gar psychopathologische Zustände denkt. Aber wenn man sagt: Erlebnis, Stimmung, Gefühl, Wahrheitsgefühl, Seinsbewußtsein, Gestimmtheit, Verfassung, Befinden, Zumutsein usw., so ist die Klarheit nicht größer und die scheinbare Bestimmtheit auf einer höheren Ebene durch die Bestimmtheit eher täuschend. Grade wegen seiner Roheit ist das Wort „Zustand“ vielleicht geeignet, dies nicht zu bezeichnende „Umgreifende“ mit einer Sprachmarke zu versehen. Daß Nietzsche das Wort gewählt und fast wie einen Terminus gebraucht hat, ist Rechtfertigung genug.

(14, 267); er kann stolz sein, „daß die Vielheit innerer Zustände“ bei ihm „außerordentlich ist“ (15, 56), und bei der Durchführung eines philosophischen Werkes die Aufgabe erkennen: „die verschiedenen erhabenen Zustände, die ich habe, als Grundlage der verschiedenen Kapitel und deren Materien, — als Regulator des in jedem Kapitel waltenden Ausdrucks, Vortrags, Pathos, — so eine Abbildung meines Ideals gewinnen . . .“ (12, 427).

Die Folge ist die Feststellung, daß, was ein Philosoph ist, nicht zu lernen sei, „man muß es wissen“, und zwar durch die eigenen „philosophischen Zustände“ (7, 164). Die Philosophie ist nichts anderes als der „Ausdruck eines außerordentlich hohen Seelenzustandes“ (14, 322) und die Liebe zur Philosophie „Liebe zu einem Zustand, einem geistigen und sinnlichen Vollendungsgefühl: einem Bejahen und Gutheißens aus einem überströmenden Gefühle von gestaltender Macht“ (13, 75). Der Rang der Zustände und der Probleme gehören zueinander. „Es gibt zuletzt eine Rangordnung seelischer Zustände, welcher die Rangordnung der Probleme gemäß ist; und die höchsten Probleme stoßen ohne Gnade jeden zurück, der ihnen zu nahen wagt, ohne durch Höhe und Macht seiner Geistigkeit zu ihrer Lösung vorher bestimmt zu sein“ (7, 165).

Der Zustand wird sich durchsichtig in der Mitteilung. Gedanke und Gleichnis sind Ausdruck der ursprünglichen, sich selbst tragenden und nur interpretierenden Zustände des Seinsinneseins:

Die Mitteilung geschieht entweder in gedanklichen Gebilden, die als vernünftiges Wissen angesehen zwar nichtig wären, aber als Sprache ihres Grundes unersetzliche Wahrheit dem kundgeben, der aus eigenem Sein entgegenkommt. Die Lehren Nietzsches scheiden sich uns dann an einem letztthin nicht rationalisierbaren Kriterium in solche, welche wirklich Sprache des ursprünglichen Seinszustandes oder der Berührung des Seins sind, und solche, die in die Bahnen bloßer Objektivität als vermeintliches Wissen von der Wirklichkeit nach Art der vorkantischen dogmatischen Metaphysik einmünden.

Oder die Mitteilung geschieht in Bildern, die ohne Begrifflichkeit oder mit deren teilweisem Einfließen das Ja des Seins mythisch aussprechen. Natur und Landschaft, Elemente und Leben werden Sprache. Apotheose, Erzählung, gestaltete Symbole und das Lied sagen dasselbe wie der Gedanke, aber unmittelbar ergreifend, während der Gedanke auch dieser dichterischen Mitteilungsform erst Gewicht und Zusammenhang gibt.

Das Sein aus dem Ursprung der „Zustände“

Gedanken, die nicht zwingende Wißbarkeit von Dingen in der Welt mitteilen, sind entweder rationale Spielereien oder sprechen aus einem Grunde, der sie selbst übergreift, ihnen Richtung und Gehalt gibt. Dann ist ihr Sinn als gegenständlich abgelöster nicht angemessen

zu fassen: der Verstehende muß aus eigenem Grunde hören, was durch jene Gedanken erweckt wird.

Nietzsche spricht aus seinen Zuständen heraus und kein Gedanke von ihm kommt einem Leser nah, der nicht unmerklich mit eintritt in den Zustand, aus dem er bei Nietzsche gedacht war. Die Zustände selber können aber nicht auf eine ihnen angemessene Weise Gegenstand werden, da aus ihnen als dem unausmeßbaren Grunde alles gegenständliche Denken und bestimmte Handeln erst erwächst. Daher ist Nietzsches Einsicht: man kann keinen dieser Zustände sich zum Ziel machen, und seine Forderung: „Erster Satz meiner Moral: man soll keine Zustände erstreben, weder sein Glück noch seine Ruhe, noch seine Herrschaft über sich“ (12, 137). Im philosophierenden Denken aber kommen die Zustände ins Blickfeld: Nietzsche spricht auch über die Zustände, charakterisiert sie nicht indirekt, sondern gradezu; er stellt sie dar und entwirft ihr Ideal. Der Sinn dieser Darstellung wird trotzdem nur der Appell an ihre Möglichkeit, also ein indirekter sein können. Daher ist klar, daß keiner der von Nietzsche gemeinten Zustände eine bloße Stimmung oder ein bloßes Erlebnis sein kann. Sie sind vielmehr selbst das Übergreifende und Durchdringende, Ursprung der lebenbeherrschenden Antriebe: die Existenz kommt in ihnen und ihrer Bewegung zum Bewußtsein ihrer selbst und des Seins. Aber, wenn die Darstellung unausweichlich psychologischer Mittel sich bedient, so liegt es immer auch nahe, die Zustände fälschlich in bloß psychische Tatbestände sich verwandeln zu lassen. Dieses bei Nietzsche schon angelégte Mißverständnis muß ausdrücklich klar sein, wenn es in einer abkürzenden Übersicht der von ihm in seinem philosophischen Sinne erfaßten Zustände nicht noch gesteigert werden soll; eine solche Übersicht sei in folgender Weise versucht:

Erste Gruppe: Der Antrieb zum Weiter, Höher, Ferner, zur Bewegung des Überwindens ohne Ziel.

Diese Bewegung bedeutet zunächst den Zustand der Verneinung aller Bindungen; eine Loslösung von allem war Nietzsches Ideal des Freigeists: „ihm genügt als der wünschenswerteste Zustand jenes freie, furchtlose Schweben über Menschen, Sitten, Gesetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge“ (11, 9); dieser Zustand der völligen Lockerung fordert: „Nicht an einer Person hängen bleiben: und sei sie die geliebteste, — jede Person ist ein Gefängnis... Nicht an einem Vaterlande hängen bleiben... Nicht an einem Mitleiden hängen bleiben... Nicht an unseren eigenen Tugenden hängen bleiben und als Ganzes das Opfer irgendeiner Einzelheit an uns werden...“ (7, 61 ff.).

Aber dieser in solcher Weise nur existenzauflösende, jeder Geschichtlichkeit ent-reißende Zustand, der als Ruhe das Nichts wäre, als Bewegung seine Erfüllung nur durch unablässiges Verneinen hat, wird in einer neuen Gestalt wie erfüllt. Nietzsche spricht von dem „geheimnisvollen Pathos, jenem Verlangen nach immer neuer Distanzerweiterung innerhalb der Seele selbst, von der Herausbildung immer höherer, seltenerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände“ (7, 235). Die Bewegung als solche wird selbst die Positivität grenzenlosen Überwindens: „Und wenn dir nunmehr alle Leitern fehlen, so mußt du verstehen, noch auf deinen eigenen Kopf zu steigen. . . . Von sich absehen lernen ist nötig, und viel zu sehn. . . . hinauf, bis du auch deine Sterne noch unter dir hast! Ja! Hinab auf mich selber sehn und noch auf meine Sterne: das. . . blieb mir noch zurück als mein l e t z t e r Gipfel!“ (6, 224 ff.).

Diese ursprüngliche, existentielle-Bewegung ist „etwas Leichtes, Göttliches und dem Tanze, dem Übermute Nächst-Verwandtes“ (7, 165). In dem Tanzlied an den Mistral (5, 360 ff.) eint sich die Bewegung dem Winde. Möge aber niemand glauben, sagt Nietzsche, „daß man unversehens eines Tages in solchen herzhaften Zustand der Seele hineinspringt, dessen Gleichnis“ dies „Tanzlied sein mag; eine solche herzhaft und ausgelassene Frohmütigkeit ist mir am wenigsten angeboren“ (14, 406).

Mit dem Sein selbst sich eins fühlend spricht diese Bewegung aus Zarathustra: „Meine große flügelbrausende Sehnsucht. . . oft riß sie mich fort und hinauf und hinweg. . . hinaus in ferne Zukünfte. . . Wo alles Werden mich Götter-Tanz und Götter-Mutwillen dünkte, und die Welt los- und ausgelassen und zu sich selber zurückfliehend: — als ein ewiges Sichfliehen und -wiedersuchen vieler Götter, als das selige Sich-Widersprechen“ . . . (6, 288 ff.).

Welche Gestalt auch die Bewegung hat, als bloße Bewegung scheint sie den Menschen aufzulösen. Sie zeigt noch keine bestimmten Gehalte. Sie ist in ihrer Negativität unendlich und nur als diese hat sie ihr positives Wesen. Zustände werden von Nietzsche mit dem bestimmteren Gehalt menschlich gebundenen Daseins erst als Haltungen der Vornehmheit, des Heroismus, der dionysischen Seele entworfen.

Zweite Gruppe: Grundhaltungen: Nietzsches Schriften sind erfüllt von einem Reichtum der Charakteristik menschlichen Tuns. Dabei steht er durchgehend im Kampf mit der überlieferten und vermeintlich verbreiteten, als selbstverständlich geltenden Ethik, mit der „Tugend“, mit dem „Geist der Schwere“, mit der Verlogenheit und seelischen Armseligkeit. Aber Nietzsche kämpft nicht gegen die „Moral“ für das bloße Leben, sondern für eine höhere Moral. Er spricht aus Grundhaltungen möglicher Existenz und entwickelt sein eigenes Ethos vor allem in drei Richtungen:

a) Die Vornehmheit: Sie ist gegründet auf ein unerschütterliches, „schweigendes“ Selbstsein. Denn das vornehme Sein „ist“ schlechthin: Die Edlen sind die „Wahrhaften, die sich nicht zu verstellen brauchen“ (11, 256). Weil sie aus einem sich selbst verlässlichen Grunde existieren, brauchen sie sich auch nicht in Frage zu stellen: „das i n s t i n k t i v e Handeln und Urteilen gehört zur guten Art; das Sich-selber-Annagen und Zersetzen ist unnobel“ (14, 111).

Im Verkehr der Öffentlichkeit zeigt der Vornehme nicht sich, sondern er r e p r ä - s e n t i e r t. Er hat „das Pathos der Distanz“ (7, 235). Es ist daher vornehm, „daß man Lagen sucht, wo man beständig Gebärden nötig hat“ (16, 332); vornehm ist „die Lust an den Formen“, „das Mißtrauen gegen alle Arten des Sichgehenlassens“ (16, 331), ist „die langsame Gebärde, auch der langsame Blick“ (16, 330). Der Vornehme in der Welt hat „alle Gründe, sich Vordergründe zu geben“ (16, 332).

Aus dem Selbstsein ergeben sich die weiteren Kennzeichen vornehmen Seins: Es kann standhalten. Daher ist vornehm „das Ertragen der Armut und der Dürftigkeit,

auch der Krankheit... das Ausweichen vor kleinen Ehren... das Schweigen-können¹⁾. Das Ertragen langer Feindschaften: der Mangel an der leichten Versöhnlichkeit“ (16, 330 ff.).

Das vornehme Sein kann es wagen, sich dem schlechten Willen Anderer auszusetzen. Vornehm ist daher der „Mangel an Mißtrauen“, der zwar in der Folge das eigene Dasein gefährden und zugrunde richten kann, weswegen er gerade das enthält, „worüber sich die erfolgreichen Menschen so gern mit Überlegenheit und Spott ergehen“ (2, 365); aber Dasein und Erfolg sind diesem Sein nicht seine Kriterien. Ihm gilt vielmehr: „Vornehmer ist's, sich Unrecht zu geben als Recht zu behalten, sonderlich wenn man Recht hat. Nur muß man reich genug dazu sein“ (6, 100). Der Vornehme wird niemanden beschämen (6, 100; 5, 205).

Vornehm ist ferner, weil die Macht eigenen Wesens es erträgt, den Ansprüchen Anderer nicht besorgt und rechnend auszuweichen. Der Vornehme fühlt „sich gern zur Dankbarkeit verpflichtet“ und geht „den Gelegenheiten, bei denen er sich verpflichtet, nicht ängstlich aus dem Wege“ (2, 289).

Vornehm ist das Jasagen, Lieben, der Umgang mit dem, den ich bejahen und lieben kann. Der Vornehme weiß „nicht zu leben, ohne zu verehren“ (15, 93). Er vermag nicht Nein zu sagen, wo er nicht zuerst bejaht; wenn schlechthin nichts bleibt, was er lieben kann, so gilt ihm: „wo man nicht mehr lieben kann, da soll man vorübergehen“ (6, 262)

Das Sein der vornehmen Seele ist als Sein verlässlich; denn sie ist nicht die, „welche der höchsten Aufschwünge fähig ist, sondern jene, welche sich wenig erhebt und wenig fällt, aber i m m e r in einer freieren durchleuchteteren Luft und Höhe wohnt“ (3, 180 ff.). Von ihr heißt es: „Nicht die Stärke, sondern die Dauer der hohen Empfindung macht den hohen Menschen“ (7, 94). Der Vornehme braucht vor sich keine Furcht zu haben, von sich nichts Schmähhliches zu erwarten (5, 225).

Die vornehme Seele hat „eine Grundgewißheit über sich selbst, etwas, das sich nicht suchen, nicht finden, und vielleicht auch nicht verlieren läßt. Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich“ (7, 267). Aber: „Es ist vornehm, sich seiner besten Dinge zu schämen, weil wir sie allein haben“ (12, 225).

Der Vornehme hat die Fülle aus sich, in sich selbst Substanz, daher „die Fähigkeit zum Otium“ und die „Überzeugung, daß ein Handwerk in jedem Sinne zwar nicht schändet, aber sicher entadelt“, er hält nicht für das Höchste den „Fleiß im bürgerlichen Sinn“, wie hoch er ihn auch zu ehren und zur Geltung zu bringen weiß (16, 331).

Daß Vornehmheit bei Nietzsche immer auch soziologischer und psychobiologischer Tatbestand ist und dann wie die Kennzeichnung bloßer Wirklichkeit scheint, kann nicht täuschen über die ursprüngliche Intention des Appells an Existenz: das Aussprechen einer fraglosen Haltung als bejahten und sich bejahenden Zustands.

b) Das **heroische Dasein**: Da das Dasein des Menschen als solches für Nietzsche nicht endgültig ist, sondern überwunden werden soll, der Mensch nur **v o r b e r e i t e n** und **Ü b e r g a n g** sein kann, muß er zugrunde gehen. Diese Notwendigkeit kann er wissen und in seinem Willen aufnehmen. Daher nennt Nietzsche „heroische Größe“ den „einzigen Zustand der Vorbereitenden“. In ihnen ist das „Streben nach dem absoluten Untergang als Mittel, sich zu ertragen“ (14, 267). „Heroismus ist der gute Wille zum Selbstuntergange“ (12, 295).

1) Nicht etwa das Schweigen aus Leere, Plumpheit, Schläue; von diesem gilt vielmehr: „Solchen, die schweigen, fehlt es fast immer an Feinheit und Höflichkeit des Herzens, Schweigen ist ein Einwand, Hinunterschlucken macht notwendig einen schlechten Charakter“ (15, 18).

Der Grund des Heroischen aber ist nicht das Untergehenwollen als solches, sondern das Eine Ziel, an dem alles liegt: „Heroismus — das ist die Gesinnung eines Menschen, welcher ein Ziel erstrebt, gegen das gerechnet er gar nicht mehr in Betracht kommt“ (12, 295). „Eine Sache sehen, in ihr das einzige Motiv zum Handeln, die Richterin alles übrigen Handelns finden, macht den Helden“, aber — setzt Nietzsche hinzu — „auch den Fanatiker . . .“ (3, 355). Nicht Opferdrang ist heroisch, der das Nichts will und dessen Sache Worte sind, sondern Opfermut, der das Sein will, und dessen Sache substantiell ist: „Beim Heroismus handelt es sich um die Aufopferung . . . und zwar die tägliche und stündliche, und dann noch um viel mehr: die ganze Seele muß voll von Einer Sache sein, und Leben und Glück gleichgültig dagegen“ (an Rée, Entwurf, Briefe an Schwester S. 505).

Nicht nur kommt der Held sich im Vergleich zu seiner Sache gar nicht in Betracht, sondern die Sache als die Eine muß nach dem Daseinsschicksal ihn vernichten: „mein selbstgeschaffenes Ideal will diese und jene Tugend von mir, d. h. den Untergang infolge der Tugend; das ist Heroismus“ (13, 124); daher „macht heroisch“: „zugleich seinem höchsten Leid und seiner höchsten Hoffnung entgegengehen“ (5, 204).

Diese Bestimmungen des Heroischen reichen nicht aus; sie wären verwechselbar und bleiben nur echt, wenn sie getragen werden von dem schlechthin unabhängigen Selbstsein: „Das Heroische besteht darin, daß man Großes tut (oder etwas in großer Weise nicht tut), ohne sich im Wettkampf mit anderen, vor anderen zu fühlen. Der Heros trägt die Einöde und den heiligen unbetretbaren Grenzbezirk immer mit sich, wohin er auch gehe“ (3, 368). Während „die meisten Idealisten sofort für ihr Ideal Propaganda machen, wie als ob sie kein Recht haben könnten auf das Ideal, falls nicht alle es anerkennen“, gilt für den Helden: „der wirkliche Heroismus besteht darin, daß man nicht unter der Fahne der Aufopferung, Hingebung, Uneigennützigkeit kämpft, sondern gar nicht kämpft . . . So bin ich; so will ich's — hol euch der Teufel!“ (15, 395).

Der heroische Mensch ist nicht der, der pathetisch wird („pathetisch werden, heißt: eine Stufe zurücktreten“) (11, 326). Es unterscheidet ihn, daß er „sich des Pathos schämt“ (11, 327).

Grundbestimmung des Heroismus bleibt die Gefahr, und Grundantrieb des heroischen Daseins, gefährlich leben zu wollen, weil zu müssen; „das Geheimnis, um die größte Fruchtbarkeit . . . vom Dasein einzuernten, heißt: gefährlich leben!“ (5, 215). Zarathustra liebt den Seiltänzer, weil er „aus der Gefahr seinen Beruf gemacht“ hat (6, 23). Die ständige Gefahr, die der Heroismus auf sich nimmt, ist das, was erst eigentlich frei macht: „Denn was ist Freiheit? Daß man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat. Daß man die Distanz, die uns abtrennt, festhält. Daß man gegen Mühsal, Härte, Entbehrung, selbst gegen das Leben gleichgültiger wird . . . Den höchsten Typus freier Menschen hätte man dort zu suchen, wo beständig der höchste Widerstand überwunden wird . . . ; die große Gefahr machte etwas aus ihnen, das Ehrfurcht verdient“ (8, 149—150). Die Notwendigkeit der Gefahr gilt auch gerade für das dem Wagnis scheinbar Fernste, von der Wissenschaft: „Man hat mir etwas vom ruhigen Glück der Erkenntnis vorgeflötet — aber ich fand es nicht, ja, ich verachte es jetzt. Ich will keine Erkenntnis mehr ohne Gefahr“ (11, 385). Nietzsche hat gegenüber der Gleichgültigkeit beliebigen Wissens das Bedrohende des Wissens erfahren. Erst wenn das Wissen nicht eine Beschäftigung, sondern das Offenbarwerden des Seienden für das ursprüngliche Wissenwollen ist, gilt es, Mut aufzubringen: *sapere aude!* Erst mit dem eigentlichen Wissen beginnt für Nietzsche die höchste Gefahr des Lebens, die die Gedankenlosen nicht kennen: „Ihr wißt gar nicht, was ihr erlebt, ihr lauft wie betrunken durchs Leben und fallt ab und zu eine

Treppe hinab. Aber, dank eurer Trunkenheit, brecht ihr doch nicht dabei die Glieder... für uns ist das Leben eine größere Gefahr: wir sind von Glas — wehe, wenn wir uns stoßen! Und alles ist verloren, wenn wir fallen!“ (5, 181). Erst als dieser gefahrsteigernde Grund des Lebens hat ihm Wissenschaft Wert: „Ich will es dahin bringen, daß es der heroischen Stimmung bedarf, um sich der Wissenschaft zu ergeben“ (11, 170). „Wie viel Wahrheit erträgt, wie viel Wahrheit wagt ein Geist? das wurde für mich immer mehr der eigentliche Wertmesser... Irrtum ist Feigheit... man verbot bisher grundsätzlich immer nur die Wahrheit“ (15, 3).

Nietzsches eigenes heroisches Selbstbewußtsein erwächst in der Einöde um ihn. Er muß die Einsamkeit ertragen, die für ihn um so schwerer ist, als seine Aufgabe, im Begreifen der Katastrophe ein Schicksal zu sein, das dem Zeitalter die Gegenbewegung gegen den Nihilismus ermöglichen soll, als solche zur Kommunikation drängt. Wenn der „heroische Lastträger“ dieser Aufgabe wartet, daß ihm einer „auch nur mit dem Tausendstel Leiden und Leidenschaft entgegenkommt“, daß einer ihn errät, so lernt er endlich: „nicht mehr zu warten, und dann... leutselig zu sein, bescheiden zu sein, von nun an jedermann zu ertragen, jederlei zu ertragen — kurz, noch ein wenig mehr zu ertragen...“ (16, 347).

Aber das Heldentum ist für Nietzsche nicht das Höchste an sich: „Was den Helden betrifft: so denke ich nicht so gut von ihm wie Sie. Immerhin: er ist die annehmbarste Form des menschlichen Daseins, namentlich wenn man keine andre Wahl hat“ (an H. von Stein 12. 82).

c) Die dionysische Seele sieht Nietzsche in dem Menschen, der in weitestem Sichloslassen allem sich naht und es in sich hineinzunehmen vermag, nicht erobernd, sondern sich selbst verwandelnd alles wird, was ihm als wirklich entgegenkommt, alles hervorlockt, das Wesen hat, sich ihm hingibt, ohne sich zu verlieren. An zwei Stellen vor allen kommt diese Seele bei Nietzsche zur Darstellung: als „Genie des Herzens“ (vgl. oben S. 30) und im Zarathustra, wo es von ihr heißt: „die Seele, welche die längste Leiter hat und am tiefsten hinunter kann... die umfänglichste Seele, welche am weitesten in sich laufen und irren und schweifen kann; die notwendigste, welche sich aus Lust in den Zufall stürzt: — die seiende Seele, welche ins Werden taucht; die habende, welche ins Wollen und Verlangen will: — die sich selber fliehende, die sich selber im weitesten Kreise einholt; die weiseste Seele, welcher die Narrheit am süßesten zuredet: — die sich selber liebendste, in der alle Dinge ihr Strömen und Wiederströmen und Ebbe und Flut haben...“ (6, 304). Das Wesentliche dieser Seele ist „die Leichtigkeit der Metamorphose, die Unfähigkeit, nicht zu reagieren“; der dionysische Mensch „hat den höchsten Grad des verstehenden und erratenden Instinks, wie er den höchsten Grad der Mitteilungskunst besitzt“ (8, 124 ff.).

Was Nietzsche in dieser dionysischen Seele (besonders als das Genie des Herzens) trifft, ist die grenzenlose Hingabe der hellstichtigen Liebe an das Tiefste im Menschen, an seine in aller Verschüttung dieser Liebe immer entgegenkommende existentielle Möglichkeit. Es ist das Ja zum Menschen, das nicht aus gehaltloser Humanität sein Dasein hinnimmt, wie immer es sei, sondern im verborgenen Ursprung das Bejahungswürdige entdeckt, hervorlockt, wachsen läßt.

Die ethischen Grundhaltungen — der Vornehmheit, des Heroismus, der dionysischen Seele — sind für Nietzsche Ausdruck eines Wesens, das in ihnen standhält, sich bereit macht, offen wird. Der vollendete Zustand aber wäre der des eigentlichen Seinsinnes.

Dritte Gruppe: Weisen des Seinsinnes. Von diesen Zuständen zu künden, ist nur in indirekter Sprache, im Bild und Gleichnis, möglich.

Die mannigfache Weise, in der Nietzsche es versucht, läßt zweifeln, ob immer dasselbe gemeint sei. Es scheint vielmehr mit dem Gang seiner Entwicklung auch eine Verwandlung in der Erfahrung des Seinsursprungs zu geschehen. Wir unterscheiden in der Folge drei Stufen, die kontemplative Schau, die mystische Seins-einigung, den dionysischen Rausch:

1. In kontemplativer Schau erfährt der wahrhafte Mensch, was er selbst und das Sein ist, als „die große Aufklärung über das Dasein“ (I, 438): „Etwas Unaus-sprechbares, von dem Glück und Wahrheit nur götzenhafte Nachbilder sind, naht sich ihm, die Erde verliert ihre Schwere, die Ereignisse und Mächte der Erde werden traumhaft . . . Dem Schauenden ist, als ob er gerade zu wachen anfinde . . .“ (I, 432). Der Mensch kommt „in die reine Alpen- und Eisluft, dorthin, wo es kein Vernebeln und Verschleiern mehr gibt, und wo die Grundbeschaffenheit der Dinge sich rau und starr, aber mit unvermeidlicher Verständlichkeit ausdrückt!“, wo der Blick „auf der ungeheuren Bilderschrift des Daseins, auf der steingewordenen Lehre vom Werden“ sich ausbreitet. Der Mensch verwandelt sich: „daran denkend wird die Seele einsam und unendlich; . . . ihr Zustand . . . jene neue und rätselhafte Regung ohne Erregtheit“ . . . sie breitet sich über das Dasein „als glühendes, rotgefärbtes, die Welt überströmendes Licht“ (I, 438—439). — Es ist, als ob der Mensch dieser ungeheuren Erfahrung, in der er erst wahrhaft Mensch wird, sich widersetzen wolle. Alle unsere Veranstaltungen scheinen nur gemacht, um vor unserer eigentlichen Aufgabe zu fliehen. „Jeder Augenblick des Lebens will uns etwas sagen, aber wir wollen diese Geisterstimme nicht hören . . ., so hassen wir die Stille und betäuben uns“. Allgemein ist die Hast, weil jeder auf der Flucht vor sich selbst ist, aus Furcht vor der Erinnerung und Verinnerlichung diese mit heftigen Gebärden und lautem Lärm sich aus dem Sinne schlägt. Wenn uns dann ein Augenblick des Erwachens kommt, sind wir zu schwach, ihn lange zu ertragen. Da uns aus eigener Kraft aber nicht einmal das Wachwerden in jenen verschwindenden Augenblicken gelingt, suchen wir nach denen, welche uns zum eigentlichen Menschsein emporheben können. Das sind die „wahrhaften Menschen, jene Nicht-mehr Tiere, die Philosophen, Künstler und Heiligen“ (I, 436—438).

Was Nietzsche mit dem auf diese Weise umkreisten philosophischen Zustand meint, enthält den Keim seines späteren Seinsinneseins. Während aber dieses aus dem Ursprung eigener Erfahrung sich mitteilen wird, denkt Nietzsche hier noch, indem er sich in das Denken der großen Philosophen hineindeutet; daher spricht er schildernd, wortreich, in einzelnen Sätzen in die Tiefe treffend, aber es ist, als ob das Wahre wie ein romantisches Phantasma auch entgleite. Sofern die Zustände als rein kontemplative geschildert werden, als ein Wissen vom Sein, sind sie das, was Nietzsche in der Folge gerade nicht für die Vollendung der Seinsoffenbarkeit hält: „einer, dem Objektivität, Beschaulichkeit schon der höchste Zustand ist, — der weiß nicht genug“ (13, 16).

2. Verwandelt, hat Nietzsche in der Zarathustra-Zeit neue Zustände einer mystischen Seins-einigung erfahren, dargestellt und im Lied Sprache werden lassen. Im Zarathustra sind es die Abschnitte „Mittags“ (6, 400 ff.): „Still! Still! Ward die Welt nicht eben vollkommen? . . . Was geschah mir: horch! Flog die Zeit wohl davon? Falle ich nicht? Fiel ich nicht — horch! in den Brunnen der Ewigkeit“; ferner: „Heimkehr“ (6, 269 ff.), „Die sieben Siegel“ (6, 334 ff.), „Das trunkene Lied“ (6, 464 ff.).

Die Vollkommenheit der Welt wird gegenwärtig. Das Ja ist erfahren, in das alles, was ist, aufgenommen wurde. Es ist die Liebe zum Sein in seiner Ewigkeit:

O Mensch! Gib acht!
 Was spricht die tiefe Mitternacht?
 „Ich schlief, ich schlief —,
 Aus tiefem Traum bin ich erwacht: —
 Die Welt ist tief.
 Und tiefer als der Tag gedacht.
 Tief ist ihr Weh —,
 Lust — tiefer noch als Herzeleid:
 Weh spricht: Vergeh!
 Doch alle Lust will Ewigkeit —,
 — will tiefe, tiefe Ewigkeit“ (6, 471).

3. Eine dritte Stufe der Seinserfahrung ist für Nietzsche das „Dionysische“. Das Dionysische hat einen vielfachen Sinn (vgl. die dionysische Seele S. 342, Dionysos als mythischer Gehalt S. 370 ff.). Was Nietzsche als Zustand meint, ist „ein höchster Zustand von Bejahung des Daseins, aus dem auch der höchste Schmerz nicht abgerechnet werden kann: der tragisch-dionysische Zustand“ (16, 273). Dieser Zustand ist „das Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen, der Wille zum Leben, im Opfer seiner höchsten Typen der eigenen Unerschöpflichkeit frohwerdend . . . um die ewige Lust des Werdens selbst zu sein, — jene Lust, die auch noch die Lust am Vernichten in sich schließt“ (8, 173). Durch diesen Zustand wird der Mensch „der Verklärer des Daseins, wenn er sich selbst verklären lernt“ (16, 246). Die Deutungsweise, in der Nietzsche diesen dionysischen Zustand umkreist, veranschaulichen einige Beispiele:

Im dionysischen Zustand kommen die hohen Menschen auf den Gipfel ihres Lebens: „der Geist ist dann ebenso in den Sinnen heimisch und zu Hause, wie die Sinne in dem Geiste zu Hause und heimisch sind . . . bei solchen vollkommenen und wohlgeratenen Menschen werden zuletzt die allersinnlichsten Verrichtungen von einem Gleichnis-Rausche der höchsten Geistigkeit verklärt; sie empfinden an sich eine Art Vergöttlichung des Leibes und sind am entferntesten von der Asketen-Philosophie“. Diesen Rausch sah Nietzsche als wahre Vollendung bei den Griechen: „Von jener Höhe der Freude, wo der Mensch sich selber und sich ganz und gar als eine vergöttlichte Form und Selbst-Rechtfertigung der Natur fühlt, bis hinab zu der Freude gesunder Bauern und gesunder Halbmensch-Tiere: diese ganze lange ungeheure Licht- und Farbenleiter des Glücks nannte der Grieche . . . Dionysos“ . . . (16, 388 ff.). Als diese Zustände „in denen wir eine Verklärung und Fülle in die Dinge legen . . . bis sie unsere eigene Fülle und Lebenslust zurückspiegeln“ nennt Nietzsche folgende: „der Geschlechtstrieb; der Rausch; die Mahlzeit; der Frühling; der Sieg über den Feind, der Hohn; das Bravourstück; die Grausamkeit; die Ekstase des religiösen Gefühls. Drei Elemente vornehmlich: der Geschlechtstrieb, der Rausch, die Grausamkeit, — alle zur ältesten Festsfreude des Menschen gehörend“ (16, 228 ff.).

In seiner Vergegenwärtigung des dionysischen Zustands will Nietzsche das Sinnlichste und Geistigste ineinsbringen. Er scheint einen Augenblick das Höchste zu berühren und im nächsten Augenblick es im elementaren Rausch versinken zu lassen. Aber noch in den unerbittlichen Bejahungen des Elementaren ist ein wie verzweifelt festgehaltenes Transzendieren. Ständig scheint ihm wieder zu entgleiten, was eben als eigentlichstes Seinserfassen gegenwärtig war. Nietzsche läßt die Zügel seines Denkens so locker, daß alle Unterscheidungen aufhören, wie bei den Mystikern, aber in einem radikal anderen Medium.

Das Sinnliche ist nicht schon als bloßes Naturgeschehen verklärt. Es wird bei Nietzsche erst im Gleichnisrausch Chiffre des Seins. Jedoch macht es die Grenze dieser in Augenblicken wie an das Nursinnliche verlorenen Nietzscheschen

Formulierungen aus, daß der Ursprung, aus dem das Sinnliche diese Verklärung im Gleichnisrausch der höchsten Geistigkeit gewinnt, nicht entschieden gegenwärtig bleibt. Es ist, als ob der Lebensjubel als solcher, auch losgelöst von der Beseelung in einer auf Transzendenz bezogenen Geschichtlichkeit schon jenen Charakter des höchsten Symbols haben könnte.

In der Gesamtheit der „Zustände“ — der überwindenden Bewegung, dann des vornehmen Seins, des heroischen Daseins, der dionysischen Seele, schließlich der mystischen Vollendung eines Seins-inneseins — ist der Kreis dessen umschritten, worin Nietzsche das ursprüngliche und umgreifende absolute Bewußtsein der Existenz umfaßt, aus dem alles wahre Denken, Mitteilen, Handeln und Sichverhalten, die Weise des Weltseins, die Antwort des Ja zum Dasein hervorgeht; darum aber kann dieses absolute Bewußtsein nicht selbst, als ob es ein bloßes Dasein in der Welt wäre, seinerseits noch einmal bedingt sein durch etwas, das nur für es da und nur ein Teil des Ganzen ist. Hier vor dem Ursprung existentiellen Seins hört das Fragen und das Wissen auf. Überblicken wir diese Zustände bei Nietzsche, so ist für ihre Gesamtheit charakteristisch:

Es geht von ihnen ein Appell aus, dem sich kaum jemand wird entziehen können: das grenzenlose Weiter, Vornehmheit, Heroismus, Aufgelockertheit der offenen Seele, Daseinsverklärung, jede dieser Möglichkeiten trifft, was aus uns entgegenkommen will.

Aber sämtliche Darstellungen sind stark nur in ihrer Form. Der Appell geht von dem Grundantrieb aus, der um so reiner ist, je weniger inhaltlich er in der Darstellung wird.

Der Kreis ist ein in sich eigentümlich geschlossener, für Nietzsche kennzeichnender. Es fehlt in der ausdrücklichen Entwicklung dieses absoluten Bewußtseins die Liebe. An deren Stelle tritt die „dionysische Seele“, die wir als Liebe interpretieren können. Wo er von Liebe spricht — in dem verzehrenden Denken der Wahrheit (vgl. S. 229), im amor fati (vgl. S. 363 ff.), in dem ungeschichtlichen Ja zum Dasein, in Sätzen wie: alle große Liebe will mehr als Liebe —, ist sie nie als ein eigener Ursprung von Nietzsche erhellt. Es fehlen ferner Ironie und Humor; Humor fehlt überhaupt in Nietzsches Wesen fast völlig; er war des grimmigen Humors ohne die Seele des Humors fähig; der Ironie bedient er sich als schneidender Waffe, aber nimmt sie nicht hinein in die Erhellung des Ursprungs, wo sie ihre schützende und vorantreibende Funktion hat. Für Angst und Gewissen ist kein Raum; sie müssen fehlen, weil Nietzsche ihren

Wert und ihre Wahrheit leugnet. Nietzsche trifft in großartiger Erhellung das absolute Bewußtsein der sich auf sich stellenden, heroisch unabhängigen Existenz; so spricht aus ihm unverlierbare Wahrheit des Menschseins. Aber es wird ein paradoxes Selbstsein ohne Gott, eine Tiefe der Gottlosigkeit, deren Unabhängigkeit sich entgegen ihrem eigenen Sinn in der Wörtlichkeit ableitender Formeln auszuliefern scheint an einzelne Kausalitäten in der Welt.

Das Ja im Erdenken des Seins

Eine Darstellung der „Zustände“ kann nicht eigentlich gelingen, weil die Darstellung sich der Mittel bedienen muß, in denen stets ein Besonderes in der Welt, nicht das Umgreifende der Zustände getroffen wird. Statt direkt müssen sie sich wesentlich indirekt mitteilen durch Gedanke und Gleichnis. Beide haben einen anderen, philosophisch zu erhellenden Charakter, wenn sie, statt auf Gegenstände in der Welt, auf den Grund des Seins gehen.

Das abstrakte Denken ist die eine in ihrer Ausführung durch Nietzsche zunächst zu klärende Gestalt der Mitteilung des Eigentlichen. Dieses auf das Sein selbst gehende, scheinbar allen Boden in der Welt verlierende Denken ist das Philosophieren, von dem Nietzsche bekennt: „Das abstrakte Denken ist für viele eine Mühsal, für mich, an guten Tagen, ein Fest und ein Rausch“ (14, 24). Dieses abstrakte Denken ist keineswegs die leere Abstraktion, sondern durchdrungen von dem Anderen, das das Sein selbst ist: „Wessen Gedanken nur ein Mal die Brücke zur Mystik überschritten hat, kommt nicht davon ohne ein Stigma auf allen seinen Gedanken“ (12, 259); von Nietzsches Erdenken des Seins gilt ebenso der Satz über die Herkunft solcher Mystik: „Wenn Skepsis und Sehnsucht sich begatten, entsteht die Mystik“ (12, 259). Daher spricht Nietzsche seinen eigenen philosophischen Gang aus in der knappen Formel: „das neue Machtgefühl: der mystische Zustand und die hellste, kühnste Vernünftigkeit als ein Weg dahin“ (14, 322).

Dieses Denken wird gedrängt, im Wissen um das Sein das eigene Wesen des Denkenden zur Entfaltung zu bringen: „Man sucht das Bild der Welt in der Philosophie, bei der es uns am freiesten zumute wird; d. h. bei der unser mächtigster Trieb sich frei fühlt zu seiner Tätigkeit. So wird es auch bei mir stehn!“ (15, 443).

Nietzsches metaphysische Gedanken sind die Mitteilung des Gehalts der sich durch sie verstehenden Zustände seines adligen Seins; sie sollen für andere die erweckenden Mächte werden, welche diese „Zustände“ und damit sie selbst als Existenz ins Dasein rufen. Dies gilt im Grunde für alle wesentlichen Gedanken Nietzsches, in einem hervorragenden Sinn jedoch von denen, die ihn wie keine anderen erschütterten und erfüllten: Er denkt das Sein als „Werden“ und als „ewige Wiederkehr“ und verhält sich zu ihm im „amor fati“.

Werden. — Werden ist Nietzsches abstrakte, unbegründbare, für ihn stets selbstverständliche Uranschauung vom Sein: Ein nur bestehendes, ruhendes Sein gibt es für Nietzsche nicht. „Man darf nichts Seiendes überhaupt zulassen“ (16, 168), weil es Illusion ist, und weil es als ein vermeintlich Haltbares und Besseres das unablässige Werden, das doch das einzige wirkliche Sein ist, entwertet. Das Werden hat kein Ziel, das es an ein Ende gelangen ließe. Es ist nicht Schein. Es ist als das Ganze unabwertbar. Es ist, das, was ist, und nichts außerdem.

Als der Philosoph des Werdens ist Heraklit von früh an bis ans Ende für Nietzsche der einzige gewesen. Gegen ihn hat er nie ein abfälliges Wort. Seine erste Darstellung der Philosophie Heraklits (10, 30 ff.) ist schon zugleich sein eigenes Denken des Werdens, damit auch das Denken der Bewegung des Werdens durch Gegensätzlichkeit im Wettkampf, das Denken der Notwendigkeit und Gerechtigkeit und der Unschuld des Werdens.

Nietzsches Anschauung vom Werden ist philosophisch zu erfassen als das über alle Bestimmtheit transzendierende Denken, in dem er jede Weise des Dingsseins und den Raum versinken läßt in der Zeit, die Zeit aber als das Werden selbst nimmt, an ihr gleichsam strandet. Es ist, als ob sein Transzendieren aufhöre: die Wirklichkeit der Zeitlichkeit wird absolut.

Im „Werden“ philosophierend bleibt jedoch Nietzsche beim Werden nicht stehen, sondern ergreift von neuem das Sein, und zwar erstens als begriffene Lebensnotwendigkeit im Dasein, zweitens in dem zum Sein selbst transzendierenden Philosophieren, drittens in der existentiellen Haltung.

1. Die Undenkbarkeit des Werdens und die Lebensnotwendigkeit des Seins: Die Lehre vom souveränen Werden ist für Nietzsche nicht Ruhepunkt des Seinswissens. In ihr weiß

er nicht, was das Sein ist, sondern wird nur gezwungen, jede denkbare Seinsgestalt transzendierend, sie einzuschmelzen in den gestaltlosen Grund. Vom denkenden Verstand ist das Werden nicht zu erreichen. Wo dieser denkt, muß er auch ein Sein als ein bestehendes bestimmen. „Unser Intellekt ist nicht zum Begreifen des Werdens eingerichtet, er strebt die allgemeine Starrheit zu beweisen“ (22, 23). Wenn ich so aber nur denken kann, was in irgendeinem Sinne seiend wird, so gilt: „Erkenntnis und Werden schließen sich aus“ (16, 31). Für das Denken ist der Charakter der werdenden Welt „unformulierbar“, „falsch“ und „sich-widersprechend“ (16, 31).

Wenn Erkenntnis niemals Erkenntnis des Werdens, sondern nur Erkenntnis eines Seienden ist (die Annahme des Seienden ist nötig, um denken und schließen zu können 16, 30), so ist alles Seiende nach Nietzsche eine Fiktion. Eine Art Werden, das Leben, schafft sich die Täuschung des Seienden. Ein Wille zum Erkennbarmachen muß vorangehen. Jedes Leben muß, um leben zu können, gleichsam einen Horizont haben, in dem ihm nicht mehr das Werden, sondern bestimmtes, mit sich gleichbleibendes Sein erscheint, das in dieser Gestalt seine Lebensbedingung ist. Denn ohne die Fiktion des Seienden ist kein Leben. Das Werden als gedachtes Sein dagegen kann nicht der Horizont für irgendein Lebendiges sein; sollte dieses das Werden glauben statt, wie zu ihm gehört, ein Seiendes zu glauben, so müßte es zugrunde gehen. Daher kann Nietzsche die Philosophie des Werdens eine Lehre nennen, die er „für wahr, aber für tödlich“ hält (1, 367). Denn „die letzte Wahrheit vom Fluß der Dinge verträgt die Einverleibung nicht, unsere Organe (zum Leben) sind auf den Irrtum eingerichtet“ (12, 48).

2. Die transzendierende Wiederherstellung des Seins in der Philosophie des Werdens: Das Werden, zwar undenkbar, ist doch das Sein selbst; das Sein für uns dagegen ist die Auslegung, die jeweils das Leben (der Wille zur Macht) sich als seine Bedingung hervorgebracht hat. Die umgreifende Lehre vom Werden ist einer gedanklichen Entwicklung nicht fähig; denn alle gedankliche Bestimmtheit bedeutet Auslegung und hätte schon wieder ein bestehendes Sein ergriffen. Der Gedanke, der das Sein denkt, ist für Nietzsche nur Werkzeug des sich seinen notwendigen Horizont schaffenden werdenden Lebens, das wiederum als Werden sich der Denkbarkeit entzieht.

Wie nun aber, wenn der Philosoph trotzdem das Werden als das Sein in seiner Wahrheit fassen will? Wenn das Leben im Schauen des Werdens nicht verharren, auf Seinserkennen nicht verzichten kann, ohne daran zu sterben, gilt dies auch vom Philosophieren, das doch ein Leben ist?

Darauf ist erstens zu antworten, daß sich für Nietzsche in seiner Uranschauung des Werdens in der Tat das Sein wiederherstellt, und zwar als der Kreislauf ewiger Wiederkehr: „Daß alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins“ (16, 101). Und Nietzsche versteht die Herkunft dieses Gedankens aus seinem lebendigen Philosophieren: „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der höchste Wille zur Macht“ (16, 101).

Zweitens aber ist dieses Sein, welches für den philosophisch transzendierenden Gedanken aus dem Werden hervorgeht, radikal zu unterscheiden von dem Sein, das durch den Willen zur Macht aus dem Festmachen seiner Denkmöglichkeiten als das Wissen von den Dingen in der Welt entsteht. Es ist das Sein schlechthin, als gedachter Gegenstand verschwindend, die Ewigkeit als Grund und Grenze aller Gegenständlichkeit und allen Daseins.

Nietzsche ist sich in seinem Philosophieren des für ihn eigentlichen Seins, das nicht nur Werden, weil selbst nicht geworden, und das auch nicht ein einzelnes Sein in der Welt ist, bewußt geworden; er spricht es aus für die ewige Wiederkehr: „Der Kreislauf ist nichts Gewordenes, er ist das Urgesetz. Alles Werden ist innerhalb des Kreislaufs“ (12, 61). Sofern der „Wille zur Macht“ das metaphysische Signum des Seins ist, gilt das Nichtgewordensein auch von ihm: „Man kann das, was die Ursache dafür ist, daß es überhaupt Entwicklung gibt, nicht selbst wieder auf dem Wege der Forschung über Entwicklung finden; man soll es nicht als werdend verstehen wollen, noch weniger als geworden.. Der Wille zur Macht kann nicht geworden sein“ (16, 155).

3. Der existentielle Sinn der Überwindung des endlosen Werdens: Es ist für Nietzsche nicht nur ein gedanklicher Prozeß, der im Philosophieren aus dem souveränen Werden zum Sein zurückkehrt, sondern in ihm ein Umschlag der existentiellen Haltung:

Wenn der Zustand des gegenwärtigen Zeitalters mit seiner universalen Auflösung aller Geltungen, der Relativierung allen Seins und

aller Werte, zum „Abbild des allgemeinen Daseins“ wird und nun das aus dem Ekel am sinnlosen Umsonst dieses bloßen Werdens geborene Nein zum Leben droht, so ergreift Nietzsche seinen Gedanken gleichsam als Heilmittel: „Gegen die lähmende Empfindung der allgemeinen Auflösung und Unvollendung hielt ich die ewige Wiederkunft“ (15, 443).

Wenn durch das Schauen des ziellosen Werdens die Gleichgültigkeit gegen das eigene Dasein entsteht, weil das Sein ins Grenzenlose sich verflüchtigt, so schlägt dieses Verfallensein an das Werden um in das jasagende Ergreifen des Gegenwärtigen: den Grundgedanken des amor fati.

Die ewige Wiederkehr. — Der Gedanke der ewigen Wiederkehr ist bei Nietzsche philosophisch so wesentlich wie fragwürdig: denn er ist für Nietzsche der erschütterndste Gedanke gewesen, während nach ihm wohl sonst niemand von dem Gedanken im Ernst betroffen worden ist; er ist für Nietzsche der entscheidende seines Philosophierens, während die Aneignung Nietzsches zumeist ohne ihn auszukommen suchte.

In einfacher Darstellung lautet die Lehre: Das Sein ist kein endlos neues Werden, sondern in außerordentlich großen Zeiträumen — dem „großen Jahr des Werdens“ (6, 321) — kehrt alles wieder. Alles was ist, ist schon unendlich viele Male dagewesen und wird noch unendlich viele Male wiederkehren. „Es ist alles wiedergekommen: der Sirius und die Spinne und deine Gedanken in dieser Stunde und dieser dein Gedanke, daß alles wiederkommt“ (12, 62), „dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber“ (5, 265). Im Gleichnis heißt es: „der Fluß fließt immer wieder in sich zurück, und immer wieder steigt ihr in den gleichen Fluß, als die Gleichen“ (12, 369); oder: „die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht“ (5, 265). Zarathustras Tiere geben ihm die Lehre zurück in den Worten: „Alles geht, alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, alles blüht wieder auf; ewig läuft das Jahr des Seins... In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit“ (6, 317).

Meint man jedoch, in dieser einfachen Vorstellung den philosophischen Gehalt der Lehre zu haben, so irrt man. Die Glätte der Lehre zerstört ihren Sinn. Daher nennt Zarathustra die Tiere, die die Lehre

vortragen, „Drehorgeln“ und schilt sie: „ihr machtet schon ein Leier-Lied daraus?“ (6, 317).

Es ist zum Verständnis unausweichlich, alle Gedanken, die Nietzsche zur ewigen Wiederkunft ausgesprochen hat, zusammenzunehmen. Dann sieht man eine physikalisch begründete Lehre vom Kosmos, die aber als solche nicht gemeint sein kann; denn es kommt gerade auf das Transzendieren dieser Lehre zu einem Sein an, das wesensverschieden ist von allem bloß physikalischen und mechanischen Sein in der Welt. Der Gedanke wird weiter nicht so sehr wegen seines sachlichen Inhalts, als ob es sich um einen Forschungsgegenstand handelte, entwickelt, sondern weil er „das größte Schwergewicht“ für das Seins-Bewußtsein des Menschen haben soll: wer ihn recht versteht und aushält, bewährt darin seine Kraft: der Gedanke wird eine Auslese bewirken und ein Mittel zur Steigerung des menschlichen Wesens in der Zukunft werden.

Die kritisch zersetzende Vergegenwärtigung dieses Gedankens sieht die physikalische Seite auf der Ebene wissenschaftlicher, aber hier notwendig scheiternder Argumentation, die metaphysische als eine Gestalt dogmatischer Metaphysik nach Art der vorkantischen, die existentielle Bedeutung als einen Ausdruck der Gottlosigkeit. Eine kritisch die Wahrheit des Gedankens vergegenwärtigende Betrachtung sieht dagegen zugleich den Gehalt der transzendierenden Vollzüge in diesem Denken, die Nietzsche die gemäße Form geworden sind für ein Seinsbewußtsein, das nicht an diese Gedanken allein gebunden ist.

In dem Wiederkunftsgedanken ist also nicht das Schwanken zu übersehen, einmal als eine definierbare Lehre bestimmten Inhalts aufzutreten, dann wieder ein unbestimmtes Glaubenssymbol zu werden, einmal wie ein Gegenstand physikalischen Wissens sich zu geben, das andere Mal wissenslose Bedeutungsfunktionen der Existenz zu erfüllen.

Die Lehre: Nietzsches Gedankenschritte, mit denen er diesen einen Gedanken vollzieht, sind nacheinander zu vergegenwärtigen:

1. Die Begründung der Lehre: Nietzsche argumentiert aus drei Voraussetzungen. Erstens aus dem gegenwärtigen Tatbestand des unablässigen Werdens und des Sichverwandels der Dinge: es ist tatsächlich in diesem Augenblick kein Endzustand erreicht; es geht weiter. Zweitens aus der Behauptung von der Endlosigkeit und zugleich dem Ansichsein der Zeit: „Veränderung gehört ins Wesen hinein, also auch die Zeitlichkeit“ (16, 398). „Raum ist

wie Materie eine subjektive Form, Zeit nicht“ (12, 54). Drittens aus der Behauptung von der Endlichkeit des Raumes (12, 54) und der Endlichkeit der Kraft. Die beiden letzten Voraussetzungen sind uneinsichtig und unerweislich. Nietzsche versucht sie hier und da durch die Methode der Undenkbarkeit des Gegenteils zu sichern: „etwas Unfestes von Kraft ist uns ganz undenkbar“ (12, 57). „Die Welt als Kraft darf nicht unbegrenzt gedacht werden, denn sie kann nicht so gedacht werden — wir verbieten uns den Begriff einer unendlichen Kraft als mit dem Begriff ‚Kraft‘ unverträglich“ (16, 397). Damit streift er faktische Probleme, die in Kants Antinomienlehre entfaltet sind, ohne daß sie ihm klar gegenwärtig sind; daher berücksichtigt er nicht die Kantische Einsicht, daß über das Ganze weder mit dem bloßen Satz des Widerspruchs noch auf andere Weise gültige bestimmte Aussagen gemacht werden können, obgleich er diese Einsicht in anderem Zusammenhang besitzt. — Aus den also unbegründeten Voraussetzungen schließt nun Nietzsche:

Erstens: „Das unendlich neue Werden ist unmöglich, denn es ist ein Widerspruch, da es eine unendlich wachsende Kraft voraussetzen würde; aber wo von sollte sie wachsen!“ (12, 52). Wenn die Kraft nicht wächst, so gibt es nur zwei Möglichkeiten: entweder der Endzustand eines ruhenden dauernden Gleichgewichts oder ewige Wiederkehr. Schließt man die Möglichkeit des Gleichgewichts aus, so gilt: „Der Satz vom Bestehen der Energie fordert die ewige Wiederkehr“ (16, 398).

Zweitens: Da die Kraft endlich ist, „ist die Zahl der Lagen, Veränderungen, Kombinationen und Entwicklungen dieser Kraft zwar ungeheuer groß und praktisch unermesslich, aber jedenfalls auch bestimmt und nicht unendlich“; da aber die Zeit unendlich ist, „müssen alle möglichen Entwicklungen schon dagewesen sein. Folglich muß die augenblickliche Entwicklung eine Wiederholung sein und so die, welche sie gebar ... Alles ist unzählige Male dagewesen“ (12, 51; 53; 57).

Drittens: Weil alle Möglichkeiten schon dagewesen sind, so müssen diejenigen Zustände an sich unmöglich sein, deren Dagewesensein den jetzigen faktisch transitiven Zustand ausschließen würde; das aber heißt: unmöglich ist ein Endzustand, ein Gleichgewicht, ein Verharren und Starwerden des Seins; denn wäre ein Gleichgewicht als Endzustand nur einmal einen Augenblick da gewesen, so wäre dieser Zustand geblieben. Wegen der Unendlichkeit der Zeit wäre der Stillstand, wenn er möglich wäre, auch eingetreten (12, 55; 56; 16, 396). Daß aber „eine Gleichgewichtslage nie erreicht ist, beweist, daß sie nicht möglich ist“ (16, 398). — Nimmt man dagegen an, es habe einmal einen Zustand gegeben, absolut gleich dem augenblicklichen, so wird diese Annahme — im Unterschied von der Annahme eines irgendwann eintretenden Gleichgewichts — nicht durch den augenblicklichen Zustand widerlegt (12, 55).

Die physikalische und mathematische Begründung der Lehre hat Nietzsche für möglich gehalten. 1882 wollte er durch neue Studien an einer Universität sich die wissenschaftlichen Grundlagen dafür schaffen. Es ist nicht dazu gekommen, denn dieser Weg war für den philosophischen Sinn des Gedankens auch nicht entscheidend. Nietzsche argumentiert in den hierher gehörenden Nachlaßfragmenten mit einer Logik (Satz des Widerspruchs und „Denkbarkeit“), an die er sonst selbst nicht glaubt; er will in Anpassung an die zeitgenössische Wissenschaftlichkeit einen Augenblick das, was ihm Fundament des eigentlichen Seinswissens wird, zugleich als Ergebnis zwingender Wissenschaft vorlegen ¹⁾.

1) In dieser physikalisch-mechanischen Gestalt ist der Gedanke nicht Nietzsche allein eigentümlich. Identische Begründungen finden sich kurz vor ihm bei Blanqui und Le Bon (Bernoulli, Overbeck und Nietzsche 1, 381 ff.). In allgemeiner Fassung als Kreislauf des Geschehens ist er historisch durch die Jahrtausende immer

2. Das Transzendieren des Gedankens als Aufhebung der physikalischen Lehre: Die Lehre scheint mechanisch; ihr Modell scheint der gedachte Kreislauf einzelner Geschehnisse in der Welt zu sein, von dem sie dann auf das Ganze der Welt übertragen ist. Schon dieses Modell, das an den Einzelvorgängen in der Welt nie eine völlig identische Wiederholung des Gleichen zeigt, dient Nietzsche selbst zu einem Einwand gegen den mechanischen Kreislauf: „Ist nicht die Existenz irgend welcher Verschiedenheit und nicht völliger Kreisförmigkeit in der uns umgebenden Welt schon ein ausreichender Gegenbeweis gegen eine gleichmäßige Kreisform alles Bestehenden?“ (12, 58 ff.). Führt aber so der Kreislauf nicht mechanisch zur Wiederkehr des Gleichen, so kehrt allenfalls die Gesamtlage aller Kräfte wieder; ob aber je, davon abgesehen, „irgend etwas Gleiches da gewesen ist, ist ganz unerweislich. Es scheint, daß die Gesamtlage bis ins kleinste hinein die Eigenschaften neu bildet, so daß zwei verschiedene Gesamtlagen nichts Gleiches haben können“ (22, 51). — Entscheidend ist aber, daß Nietzsche den Kreislauf als Wiederkehr des gesamten Weltenseins überhaupt radikal abhebt von allen möglichen mechanischen Kreisläufen in der Welt. Er blickt in der Wiederkehr auf eine Weltentwicklung, in der „die allgemeinste Form des Daseins“ eine noch nicht mechanische Welt wäre: das Entstehen der mechanischen Welt wäre innerhalb des Ganzen ein zunächst gesetzloses Spiel, welches endlich aus sich Konsistenz gewänne, so daß unsere mechanischen Gesetze nicht ewig, sondern geworden, als Ausnahme und Zufall geworden wären. „Es scheint, wir brauchen ein Belieben, eine wirkliche Ungesetzmäßigkeit, eine Urdummheit, welche selbst für Mechanik nicht taugt.“ Die Gesetzmäßigkeit, welche wir sehen, wäre nicht ein Urgesetz, sie wäre nur ein zur Regel gewordenes Belieben (12, 59). Die ewige Wiederkehr aber (der Ring) müßte sich auf „die allgemeinste Form des Daseins“ beziehen, nicht auf ein Einzelgeschehen darin, wie das mechanische.

Allgemein ausgedrückt: die ewige Wiederkehr kann, da sie das Ganze des Seins trifft, nicht auf irgendeine besondere Gestalt des Daseins zugeschnitten gedacht werden. Daher hebt Nietzsche sie ab: „Hüten wir uns, das Gesetz dieses Kreises als geworden zu denken, nach der falschen Analogie der Kreisbewegungen innerhalb des Ringes. Es gab nicht erst ein Chaos ... und endlich eine feste kreisförmige Bewegung aller Kräfte: vielmehr alles ist ewig, ungeworden: wenn es ein Chaos der Kräfte gab, so war auch das Chaos ewig und kehrte in jedem Ringe wieder“ (12, 61). Also der Kreis der Wiederkehr ist nicht wie wirkliche oder denkbare Kreisläufe in der Welt; er ist unbestimmbar, während die letzteren allein bestimmt sind. Und das Urgesetz des Kreislaufs ist nicht wie Naturgesetze; es ist ohne Vorstellbarkeit als Modell, ohne Bestimmbarkeit, während Naturgesetze die gültigen Regeln eines Geschehens in der Welt sind. Auch die Notwendigkeit der Wiederkehr hat einen anderen Charakter als irgendeine gesetzliche Notwendigkeit in der Welt: „Glauben wir an die absolute Notwendigkeit im All, aber hüten wir uns, von irgendeinem Gesetz, sei es selbst ein primitiv mechanisches unserer Erfahrung, zu behaupten, dies herrsche in ihm und sei eine ewige Eigenschaft“ (12, 60). Auch ein Gesetz des Zwecks kann in der Notwendigkeit der Wiederkehr nicht erscheinen: „Das Chaos des Alls als Ausschluß jeder Zweckmäßigkeit steht nicht im Widerspruch zum Gedanken des Kreislaufs: letzterer ist eben eine unvernünftige Notwendig-

wieder aufgetreten (vgl. Andler 4, 225—259, vgl. auch 6, 60—76). Zum Problem: Abel Rey, *Le Retour éternel et la Philosophie de la Physique* 1927 (cit. nach Andler); Paul Mongré, *Sant Ilario*, Leipzig 1897, S. 349 ff. Über eine einfache mathematische Widerlegung des „Beweises“ für die ewige Wiederkehr vgl. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, Leipzig 1907, S. 250 Anm.

keit (12, 61). Nietzsche glaubt daher, daß die Welt „einen notwendigen Verlauf habe, aber nicht, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze fehlen, und jede Macht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz zieht“ (7, 35).

Was das Allgemeinste, also ganz Unfaßliche ist, was das Ganze dieser ewigen Wiederkehr ist, darf an keinem Sein, weder am Organischen noch am Mechanischen, weder an einer Gesetzlichkeit noch am Kreis als geometrischer Form abgelesen werden. Sie alle können aber für Nietzsche im Ausdruck vorübergehende Gleichnisse abgeben, je nachdem, was grade in dem Zusammenhang gesagt werden soll. So ist etwa die Mechanik der unorganischen Materie das Gleichnis, wenn es sich um den Ausdruck für die radikale Möglichkeit der identischen Wiederholung ohne Geschichtlichkeit handelt: die unorganische Materie „hat nichts gelernt, ist immer ohne Vergangenheit! Wäre es anders, so würde es nie eine Wiederholung geben können — denn es entstände immer etwas aus ... neuer Vergangenheit“ (12, 60). Wenn jedoch umgekehrt das Ganze wie eine erinnernde und verwandelnde Geschichte gesehen wird, heißt es: „Weißt du das nicht? In jeder Handlung, die du tust, ist alles Geschehens Geschichte wiederholt und abgekürzt“ (12, 370).

Indem Nietzsche die Verwechslung des Wiederkehrsrings, seines Urgesetzes und seiner Notwendigkeit mit Kreisläufen in der Welt abwehrt, vollzieht er ein Transzendieren mit Kategorien (Notwendigkeit, Gesetz) über diese Kategorien in das Dunkel des Seins, aber so, daß er sogleich wieder zu der Vorstellung einer wirklichen Welt als „allgemeinster Form des Daseins“ neigt und damit an die Stelle der im formalen Transzendieren erreichbaren philosophischen Transzendenz eine Welthypothese setzt. Dann kann Nietzsche, bei nicht ausreichender logischer Bewußtheit über die Methoden seines faktischen Philosophierens, vergessen, was er eigentlich will, und in Abhängigkeit von der Wissenschaft seiner Zeit eine mathematisch-physikalische Begründung im Sinne eines Beweises seiner Lehre anstreben. Dennoch: das Transzendieren bleibt das philosophisch Bewegende der Gedanken.

3. Der Augenblick des Gedankens: Der Ursprung des Gedankens ist bei Nietzsche nicht eine spielende intellektuelle Überlegung, sondern die Seinserfahrung eines Augenblicks, der, indem er den Gedanken hervorbrachte, durch ihn diesem Augenblick einen entscheidenden metaphysischen Sinn gab.

Mit Betonung hielt Nietzsche den Augenblick der Konzeption fest: „Der Ewige-Wiederkehrsgedanke ... gehört in den August des Jahres 1881 ... Ich ging an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen, pyramidal aufgetürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke.“ (15, 85). Und noch einmal: „Unsterblich ist der Augenblick, wo ich die Wiederkunft zeugte. Um dieses Augenblicks willen ertrage ich die Wiederkunft“ (12, 371). Der Augenblick ist offenbar nicht der eines gewöhnlichen Einfalls.

Fragen wir nach den eigentümlichen Erfahrungen, die dem Augenblick dieses Gewicht geben, so läßt uns eine psychologische Untersuchung im Stich. Denn es ist unerheblich, ob Nietzsche unter seinen abnormen Zuständen auch das bekannte *déjà vu* hatte: das Erleben des Gegenwärtigen, als ob alles bis ins einzelste schon einmal genau so erlebt wurde. Gewisse Veranschaulichungen des Gedankens könnten darauf hinweisen: „Und diese langsame Spinne, die im Mondschein kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Torwege, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd — müssen wir nicht alle schon da gewesen sein? — Da, plötzlich, hörte ich einen Hund nahe heulen. Hörte ich jemals einen Hund so heulen? ... Ja, als ich Kind war, in fernster Kindheit: — da hörte ich einen Hund so heulen ...“ (6, 232). Formal würde ein Schluß gelten, der aus solcher Gewißheit der Wiederkehr irgendeines beliebigen Augenblicks auf alles Dasein gezogen würde:

„Wenn nur ein Augenblick der Welt wiederkehrte, — sagte der Blitz — so müßten alle wiederkehren“ (12, 370).

Entscheidend ist allein die Bedeutung des Augenblicks, den er durch seinen philosophischen Gehalt hat. Ist der Augenblick zugleich die Seinsoffenbarkeit, als solche die Ewigkeit, so ist Wiederkehr nur ein Symbol für diese Ewigkeit. Nietzsche kannte transzendierend die Tilgung der Zeit als die Offenbarkeit des Seins in dem Augenblick: „um die Stunde des vollkommenen Mittags“ läßt er Zarathustra sagen: „Still! Still! Ward die Welt nicht eben vollkommen? ... Fiel ich nicht — horch! in den Brunnen der Ewigkeit?“ (6, 402 ff.). Dieser Mittag ist „Mittag und Ewigkeit“ (12, 413; 16, 414).

Der Mittag ist ihm zugleich das Symbol für den weltgeschichtlichen Augenblick, den für Nietzsche die Zeugung des Gedankens bedeutet: „In jedem Ringe des Menschendaseins überhaupt gibt es immer eine Stunde, wo erst einem, dann vielen, dann allen der mächtigste Gedanke auftaucht, der von der ewigen Wiederkunft aller Dinge“ (12, 63). Von diesem Augenblick heißt es: „Die Sonne der Erkenntnis steht wieder einmal im Mittag: und geringelt liegt die Schlange der Ewigkeit in ihrem Lichte —; es ist eure Zeit, ihr Mittagsbrüder!“ (12, 426).

In dem „Augenblick“ des Gedankens verschlingt sich also für Nietzsche die existentielle Geschichtlichkeit, welche jeweils die Ewigkeit in der Zeit ist, mit einer Geschichtlichkeit des Ganzen des Seins, die im ewigen Kreislauf immer wieder in diesem Augenblick dieses philosophischen Gedankens sich auf die Höhe bringt, indem sie sich erfaßt; Nietzsche ist für sich als Denker hier nicht nur die geschichtliche Existenz eines Einzelnen, nicht nur ein für die Geschichte von Volk und Menschheit entscheidend Schaffender, sondern gleichsam die gesamte Achse des gesamten Seins, dessen Kreisprozeß wieder einmal in ihm auf den Punkt gekommen ist, der „der große Mittag ist, da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Mensch und Übermensch“ (6, 115). Daher ist die Bedeutung des Gedankens für Nietzsche unvergleichlich; kein anderer Gedanke kommt an Gewicht neben ihm in Betracht. Zum Fremdling sagt er: „Laß dir von einem Gedanken erzählen, der vor mir aufgegangen ist gleich einem Gestirn und der zu dir und zu jedermann hinunterleuchten möchte, wie es die Art des Lichtes ist“ (12, 62). Die Wirkung dieses Gedankens, so meint er, muß ungeheuer sein. Sie symbolisch zu künden, ist der Aufbau des „Zarathustra“ schon heimlich an diesem Gedanken orientiert: Der Gedanke ist für den ihn Denkenden wie kein anderer gefährlich; daher muß Zarathustra zuerst für sich selbst ihn wagen — den Mut haben, zu denken, was er weiß —, und zwar unter Krisen seines ganzen sich darin verwandelnden Wesens, um dann für dessen Verkündigung, die zugleich seinen Untergang bringen wird, sich reif und bereit zu machen (6, 313). Nietzsche hat den Gedanken leise flüsternd, mit allen Zeichen des Grauens, wie ein Geheimnis, an Lou Salomé und Overbeck mitgeteilt (Lou Andreas-Salomé, Fr. N. S. 222. — Bernoulli, Nietzsche und Overbeck II, 216 ff.).

Wie er die Wirkung des Gedankens im besonderen sich erdenkt, ist in zwei Richtungen zu verfolgen: zuerst wie Nietzsche die existentielle Bedeutung des Gedankens für den Einzelnen und dann wie er die geschichtliche Bedeutung für den Gang des Menschseins im Ganzen begreift.

4. Die existentielle Wirkung des Gedankens: Was geschieht, wenn der Gedanke wahr ist und als wahr eingesehen wird, oder wenn er, was für den Menschen auf dasselbe herauskommt, wenigstens als wahr geglaubt wird?

Die erste Wirkung ist für Nietzsche das niederwerfende Erschrecken: „ach, der Mensch kehrt ewig wieder! der kleine Mensch kehrt ewig wieder ... Allzuklein der Größte! — das war mein Überdruß am Menschen! Und ewige Wiederkunft auch

des Kleinsten! — das war mir Überdruß an allem Dasein!“ (6, 320). Der Gedanke würgt: „das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts . . . Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das Sinnlose) ewig!“ (15, 182).

Jedoch vermag dieses Extrem umzuschlagen in das entgegengesetzte: die vollkommene, verzweifelte Verneinung in die ebenso vollkommene Bejahung des Daseins:

Statt zu zermalmern, wird der Gedanke den, der ihn glaubt, umschaffen: „wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln . . .; die Frage bei allem und jedem: willst du dies noch einmal und noch unzählige Male? würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen!“ (5, 265). Die Aufgabe ist nun: „so leben, daß du wünschen mußt, wieder zu leben“. Es ist wie ein neuer ethischer Imperativ, der fordert, alles, was ich fühle, will, tue, bin, unter den Maßstab zu stellen, ob ich es so vollziehe, daß ich es unendliche Male immer wieder so vollziehen möchte; anders ausgedrückt, ob ich wollen kann, daß dies Dasein immer wieder so sei. Es ist eine bloße Form, deren Erfüllungsmöglichkeiten inhaltlich grenzenlos sind. Denn vielleicht kann jedem Menschen auf eine gar nicht allgemeingültige, nur ihm eigene Weise die Wünschbarkeit des Ewigen erscheinen: „Wem das Streben das höchste Gefühl gibt, der strebe; wem Ruhe das höchste Gefühl gibt, der ruhe; wem Einordnung, Folgen, Gehorsam das höchste Gefühl gibt, der gehorche. Nur möge er bewußt darüber werden, was ihm das höchste Gefühl gibt, und keine Mittel scheuen! Es gilt die Ewigkeit!“ (12, 64). Der Imperativ fordert keinerlei bestimmte Handlungen und Verhaltensweisen und Lebensarten; das Entgegengesetzteste und sich gegenseitig als wertwidrig Ansehende ist möglich. Nur das Eine fordert der Imperativ: „Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben!“ (12, 66).

Die Bejahung, in der Umkehr aus der verzweifelnden Verneinung, wird, wenn sie nur einen Augenblick gelingt, nach Nietzsche notwendig ein Ja zu allem, auch den unerwünschten und schmerzvollen Dingen. Denn da im Dasein alles mit allem zusammenhängt, so habe ich, wenn ich nur einen Augenblick erfuhr, um dessentwillen ich Ja zum Leben sagte, mit ihm auch seine Bedingungen und damit das ganze Leben bejaht: „Saget ihr jemals Ja zu einer Lust? Oh, meine Freunde, so sagtet ihr Ja auch zu allem Wehe. Alle Dinge sind verkettet, . . . wolltet ihr jemals Ein Mal zweimal, . . . so wolltet ihr alles zurück!“ (6, 469): „ein Faktum gutheißen, heißt alles billigen“ (13, 74). „Alle Lust will aller Dinge Ewigkeit“ (6, 470).

Sofern das Ja zum Dasein daran hängt, ob ein einziger Augenblick so gelebt wird, daß er von den Menschen ewig immer wieder erlebt werden will, ist dieser Mensch für Nietzsche „gerettet“, wenn er auch nur diesen einen Augenblick erlebt. Darum ist es das Glück Zarathustras, als auch der ihm begegnende, verzweifelteste Mensch, „der häßlichste Mensch“ wegen eines Augenblicks zum Leben sagen kann: wohlan, noch einmal! (6, 462).

Aber das lebendige Wesen kann keineswegs jederzeit zu allem, wie es ist, faktisch sein Ja vollziehen. Der Mensch braucht in der Welt „schirmende Instinkte von Verachtung, Ekel, Gleichgültigkeit“, und wird durch sie wohl in die Einsamkeit getrieben; hier aber, unmittelbar betroffen „in der Einsamkeit“ sagt Nietzsche, „wo ich alles als notwendig verbunden fühle, ist mir jedes Wesen göttlich“ (13, 73 ff.).

Diese Bejahung allen Seins bedeutet, daß innerhalb des Werdens etwas „in jedem Momente desselben erreicht“ wird — „und immer das Gleiche“. Was dies aber ist, kann nicht als ein Allgemeines, nicht als Transzendenz, nicht als Wahrheit, nicht als ein Bestimmbares ausgesagt werden. Es ist in unendlichen Bestimmbarkeiten unerschöpflich die reine Immanenz. Nur in Hinweisen appellierend ist es fühlbar zu

machen. Es ist jeweils das Wesen des Jasagenden selbst, das sich im Ja offenbar wird: „Spinoza gewann eine solche bejahende Stellung, insofern jeder Moment eine logische Notwendigkeit hat: er triumphierte mit seinem logischen Grundinstinkte“. Das aber ist nur eine unter den möglichen Weisen des Ja: Jeder Grundcharakterzug des Geschehens, wenn er von einem Individuum als sein Grundcharakterzug empfunden wird, wird eine Quelle des Ja (15, 183).

Ist aber „das Werden gerechtfertigt in jedem Augenblick (oder unabwertbar: was auf eins hinausläuft)“, so ist die Folge: „es darf absolut nicht das Gegenwärtige um eines Zukünftigen willen oder das Vergangene um des Gegenwärtigen willen gerechtfertigt werden“ (16, 167).

Die höchste Bejahung des Lebens, die der Gedanke der ewigen Wiederkehr erzwingt, wenn er nicht vernichtet, ist für Nietzsche von einem befreienden und erlösenden Charakter:

Im Gehorsam gegen den Imperativ, so zu leben, daß ich wünschen muß, wieder zu leben, wird mit der Liebe zum Leben erstens der eigentliche Mut erreicht, der „noch den Tod totschrägt“, wenn er spricht: „War das das Leben? Wohlan! Noch einmal!“ (6, 230).

In der inneren Haltung aber führt der Gedanke der ewigen Wiederkehr durch Bejahung zweitens zum *Geltenlassen*; er gibt „dem inneren Leben Schwere, ohne es böse und fanatisch gegen Andersdenkende zu machen“ (12, 63); was immer jeder Einzelne erdenkt, die Liebe zum eigenen Leben zu pflanzen, „das wird der Andere gelten lassen und eine neue große Toleranz dafür sich aneignen müssen“ (12, 67). Und wenn wir als Bejahende eins sein müssen in der Feindschaft gegen die, die den Wert des Lebens zu verdächtigen suchen, so muß sogar noch „unsere Feindschaft selber ein Mittel zu unserer Freude werden!“ (12, 67). Wenn durch den Gedanken der Wiederkehr der Einzelne das Ja für sich gewonnen hat, kehrt ihm alles *Da-sein* wie neu gesehen zurück.

Die erlösende Bejahung wird drittens zum Wissen um die Unsterblichkeit. Nietzsche sieht schon in dem Unsterblichkeitsdrang als solchem das Ja zum Leben: Leuchtet in dein Glück die Abendröte des Abschieds, „achte auf dieses Zeugnis: es bedeutet, daß du das Leben und dich selbst liebst, und zwar das Leben, so wie es bisher dich getroffen hat, — und daß du nach Verewigung desselben trachtest. — Wisse aber auch! — daß die Vergänglichkeit ihr kurzes Lied immer wieder singt, und daß man im Hören der ersten Strophe vor Sehnsucht fast stirbt, beim Gedanken, es möchte für immer vorbei sein“ (12, 66). Aber der Gedanke der ewigen Wiederkehr macht es zur Gewißheit: „Zwischen dem letzten Augenblick des Bewußtseins und dem ersten Schein des neuen Lebens liegt „keine Zeit“, — es ist schnell wie ein Blitzschlag vorbei, wenn es auch lebende Geschöpfe nach Jahrbillionen messen und nicht einmal messen könnten“ (6, 334 ff.). Alles, was ist, hat teil an dieser Unsterblichkeit. Nietzsches Grundhaltung steht im Gegensatz zu einer Lehre von der Vergänglichkeit aller Dinge, mit ihrer Forderung, sie darum nicht allzu wichtig zu nehmen: „Mir scheint umgekehrt alles vielzuviel wert zu sein, als daß es so flüchtig sein dürfte: ich suche nach einer Ewigkeit für jegliches; ... Mein Trost ist, daß alles, was war, ewig ist: — das Meer spült es wieder her“ (16, 398).

Das Ja der ewigen Wiederkehr feiert viertens den entscheidenden Triumph in der Erlösung alles Vergangenen. Vordem war es anders: Der Wille war ohnmächtig gegen das, was getan ist, war allem Vergangenen nur ein böser Zuschauer: „Daß die Zeit nicht zurückläuft, das ist sein Ingrim; das, was war — so heißt der Stein, den er nicht wälzen kann.“ Alles, was war, ist Bruchstück und Zufall. Der Mensch, im verzweifelten Blick rückwärts, faßte das Wollen, weil es nicht zurück wollen kann,

und daher das Leben selbst als Strafe auf. Jetzt aber, unter dem Gedanken der ewigen Wiederkehr, kann der Mensch wissen: „Alles ‚es war‘ ist ein Bruchstück, ein Rätsel, ein grauser Zufall — bis der schaffende Wille dazu sagt: aber so wollte ich es“ (6, 206—208, 290). Denn der schaffende Wille in seiner Geschichtlichkeit übernimmt nicht nur alles Gewesene, aus dem er kommt, sondern er will darüber hinaus das Vergangene zugleich als das wiederkommende Zukünftige: im Kreislauf der Dinge bringe ich das Vergangene, das mich hervorgebracht, wiederum hervor als die Zukunft, in der es wiederkehrt. Die Gräber öffnen sich. Was war, ist nicht nur gewesen.

Aber es bleibt — für Nietzsche ungewußt — die Antinomie, die in jedem transzendierenden Denken auftreten muß, hier in der Gestalt, daß in dem Wollen die Freiheit spricht, die noch hervorbringt, was wird, und daß es doch selber der Kreislauf ist, der nur wiederholt, was war. Darum müssen bei der Echtheit dieses Philosophierens in der Tat die Sätze sich gegenseitig aufheben: Den Wendungen, daß die Gesamtlage wiederkehrt, aber das Einzelne nicht identisch ist, stehen die anderen gegenüber, „daß wir selber in jedem großen Jahre uns selbst gleich sind, im größten und auch im ‚kleinsten‘“ (6, 321). Und wenn der Satz: „Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in dem ich verschlungen bin, — der wird mich wieder schaffen! Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft“ (6, 322): etwas in meine Hand zu legen scheint, so hebt es gleich der andere wieder auf: „Ich komme wieder, — nicht zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichem Leben: — ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben . . .“ (6, 322). Das unausweichlich schon bestimmte Werden im Kreis der ewigen Wiederkunft und die Freiheit, unter dem neuen Imperativ so zu leben, daß ich dieses Leben ewig wiederleben will, scheinen sich auszuschließen. Aber dieses Wollen des Müssens ist ein Ausdruck des jaagenden schaffenden Freiheitsbewußtseins, der, in dieser Gestalt Nietzsche eigen, als Form antinomischen Aussagens zu jeder transzendierenden Freiheitslehre gehört (bei Augustin und Luther und auch bei Kant).

5. Die geschichtliche Wirkung: Nietzsche erwartet die ungeheuerste Veränderung. Von dem Augenblick an, wo dieser Gedanke da ist, muß sich „alle Farbe verändern, und es gibt eine andere Geschichte“ (12, 65). „Es ist die Zeit des großen Mittags, der furchtbarsten Aufhellung“ (15, 238). Was wird geschehen?

Während Nietzsche in der Jugend es für selbstverständlich hielt, daß die Menschen im Rückblick auf ihr Leben darin einig sind, dieses nicht noch einmal leben zu mögen (1, 291), sieht er später die Scheidung: Unter der Last des Gedankens werden, die ihn nicht ertragen, aussterben; die aber, welche vor ihm zu ihrem rückhaltlosen Ja zum Leben kommen, werden in die Höhe gezwungen werden. Es ist ein züchtender Gedanke (16, 393 ff.; 12, 369). Der „ekstatische Nihilismus“ — als das Verlangen zum Ende, vollendet durch den unerträglichen Wiederkunftsgedanken — wird der Hammer, entartende Rassen zu zerbrechen (16, 393). „Nur wer sein Dasein für ewig wiederholungsfähig hält, bleibt übrig“ (12, 65). Aber wenn „die nicht daran Glaubenden ihrer Natur nach endlich aussterben müssen“ (12, 65), so kann das in „sanftester“ Weise geschehen: die Lehre ist milde gegen diese, „sie hat keine Höllen und Drohungen. Wer nicht glaubt, hat ein flüchtiges Leben in seinem Bewußtsein“ (12, 68). In jedem Falle ist der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen an seine Stelle im Kreislauf selbst der entscheidende Antrieb zum Hinaufzwingen der Menschen über sich hinaus.

Jedoch ist diese Wirkung keineswegs eindeutig. Schien zwar das Höchste, daß wir unsere Unsterblichkeit ertragen können (12, 369), so wäre doch auch denkbar: „Die besten Naturen gehen vielleicht daran zugrunde? Die schlechtesten nehmen sie an?“ (12, 370). „Die Lehre von der Wiederkunft wird zuerst das

Gesindel anlächeln, das kalt und ohne viel innere Not ist. Der gemeinste Lebenstrieb gibt zuerst seine Zustimmung“ (12, 371). Diese verfälschende Wirkung hält Nietzsche für vorübergehend: „Eine große Wahrheit gewinnt sich zu allerletzt die höchsten Menschen“ (12, 371).

Für die Einführung seiner Lehre in die geschichtliche Wirkung fordert Nietzsche: „Hüten wir uns, eine solche Lehre wie eine plötzliche Religion zu lehren! Sie muß langsam einziehen . . . Für den mächtigsten Gedanken bedarf es vieler Jahrtausende — lange, lange muß er klein und ohnmächtig sein!“ (12, 68). Er will „nicht dreißig Jahre Gloria mit Trommeln und Pfeifen und dreißig Jahre Totengräberarbeit“ (12, 69): „Ich will mich gegen die Leichtgläubigen und Schwärmerischen wohl wehren. Ich will meine Gedanken im voraus verteidigen. Er soll die Religion der freiesten, heitersten und erhabensten Seelen sein — ein lieblicher Wiesengrund zwischen vergoldetem Eise und reinem Himmel“ (12, 69).

Daß Nietzsche aber sogar den ihm wesentlichsten Gedanken wieder fragwürdig sehen und in der Schwebelage halten konnte, zeigt der Satz: „Vielleicht ist er nicht wahr: — mögen andere mit ihm ringen!“ (12, 398).

Zusammenfassung und die Frage: Gott oder Kreislauf? — Die ewige Wiederkehr ist erstens eine physikalisch-kosmische Hypothese. Als deren Autor erliegt Nietzsche dem Reiz vermeintlichen Einklangs mit der zwingend beweisenden Wissenschaft, jedoch mit dem Erfolg, darin den philosophischen Sinn des Gedankens zu verlieren und die Wissenschaft doch nicht zu erreichen.

Die ewige Wiederkehr ist zweitens ein Inhalt des Glaubens an ihre faktische Wirklichkeit; als solcher erscheint sie jedoch leer: denn ohne jede Erinnerung an die früheren Daseinsweisen wäre die Wiederkehr schlechthin gleichgültig; ob ich einmal oder unzählige Male in völlig gleicher Weise da bin, das ist so gut, als ob ich nur einmal da bin, wenn das eine Mal auf das andere keinerlei erinnern- oder vorausschauenden oder verwandelnden Bezug hat.

Die Frage ist, warum Nietzsche auf diesen Gedanken trotzdem ein so ungeheures Gewicht legen kann. Darauf gibt er selbst die Antwort, daß erst mit diesem Gedanken der „Tod Gottes“ endgültig, aber zugleich das Nichts überwunden sei.

Nietzsches Einsicht, daß diese Welt selbst alles Sein ist, daß nur hier Wirklichkeit ist, jede „andere Welt“ nicht nur selber nichts ist, sondern zur Entwertung der wirklichen Welt führt, erzwingt sich einen Ersatz der Gottheit. Dieser Ersatz aber soll nicht wie ein Surrogat bei einem unglücklichen Verlust, sondern mehr sein als das Verlorene. Dies ist für Nietzsche die ewige Wiederkehr, die daher auch im unmittelbaren Kampf mit dem Gottesgedanken

siegen muß; Nietzsche fragt, was gedanklich geschehe, wenn ein Gott geglaubt werde:

Entweder gilt dann: „Gott ist nutzlos, wenn er nicht etwas will“ (16, 167); seine Absichtlichkeit aber wäre nur dann nötig, wenn die Welt nicht als sie selbst schon das Sein wäre. Weil nun im Werden aller Dinge „die zufällige Erreichung des gleichen Wurfes wahrscheinlicher ist als die absolute Nie-Gleichheit“, so könnte, daß nichts Gleiches wiederkehrt, „nur durch eine... Absichtlichkeit erklärt werden“ (12, 56); daher müssen „auf den Einfall — daß die Welt absichtlich einem Ziele ausweiche und sogar das Hineingeraten in einen Kreislauf künstlich zu verhüten wisse — alle die verfallen, welche der Welt das Vermögen zur ewigen Neuheit aufdekretieren möchten“ (16, 396). Diese Absichtlichkeit aber wäre die Gottheit, die allein in der Lage wäre, den Kreisprozeß zu verhindern. Daher: „Wer nicht an den Kreisprozeß des Alls glaubt, muß an den willkürlichen Gott glauben“ (12, 57). Da dieser Glaube faktisch aufgehört hat und zudem für das wahre Philosophieren hinfällig ist, bleibt nicht nur der Kreisprozeß des Weltseins allein übrig, sondern ist die das Gottsein übertreffende Wahrheit.

Oder: ein geglaubter Gott würde nichts wollen; dann würde der Glaube an ihn als an „ein Gesamtbewußtsein des Werdens... das Geschehen unter den Gesichtspunkt eines mitfühlenden, mitwissenden und doch nichts wollenden Wesens bringen“: aber „ein leidender und überschauender Gott, ein Gesamtsensorium und Allgeist wäre der größte Einwand gegen das Sein“ (16, 167 ff.).

Die ewige Wiederkehr — für Nietzsche die einzige Möglichkeit, wenn kein Gott ist — ist also für ihn der Gedanke, mit dem allein er aller Weltverleumdung zu entrinnen meint: der Gedanke steigert die Weltverwirklichung und in ihr den Rang des Menschen, führt das unbegründbare und unbedingte Ja zu seinem Gipfel, macht aber die Gottheit und alles Sein, das als ein Anderes gegen diese Welt tritt, überflüssig. Von der ewigen Wiederkehr kann Nietzsche daher sagen: „Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dies Leben als flüchtiges verachten“ (12, 66). Er ist die „Religion der Religionen“ (12, 415).

Ist dieser Gedanke, wenn er in seiner Objektivität und Transzendenzlosigkeit ausgesprochen wird, für uns auch leer, so geht er

uns in dem Ganzen seiner Entwicklung, wie er bei Nietzsche erscheint, dennoch an:

Die ewige Wiederkehr ist erstens ein Ausdrucksmittel für existentielle Grunderfahrungen: Sie soll mein Leben und Tun auf das äußerste anspannen, daß ich die höchste Möglichkeit erreiche; denn was einmal ist, ist ewig; was ich jetzt tue, ist mein ewiges Sein selbst; in der Zeit wird entschieden, was ich ewig bin.

Das Wiederkehren bedeutet zweitens den Ausdruck des aufgehobenseins aller Dinge im Sein selbst: nirgends ist Anfang, nirgends Ende, — die Welt ist stets vollkommen, stets ganz, jederzeit Mitte, jederzeit Anfang und Ende. Alle Dinge sind erlöst. Zeit und Tilgung der Zeit werden eins. Die Ewigkeit ist in jedem Augenblick, wenn die Liebe jedes von ihr ergriffene Sein in die Vollendung der Unvergänglichkeit hebt.

Höchste Anspannung der Aktivität und tiefste Hingabe an das Sein scheinen sich also in dem Gedanken zu treffen. In ihm erfährt Nietzsche die hinaufzwingende Freiheit der Existenz zugleich mit der liebenden Seinseinung. Er sieht in ihm das ursprüngliche Ja, die Quelle und das Ziel aller Theodizee, offenbart und bestätigt, bewirkt und gerechtfertigt. Die Grenzen des Daseins sind in ihm von Nietzsche auf eine ihm ursprüngliche und darum auch uns noch ansprechende Weise berührt.

Aber trotzdem kann uns der Gedanke als solcher in seiner bloßen Rationalität mit seinem unmittelbaren Inhalt gar nicht erschüttern. Er ist ein für uns untaugliches Mittel, Urerfahrungen des Menschseins zum Ausdruck zu bringen. Das Gewicht der jeweiligen Gegenwart, das durch das Tun in ihr etwas ewig entschieden wird, wird gesteigert grade durch den der ewigen Wiederkehr entgegengesetzten Gedanken, durch das Wissen, daß nie wiederkehrt, was war, und daß unwiderruflich geschehen ist, was geschah; dies jetzt geschehende Dasein vermag sich als Existenz nur in bezug auf Transzendenz zu verstehen. Durch die Nichtumkehrbarkeit der Zeit und die Einmaligkeit des Zeitdaseins ist Existenz in diesem Bezug auf Transzendenz gerade als niemals wiederkehrende in der Möglichkeit ewiger Erfüllung oder endgültigen Verlustes. Sprechen wir jedoch gegenüber Nietzsche von der Transzendenzlosigkeit seines Gedankens, so ist das wahr nur für die Weise, wie wir ihn zu denken vermögen, nicht aber für die Weise, wie Nietzsche ihn erfuhr. Nietzsche taucht gleichsam durch

ihn in eine uns unzugängliche Atmosphäre; es ist, als ob er für uns in ein Nichts versänke. Daß wir in diesem Nichts mit ihm dennoch nicht alle philosophische Bindung verlieren, bewirken die ausgesprochenen Bedeutungen des Gedankens, die ihn durch diesen Gehalt in die große Kette ethischen und mythischen Denkens aufnehmen. Daher würde eine diese Bedeutungen auslassende, den Gedanken in seiner bloßen Objektivität nehmende Darstellung ihn um seinen Nietzscheschen Sinn betrügen.

In einem Wort schon ist diese Bedeutung ständig gegenwärtig: Nietzsche sagt nicht „endlose Wiederkehr“, sondern „ewige Wiederkehr“. Was aber ist „ewig“?

Kierkegaard unterscheidet drei Weisen, wie der Augenblick und das Ewige gedacht werde: Ist der Augenblick nicht eigentlich, so kommt das Ewige von rückwärts, als das Vergangene, zum Vorschein (so wie für einen Menschen, der ohne Richtung und Ziel geht, sein Weg nur hinter ihm, als das Zurückgelegte, zum Vorschein kommt). Ist der Augenblick wesentlich, aber bloß als Entscheidung, so ist das Ewige das Zukünftige. Ist der Augenblick aber selbst das Ewige, so dieses „zugleich das Zukünftige, welches als das Vergangene wiederkommt“. Die letzte Gestalt sei die christliche: „Der Begriff, um den sich im Christentum alles dreht... ist die Fülle der Zeit; sie ist aber der Augenblick als das Ewige, und doch ist dieses Ewige zugleich das Zukünftige und das Vergangene“ (Kierkegaards Werke übers. v. Schrepff, Bd. 5, S. 87). Nehmen wir Kierkegaard als Gewährsmann und seine an Nietzsche so nahe herankommende Formel, hat dann Nietzsche mit dem ganz unchristlichen Gedanken der Wiederkehr nicht einen bis zur Unkenntlichkeit verwandelten Rest christlicher Substanz in der „ewigen“ Wiederkehr bewahrt? Nietzsche hätte den radikalsten Bruch gewollt, aber ihn faktisch nicht vollzogen: er wollte eine Philosophie der Gottlosigkeit mit einer ungeschichtlichen Transzendenz; aber die heimliche Erfüllung hätte ihm ein Anderes gebracht, und zwar aus dem Gehalt dessen, was er verwarf.

Oder hat er einen griechischen Gedanken erneuert? Nietzsche verstand doch sein Philosophieren als Wiedereroberung der griechischen, vorsokratischen Ursprünge. Aber Nietzsche, der den Gedanken der Pythagoreer in seiner Jugend gekannt und verworfen hatte (I, 298 ff.), hat seinen eigenen Gedanken nie historisch zurückbezogen, sondern als radikal neu erfahren.

Da für Nietzsche selbst der Gedanke weder in der christlichen, noch in der griechischen Welt wurzelte, also geschichtslos war, wäre er aus einer geschichtlichen Verlorenheit und wie aus dem Nichts erzwungen und allumfassend nur in geschichtlicher Nichtigkeit; er wäre für Nietzsche das Mittel, den Menschen nach seinem totalen Bruch mit aller überlieferten Glaubenssubstanz gleichsam aufzufangen, um das Menschsein nicht nur fortzusetzen, sondern hinauftreiben zu können. Das Denken der Wiederkehr ist von Nietzsche zugleich mit der Gedankenform der Katastrophe geschaffen, die sein universalhistorisches Bewußtsein des Zeitalters beherrscht: wir sind an der radikalsten Wende, die die Menschheit je erfuhr, wo neuer Ursprung sich zeigen muß, nachdem der Kreis der christlichen Gehalte und alle Gültigkeiten zu gespenstischer Wesenslosigkeit geworden sind. Aber diese Großartigkeit einer universalgeschichtlichen Gedankenform ist als solche noch ganz leer; es ist leicht, sie zu negativem Reden zu benutzen; die Möglichkeit zu denken, läßt nicht vorwegnehmen, was wird, und vermag nicht einmal zu beurteilen, was wirklich ist. In diese von ihm nicht nur gedachte, sondern in furchtbarer Erschütterung erfahrene absolute Leere des Nichts warf Nietzsche seinen Gedanken zur Aufrichtung des Menschen. Aber statt den Gedanken in seiner faktischen Bodenlosigkeit klar werden zu lassen, wodurch er untauglich geworden wäre, heftet er an ihn Bedeutungen, die ihn erfüllen, ohne mit diesem Gedanken allein oder mit ihm auch nur notwendig verbunden zu sein. Zum Zeichen dessen spricht er von „ewiger“ Wiederkehr und läßt — für Wortgehalte von unbezweifelnder Sicherheit des Gefühls — in dem „ewig“ mitschwingen, was nicht ausdrücklich gedacht ist.

Amor fati. — Das Ja zum Sein als eins mit dem Ja zu meinem wollenden Sein nennt Nietzsche *amor fati*. Nicht verflüchtigt in eine allgemeine Seinsbejahung und nicht verengt in das nur sich selbst wollende und angstvoll an sich hängende Einzeldasein bin ich aus beiden zurückgekehrt zur gegenwärtigen Geschichtlichkeit meiner Existenz in dieser wirklichen Welt, bin ich gerade durch diese Geschichtlichkeit beim Sein selbst.

Als achtzehnjähriger Schüler hat Nietzsche Gedanken in dieser Richtung gedacht, wenn er das Verhältnis von Willensfreiheit zur Gesamtheit des Geschehens und den Begriff des Fatums erwog. Damit schien „ihm der freie Wille nichts als die höchste Potenz des Fatums“ zu sein; wenn in der Willensfreiheit „für das Individuum das Prinzip der Lostrennung vom Ganzen“ liegt, so setzt „das Fatum den Menschen

wieder in organische Verbindung mit der Gesamtentwicklung ... die fatumlose, absolute Willensfreiheit würde den Menschen zum Gott machen“, das bloß „fatalistische Prinzip zu einem Automaten“ (Jugendchriften, München 1923 S. 66, 69).

In der späteren Jugend hat Nietzsche, über solche schematischen Antithesen hinaus tiefer denkend, das Zurückgeworfenwerden auf die eigene Geschichtlichkeit im Dasein dieses Augenblicks als den Grund der Wahrheit der Existenz erblickt: Wenn angesichts des grenzenlosen Werdens uns jene Unerklärlichkeit befällt, „daß wir gerade heute leben und doch die unendliche Zeit hatten zu entstehen“, und wenn wir sehen, daß wir nichts besitzen als „dieses spannenlange Heute“, in dem wir zeigen sollen, „warum und wozu wir gerade jetzt entstanden“, so werden wir um so entschiedener ermutigt, „nach eigenem Maß und Gesetz zu leben“; wir wollen „die wirklichen Steuermänner dieses Daseins abgeben und nicht zulassen, daß unsere Existenz einer gedankenlosen Zufälligkeit gleiche“ (I, 389 ff.). Aber die Welt geht darauf aus, uns zu verführen, daß wir unsere Aufgabe nicht zu Gesicht bekommen. Sie lenkt uns ab von uns: „sind doch alle Ordnungen des Menschen darauf eingerichtet, daß das Leben in einer fortgesetzten Zerstreuung der Gedanken nicht gespürt werde“ (I, 430). Aber einmal seiner Existenz in diesem Augenblick, seines „wunderlichen Daseins gerade in diesem Jetzt“ bewußt geworden, kann das Leben seine Bedeutung nicht darin haben, in irgendeiner allgemeinen Gattung zu verschwinden (10, 321). Was man auch immer der Seele als das Wesen zeige: „Das bist du alles nicht selbst, sagt sie sich. Niemand kann dir die Brücke bauen, auf der grade du über den Fluß des Lebens schreiten mußt, niemand außer dir allein. Zwar gibt es zahllose Pfade und Brücken und Halbgötter, die dich durch den Fluß tragen wollen; aber nur um den Preis deiner selbst ... Es gibt in der Welt einen einzigen Weg, auf welchem niemand gehen kann außer dir: wohin er führt? Frage nicht, gehe ihn“ (I, 390). Hat der Mensch einmal beschlossen, „ich will mein bleiben“, so erfährt er: „es ist ein schrecklicher Beschluß ... nun muß er in die Tiefe des Daseins hinabtauchen“ (I, 430).

Was vom älteren Nietzsche durch die Ewigkeit der Wiederkehr als das Sein im Werden ausgedrückt ist, wird jetzt noch als der Anspruch dieses Hinabtauchens gesehen: „Im Werden ist alles hohl, betrügerisch, flach ... das Rätsel, welches der Mensch lösen soll, kann er nur aus dem Sein lösen, im So- und nicht Anderssein, im Unvergänglichen. Jetzt fängt er an zu prüfen, wie tief er mit dem Werden, wie tief mit dem Sein verwachsen ist“ (I, 431). Dieses Sein aber ist nur in dem liebenden Erfassen des ganz gegenwärtigen Daseins zu erreichen, im amor fati, der den Weg findet aus dem Strom bloßen Werdens in die Geschichtlichkeit der gegenwärtig erfüllten Existenz, er ergreift im Werden das Sein.

Im amor fati trifft das scheinbar Unvereinbare zusammen: die gespannte Aktivität des Verwirklichens dessen, was noch nicht ist und das liebende Hinnehmen dessen, was geschieht. Aber der begriffliche Ausdruck dieser Einheit kann nur in Paradoxien gelingen. Die verstandesmäßige Scheidung macht bloß scheinbar begreiflich, indem der eigentliche Sinn verfehlt wird. So erreicht die Tiefe des amor fati noch nicht der Satz: „Bevor das Schicksal uns trifft, soll man es führen ... hat es uns aber getroffen, so soll man es zu lieben suchen“ (12, 323); denn so wird noch zeitlich getrennt, was eines ist; dabei wird aber existentiell richtig gesehen, daß ich das Schicksal, als ob ich es kennte und zum Zwecke machen könnte, nicht gradezu fördern kann und

darf. Auch die Begründung des amor fati aus der bloßen Einordnung des eigenen Geschicks in das Ganze des Geschehens ist nicht die letzte Formulierung: „Daß jede Handlung eines Menschen einen unbegrenzt großen Einfluß hat auf alles Kommende“ (13, 74), daß „die Fatalität seines Wesens nicht herauszulösen ist aus der Fatalität alles dessen, was war und was sein wird“ (8, 100), bedeutet wohl: „Fatum ist ein erhebender Gedanke für den, welcher begreift, daß er dazu gehört“ (14, 99) (und weist richtig darauf, daß es noch auf mich ankomme). Jedoch ist der amor fati mehr als in solchen Gegenüberstellungen getroffen wird: er ist die Bejahung der Notwendigkeit selbst, welche die Einheit ist von Werden und Sein im Schicksal des Einzelnen mit seiner Welt, die Einheit seines Wollens und seines Hinnehmens; darin ist das Ethos eigentlichen Tuns des Selbst eins geworden mit dem Erfahren des geschehenden Seins. Es kommt alles darauf an, was Nietzsche unter dieser Notwendigkeit versteht.

Diese Notwendigkeit ist nicht die Kategorie der Notwendigkeit, welche als kausale Notwendigkeit im Naturgesetz und im Mechanismus gemeint ist. Die Kategorie der kausalen Notwendigkeit meint Nietzsche, wenn er sich gegen die „Vergötterung des Notwendigen“ stellt (10, 401), und wenn er gegen die vermeintliche Gesamt-Notwendigkeit der menschlichen Geschichte sagt: „Ergebung in die Notwendigkeit lehre ich nicht — denn man müßte sie erst als notwendig kennen...“ (10, 403). In bezug auf die Verabsolutierung der Kategorie spricht Nietzsche daher sogar von der „Beseitigung des Notwendigkeitsbegriffs“ (16, 396).

Erst die Notwendigkeit, die keine Kategorie mehr ist, daher weder Naturgesetz noch Zweckgesetz, weder errechenbare Zwangsläufigkeit noch Absicht, heißt ihm Fatum. Es umgreift Zufall und Gesetz, Chaos und Zweck. Es ist die Notwendigkeit, die in der ewigen Wiederkehr gemeint war: Wenn alles notwendig geschieht, wie es geschieht, so scheint es wohl: ich bin selbst ein Glied dieser Notwendigkeit, selbst ein Stück Verhängnis (auch der Gedanke der ewigen Wiederkehr als solcher ist ja im Gang dieser Wiederkehr die mächtigste und wirkendste Kraft). Amor fati ist daher, statt passiver Unterwerfung unter eine vermeintlich erkannte Notwendigkeit vielmehr im Bewußtsein der Notwendigkeit des Fatums „Genuß an aller Art Ungewißheit, Versuchhaftigkeit“ (16, 395) als der Ausdruck freier Aktivität.

Ist so die alle bestimmte Kategorie transzendierende eigentliche Notwendigkeit des Fatums sichtbar geworden, dann ist ihr gegenüber erst der von Nietzsche ständig wiederholte und nur so gemeinte amor fati möglich: „Das Notwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen — aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Notwendigen —, sondern es lieben ...“ (15, 48). „Ja! Ich will nur das noch lieben, was notwendig ist! Ja! amor fati sei meine letzte Liebe!“ (12, 141). „Ich will immer mehr lernen, das Notwendige an den Dingen als das Schöne sehen ... amor fati: das sei von nun an meine Liebe!“ (5, 209). Was Nietzsche zunächst nur will, wird er bald als sein Wesen aussprechen: „Das Notwendige verletzt mich nicht; amor fati ist meine innerste Natur“ (8, 115).

Die erreichte Wesenshaltung ist dieselbe, die als das Ja der ewigen Wiederkehr erschien: „Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehen —: meine Formel dafür ist amor fati“ (16, 383).

Wenn Nietzsche in seiner Lehre die „Vollendung des Fatalismus“ (13, 75) sieht, so ist dieser also keineswegs der Zwang, wie er in der Kategorie der Notwendigkeit als Naturgesetz oder Sollensgesetz oder als irgendeine erkennbare Ordnung gedacht wird. Das Fatum entzieht sich nicht nur aller bestimmten Denckbarkeit, sondern wird im Ausgesagtsein selbst widersprüchlich: „Höchster Fatalismus, doch identisch mit dem Zufall und dem Schöpferischen (keine Wiederholung in den Dingen, sondern erst zu schaffen)“ (14, 301). Die Identität des Entgegengesetzten ist der transzendierende Ausdruck für das in keine Kategorie zu fassende Wesen des Seins. Daher ist Nietzsches Fatalismus, nicht anders als die christliche Willensunfreiheit vor Gott, statt eines Ausdrucks der Passivität vielmehr der Antrieb eigentlicher und hoher Aktivität, die alle in der Welt erkennbaren Notwendigkeiten übergreift, weil sie vor einer anderen Notwendigkeit steht. Diese ist daher von Nietzsche in der Tat angerufen wie die Gottheit:

O Nacht, o Schweigen, o totenstiller Lärm! ...
 Ich sehe ein Zeichen —,
 aus fernsten Fernen
 sinkt langsam funkelnd ein Sternbild gegen mich ...
 ...

Höchstes Gestirn des Seins!
 Ewiger Bildwerke Tafel!
 Du kommst zu mir? —

...

Schild der Notwendigkeit!
 Höchstes Gestirn des Seins
 — das kein Wunsch erreicht,
 das kein Nein befleckt,
 ewiges Ja des Seins,
 ewig bin ich dein Ja:
 denn ich liebe dich, o Ewigkeit! — (8, 435 ff.).

Nietzsches Mythik

Der Mensch vermag von Gehalten nicht getroffen zu werden, denen sich sein Wesen in der Wurzel versagt. Daher hat Nietzsche — im Unterschied von Hegel, Schelling, Bachofen — niemals die Tiefe der Mythen erblickt, ebenso wie er — im Unterschied von Kierkegaard — niemals bis in die Tiefen der christlichen Theologie gedacht hat. Durch Nietzsche sind daher keine Mythen eigentlich vergegenwärtigt, erneuert, angeeignet — mit scheinbarer Ausnahme des Dionysos —, aber dieser Mangel wird in anderem Sinn seine Stärke.

Nietzsche verwirft die Annahme von Mythen, sofern sie doch nur Kostüme, nicht Wesen werden können. Man kann nicht aus dem Wissen um den Verlust des Mythos nun, da der Mensch ihn vielleicht braucht, einen neuen Mythos machen wollen. Denn unechter Mythos will absichtlich hervorrufen, was, wenn es echt ist, gerade nicht gewollt werden kann. Es wäre das schauspielerische Dasein, das Nietzsche in seinem Zeitalter unerbittlich bekämpft hat. Götter und Gott lassen sich nicht schaffen (6, 123); sie sind zu erfahren; ihr Sein ist in Chiffren und Symbolen zu lesen. Nietzsche, der redlich blieb, hörte in den überkommenen Mythen und Symbolen, zu denen andere sich verhielten, als ob sie darin glaubten, nicht die Sprache, die wirklich zu ihm als Existenz gedrungen wäre. Statt einen Ersatzmythos suchte er philosophierend das Wesen. Daher war die ihn erregende geschichtliche Wirklichkeit, statt der Mythen und der Theologie, vielmehr der geschichtlich erste Ursprung der Philosophie: er suchte sein

eigenes Denken in der Erneuerung der Grundform der Seinsinterpretation bei den Vorsokratikern, wesentlich Heraklits.

Darüber kann nicht täuschen, daß er, besonders im Zarathustra, eine Fülle von Symbolen benutzt. Sie sind aber nicht von dem Gewicht geglaubter Symbole, sondern eine unverbindlichere Sprache, und nach Absicht und Wirkung niemals etwas anderes. Von Mythen spricht Nietzsche als klassischer Philologe oft in seiner Jugend, später kommt auch das Wort kaum noch vor.

Um so entschiedener wird bei Nietzsche, ohne daß je von der Absicht einer Mythenschöpfung oder von einem Ersatz die Rede wäre, die Kraft der Gegenwart von Landschaft und Elementen, Natur und Leben, der ganzen nichtmenschlichen Welt, eine neue, gleichsam mythische Wirklichkeit sichtbar.

Naturmythik. — Die Landschaft ist der Hintergrund von Nietzsches Denken; wer diesen Hintergrund einmal sah, ist von ihm gezwungen. Wie er in unendlichen Verwandlungen des Ausdrucks zum Leser spricht und unmerklich in ihn übergeht, das wird eine allgemeinverständliche Sprache, in der der Gehalt Nietzscheschen Wesens — sein Adel, seine Reinheit, sein Schicksal — wie geborgen ist. Hier ist der leichteste Zugang zum Zauber Nietzsches und zu der Stimmung, welche Voraussetzung allen Verstehens ist. In seiner Welt sind Natur und Elemente nicht nur wie anschauliche Gemälde oder wie gehörte Musik, sondern wie undarstellbarer Typus des Wirklichen, das unmittelbar als es selbst spricht.

In der Weise, wie Landschaft und Natur zu Nietzsche reden, ist ein Sprung zwischen seiner früheren bildhaften, anschaulich ausmalenden betrachtenden Weise, z. B. „et in Arcadia ego“ (3, 354) und der späteren Weise, welche wie eine Identifikation mit der Landschaft wirkt. Früher ist es nur eine Ergriffenheit durch die Natur, die als ein anderes ihm gegenüber steht; später ist es, als ob die Natur und das Schicksal des Menschen, die sinnliche Leibhaftigkeit und das Sein eins würden. Erst in dem letzten Jahrzehnt wird die Welt transparent, die Natur wie ein Mythos. Nietzsche vermag jetzt, während er unter der empirischen Wirklichkeit leidet, doch zugleich in ihr die eigentliche Wirklichkeit, und zwar visionär und leibhaftig in einem, zu sehen. Es ist nicht nur ein gesteigerter Ausdruck alles Sichtbaren für ihn da, sondern die Sprache des Seins ist ihm hörbar geworden im Natürlichen.

Diese Sprache ist vor allem in den Dichtungen und im Zarathustra zu hören. Eine Nähe zu ihr schafft die biographische Vergegenwärtigung: Nietzsche lebte täglich wandernd in der Landschaft. Seine Klima- und Wetterempfindlichkeit ließ ihn alle Nuancen des Ortes, der Tages- und Jahreszeiten bis hinein in das Innerste der Stimmung und Kraft seines Wesens — qualvoll oder belebend — spüren. Er wendet „viel Mühe und Eifer an“, die Landschaft aus ihrer Tiefe zu erfahren: „Die Schönheit der Natur ist, wie jede andere, sehr eifersüchtig und will, daß man ihr allein diene“ (an Gast 23. 6. 81). Ihm ist die Natur die in allen Enttäuschungen und in jeder Einsamkeit ihm bleibende, nahe Welt. Ständig kommt sie in seinen Briefen und Niederschriften als das Gegenwärtige vor. Sie gibt ihm die von aller Romantik, Theologie und Mythologie unbelastete und darum reine Sprache: „Und wozu ist alle Natur geschaffen, wenn nicht dazu, daß ich Zeichen habe, mit denen ich zu den Seelen reden kann“ (12, 257). Aus Nietzsche atmet das tiefe Glück einer Zufriedenheit mit dem Dasein der Natur; es ist, als ob er in ihr Halt und Trost hätte. Seine ganze Leiblichkeit ist daran beteiligt, wie er durch sie des Seins inne wird.

Das Glück im Einssein mit der Natur kann für Nietzsche an die Stelle der verlorenen Kommunikation mit Menschen treten; doch der Wille zur Kommunikation ist wie mit hineingenommen in dieses Einssein mit der Landschaft. Zunächst ist zwar die Stummheit der Natur noch „schön und grausenhaft“: „im großen Schweigen“ (4, 291). Anders aber schon, wenn Zarathustra den reinen Himmel vor Sonnenaufgang anspricht: „Wir sind Freunde von Anbeginn . . . / Wir reden nicht zu einander, weil wir zu vieles wissen —: wir schweigen uns an, wir lächeln uns unser Wissen zu“ (6, 240). Schließlich spricht die Qual seiner Einsamkeit in die Natur hinein, fragend, ohne Antwort zu erwarten, die Nähe spürend, ohne sie zu sehen: „oh Himmel über mir . . . du schaust mir zu? Du horchst meiner wunderlichen Seele zu? . . . wann trinkst du meine Seele in dich zurück?“ (6, 403 ff.); die Frage klingt unendlich verlassen und doch noch als Frage wie wartend, als seine Seele in das Dunkel der Nacht Venedigs das Lied sang, das schließt: „hörte jemand ihr zu?“ (8, 360).

Nietzsche sieht den Ursprung seiner Liebe zur großen Natur: sie kommt daher, „daß in unserem Kopfe die großen Menschen fehlen“ (5, 181). Ihm soll die Natur nicht das Letzte sein; in ihm lebt etwas anderes als die unmittelbare Naturmythik jugendlicher Vitalität. Er will mehr als alle große Natur: „Mit Menschlichem wollen wir die Natur durchdringen . . . Wir wollen aus ihr nehmen, was wir brauchen, um über den Menschen hinaus zu träumen. Etwas, das großartiger ist als Sturm und Gebirge und Meer, soll noch entstehen —“ (12, 361).

Fragen wir, welche Natur, welche elementaren Geschehnisse, welche Landschaften Nietzsche ansprechen und in welchem Sinne, so ist es zwar unmöglich, die Inhalte zu systematisieren, aber ein Überblick zeigt an herausgegriffenen Beispielen wenigstens äußerlich an, was vorkommt und nur im zusammenhängenden Lesen der Texte verständlich ist:

Die Tageszeiten bis in die Nuancen fast der Stunden. Der Mittag wird z. B. der Augenblick, in dem die Zeit getilgt, die Ewigkeit erfahren, die Vollkommenheit erreicht ist (6, 400 ff.; 3, 358 ff.). Die Mitternacht, dem Mittag verwandt, ist die Zeit des „trunkenen Liedes“; die Tiefe des Seins, die Ewigkeit wird offenbar (6, 464 ff.).

Die Elemente: der geliebte, reine Himmel, die verhassten Wolken, der Winterhimmel, der Himmel vor Sonnenaufgang, — die Sonne am Morgen, am Abend, — der Wind, der Tauwind, der Sturm, — die Stille, — Feuer und Flamme.

Von Landschaftstypen: Gebirge, Schnee, Gletscher, Meer, See, Wüste; der Süden als immer anderer, fernerer, nie ganz gegenwärtiger Süden; „das Afrikanische“ (an Gast 31. 10. 86).

Zahllose einzelne Naturbilder: Pinien, überhängende an der Küste, aufrechte in der Höhe; der Feigenbaum; die Wellen der Brandung; Wiesen; das einsame Schwärmen eines Schmetterlings hoch an den Felsenfern des Sees; Pferd, Büffel, Gemse, Stier; ein Segel auf dem Wasser; ein Nachen auf dem See und die goldenen Ruder in der Abendsonne.

Die Natur ist zugleich mit der Vitalität des eigenen Leibes, dem Wandern, Bergsteigen, Tanzen und dem Fliegen im Traum (12, 222; 6, 241, 281, 282, 285); er erfährt sie im Liegen an der Sonne gleich einer Eidechse (15, 81; an Overbeck 8. 1. 81). Die wesentlichen Gedanken kommen ihm in der Natur; er ist gewohnt, „im Freien zu denken, gehend, springend, steigend, tanzend, am liebsten auf einsamen Bergen oder dicht am Meere, da wo selbst die Wege nachdenklich werden“ (5, 318).

Nietzsche hat die gleichsam ihm gehörenden Landschaften und seine Städte. Das Oberengadin steht voran: „meine Landschaft, so fern vom Leben, so metaphysisch“ (an Fuchs 14. 4. 88). „In mancher Natur-Gegend entdecken wir uns selber wieder, mit angenehmem Grausen ... hier wo Italien und Finnland zum Bunde zusammengekommen sind ... dies ist mir innig und vertraut, blutsverwandt, ja noch mehr“ (3, 368). „Die Luft auch voller Gerüche, wie ich's gern habe“ (an Overbeck 11. 7. 79). Sils-Maria „diese ewige heroische Idylle“ (an Gast 8. 7. 81), diese „wunderliche Mischung des Mildern, Großartigen und Geheimnisvollen!“ (an Gast 25. 7. 84), ist der Ort, wo seine Philosophie mit ihm eigentlich zu Hause war (5, 359 ff.). Dort lebte er: „ein Gebirge zur Gesellschaft, aber kein totes, eins mit Augen (das heißt mit Seen)“ (7, 415).

Die unvergleichliche Stimmung Nietzsches an der Riviera, 400 Meter überm Meer, spricht aus einer Schilderung an Gast (10. 10. 86): „Denken Sie sich eine Insel des griechischen Archipelagos, mit Wald und Berg willkürlich überworfen, welche durch einen Zufall eines Tages an das Festland herangeschwommen ist und nicht wieder zurück kann. Es ist etwas Griechisches daran, ohne Zweifel: andererseits etwas Piratenhaftes, Plötzliches, Verstecktes, Gefährliches; endlich, an einer einsamen Wendung, ein Stück tropischen Pinienwaldes, mit dem man aus Europa weg ist, etwas Brasilianisches, wie mir mein Tischgenosse sagte, der die Erde mehrmals umreist hat. Ich lag nie so viel herum, in wahrer Robinson-Insularität und -Vergessenheit; mehrfach auch lasse ich große Feuer vor mir empor lodern. Die unruhige Flamme mit ihrem weißgrauen Rauche sich gegen den wolkenlosen Himmel aufrichten zu sehen — Heidekraut rings herum, und jene Oktober-Seligkeit, welche sich auf hundert Arten Gelbes versteht ...“

Drei Städte vor allem waren ihm lieb: Venedig, Genua, Turin. Er sah sie fast wie Landschaften, ihre Atmosphäre, die Einmaligkeit ihrer Lage, ihren genius loci. Eine entschiedene Abneigung hatte er gegen Rom.

Dionysos. — Das Nietzsche allgegenwärtige, mythische Wirkliche hat seine Kraft durch Schlichtheit und Selbstverständlichkeit. Es ist das unmerklich, ohne alle absichtlichen Symbole eigentlich Sprechende in seinen Werken. Herausgehobene Symbolik — wie der Dionysos — wird bei ihm dagegen fast aufdringlich und zugleich fragwürdig. Es ist jedoch für Nietzsche wesentlich, daß er — entgegen seinen sonst herrschenden Instinkten — in dem Namen Dionysos eine überlieferte mythische Gestalt wählt, um mit ihr das Ganze des Seins in eins zu fassen. Was er in einem metaphysisch durchgeführten Gedanken-

system nicht ergreifen kann und will, soll ihm als Symbol zur Gegenwart werden.

Das Sein war ihm Leben, war Wille zur Macht, war ewige Wiederkehr. Es waren voneinander fast unabhängige Gedankenkomplexe mit je selbständigem Ursprung. Sie alle haben eine Einheit dadurch, daß sie bezogen sind auf den geschichtlichen Augenblick, in dem die nihilistische Bewegung, nachdem „Gott tot“ ist, durch Nietzsche die Gegenbewegung finden soll. Alle seine philosophischen Seinsgedanken sind als die Weltanschauung jener kommenden Herrenrasse gemeint, die aus der Kraft und dem Range ihres Lebens des Nihilismus mächtig werden wird.

Die Einheit liegt aber ferner in der Vision des Ganzen der Welt, in der Nietzsche alles, was er vom Sein gedacht hat, seine Metaphysik und seine Mystik, Werden, Leben, Natur zusammennimmt: „Was mir die Welt ist? ... ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende ... die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, ... vom ‚Nichts‘ umschlossen als von seiner Grenze, ... nichts Unendlich-Ausgedehntes, ... ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ... ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem ... Starrsten, Kältesten hinaus in das ... Wildeste, Sich-selber-Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend ... als ein Werden, das kein Sattwerden, ... keine Müdigkeit kennt —: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, ... dies mein ‚Jenseits von Gut und Böse‘, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, — wollt ihr einen Namen für diese Welt? ... Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und nichts außerdem!“ (16, 401).

Daß diese Einheit einer Weltvision — in der ewige Wiederkehr, Wille zur Macht und dionysisches Leben in eins genommen sind — nicht mehr als Einheit selbst Gedanke, sondern nur ein Symbol für Nietzsche sein kann, daß hier nicht ein Ganzes aus einem Prinzip ge-

dacht ist, sondern nur in mitreißender Rhetorik durch eine Fülle von Motiven gleichsam nur eine Stimmung des Ganzen erzeugt wird, folgt aus der Grundhaltung Nietzsches, für die es eigentlich kein Ganzes gibt oder geben soll.

Zwar hat Nietzsche das gleichsam bergende und rechtfertigende Ganze wohl auch gedacht: „Ein freige wordener Geist steht mit einem freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All, im Glauben, daß nur das einzelne verwerflich ist, daß im Ganzen sich alles erlöst und bejaht — er verneint nicht mehr“ (8, 163). So kann Nietzsche, der Kündler des Heroismus und Feind aller Erlösungsreligionen, dennoch zu diesem alten philosophischen Gedanken der „Erlösung“ kommen, zum Glauben an das eine Ganze, in dem alles sich aufhebt und in Ordnung ist. Wenn er den Gegensatz des heroischen Ideals im „Ideal der harmonischen Allentwicklung“ sah, diesen Gegensatz zwar für „wünschenswert“ hielt, jedoch das harmonische Ideal verächtlich „nur ein Ideal für gute Menschen“ nannte (12, 295), so kommt er doch selbst zu einem eigenen Versöhnungsgedanken oder vielmehr zu einer Ganzheitsstimmung.

Aber durchgehend und konsequent ist bei Nietzsche die entgegengesetzte Grundhaltung, welche erkennt und will: „Es gibt kein All“ (15, 381). Es ist für ihn wesentlich, „daß man das All, die Einheit los wird“. Warum? „man würde nicht umhin können, es als höchste Instanz zu nehmen und ‚Gott‘ zu taufen. Man muß das All zersplittern... Das, was wir dem Unbekannten und Ganzen gegeben haben, zurücknehmen für das Nächste, Unsere“ (15, 381). Nur indem Nietzsche sich unwillkürlich einen Gottesersatz schafft, kann ihm daher — und nur vorübergehend — solche Ganzheit in einer einheitlichen Weltvision gültig werden, dann aber nur gleichsam als Mythos eines Mon-atheismus.

Dionysos ist die Gestalt, in der sich ihm dieser trotz seiner philosophischen Grundgesinnung planmäßig gewollte Mythos objektiviert. In ihm wollte Nietzsche sein ganzes Philosophieren, alles nur Gedankliche einschmelzend, zusammenfassen. Es ist, als ob er für das Unzugänglichste den Satz wahr zu machen versuchte: „Je abstrakter die Wahrheit ist, die du lehren willst, um so mehr mußst du noch die Sinne zu ihr verführen“ (7, 103). So viele Züge aus dem antiken Mythos¹⁾ anklingen mögen, es ist bei Nietzsche nicht ein Ver-

¹⁾ Über den antiken Gott: Walter F. Otto, Dionysos. Frankfurt 1933.

stehen dieses Mythos beabsichtigt oder bewirkt; sondern es handelt sich um die bewußte Wahl eines Symbols, das ihm für sein eigenes Philosophieren brauchbar scheint. Darum ist bei ihm Dionysos etwas schlechthin anderes als der alte Mythos, etwas im Grunde nicht Gestalt Werdendes.

Dionysos ist zunächst das Symbol des Rausches, in dem „das Dasein seine eigene Verklärung feiert“: „Als der griechische Leib und die griechische Seele ‚blühte‘ ... entstand jenes geheimnisreiche Symbol ... Hier ist ein Maßstab gegeben, an dem alles, was seitdem wuchs, als zu kurz, zu arm, zu eng befunden wird: — man spreche nur das Wort ‚Dionysos‘ vor den besten neueren Namen und Dingen aus, vor Goethe etwa, oder vor Beethoven, oder vor Shakespeare, oder vor Raffael: und auf einmal fühlen wir unsere besten Dinge und Augenblicke gerichtet. Dionysos ist ein Richter!“ (16, 388 ff.).

Dionysos ist weiter als Gegensatz gegen Christus, das tragische Leben gegen das Leben unter dem Kreuz gemeint: „Dionysos gegen den Gekreuzigten“. Dieser Gegensatz ist nicht „eine Differenz hinsichtlich des Martyriums, — nur hat dasselbe einen anderen Sinn... das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn. Im ersten Falle soll es der Weg sein zu einem heiligen Sein; im letzteren Fall gilt das Sein als heilig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen. Der tragische Mensch bejaht noch das herbste Leiden: er ist stark, voll, vergöttlichend genug dazu; der christliche verneint noch das glücklichste Los auf Erden... Der Gott am Kreuz ist ein Fluch auf das Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen; — der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine Verheißung des Lebens: es wird ewig wiedergeboren und aus der Zerstörung heimkommen“ (16, 391 ff.).

Vor der verschwimmenden Gestalt dieses Gottes endet Nietzsches unbestimmtes Anschauen — wie vorher sein Denken — „mit einer Theodizee, d. h. mit einem absoluten Ja-sagen zu der Welt — aber um der Gründe willen, auf die hin man zu ihr ehemals Nein gesagt hat (16, 372).

Jedoch ist Dionysos ihm niemals ein Gott, zu dem ein Beten, für den ein Kultus möglich wäre. Er ist schließlich ein „Gott, der philosophiert“ (14, 391). Er hat alle die Eigenschaften des neuen Philosophen, den Nietzsche kommen sieht, oder als den er selbst sich fühlt: „versuchend“ (der „Versucher-Gott“) und der „große Zwei-

deutige“ zu sein. Des wunderlich Neuen eines solchen Symbols ist Nietzsche sich bewußt: „Schon daß Dionysos ein Philosoph ist, und daß also auch Götter philosophieren, scheint mir eine Neuigkeit, welche nicht unverfänglich ist“ (7, 272). Die Selbstidentifizierung Nietzsches mit Dionysos, noch verborgen in dem Satze: „ich, der letzte Jünger und Eingeweihte des Gottes Dionysos“ wird im beginnenden Wahnsinn von ihm faktisch vollzogen.

Was unter dem Symbol des Dionysos außerdem gesagt wird, das sind Wiederholungen dessen, was in Nietzsches Philosophieren schon ohnedies prägnanter und sprechender vorkommt, z. B. „mit dem Namen Dionysos wird das Werden aktiv gefaßt, subjektiv nachgeföhlt, als wütende Wollust des Schaffenden, der zugleich den Ingrim des Zerstörenden kennt“ (14, 364). Das Herausfordernde, aber gar nicht Endgültige, das in den naturalistischen Ableitungen der gedanklichen Formulierungen liegt, scheint bei dem Ausdruck der mythischen Gestalt in mannigfachen Abwandlungen wiederzukehren. Während die ursprüngliche Naturmythik Nietzsches Grund und Sprache des modernen Philosophierens in unmerklicher Aneignung reicher gemacht hat, ist sein Dionysosymbol niemand wirklich zu eigen geworden, so wenig wie der Übermensch, die ewige Wiederkehr und eigentlich alle positiv bestimmten, und damit verengenden metaphysischen Seinssetzungen, welche Nietzsche vollzogen hat.

Drittes Buch

Die Denkweise Nietzsches im Ganzen seiner Existenz

Der Blick auf das Leben Nietzsches hatte gezeigt, wie es gleichsam in einem ständigen Opfer eine Wahrheit offenbarte; die Darstellung der Grundgedanken erhellte die unbegrenzte Weite des Denkens, die objektiv sich widersprechende Aufhebung aller, auch der scheinbar endgültig betretenen, Positionen, und die unhaltbare Wunderlichkeit der wenigen für Nietzsche fast dogmatisch werdenden Lehren. Es wird nun die Aufgabe sein, Nietzsches Wahrheit im Ganzen seiner Existenz zu ergreifen. Damit aber ist eine ihrer Natur nach am Ende unlösbare oder in jeder Generation neu zu lösende Aufgabe gestellt.

Will man Nietzsche sehen als Gestalt, die in klarer Durchsichtigkeit ihrer Bedeutung bestände, so muß man enttäuscht werden. Die Darstellung seiner Gedanken, vollzogen in der alles aufhebenden und zum Verschwinden bringenden Dialektik einer aus ihm selbst entspringenden und ihm selbst eigenen Kritik, macht ihn unendlicher, als er vielleicht selber wurde. Die am Worte, an der Bestimmtheit dogmatischer Inhalte haftende Interpretation macht ihn enger als er war. Auf beide Weisen wird er noch nicht freigemacht zu der Auswirkung dessen, was eigentlich zu sein er unternahm in einem vielleicht niemals ganz zu sich gekommenen Antrieb.

Denn ein Rätsel liegt darin, daß bei kritischem, von Nietzsche selbst geführten Eingehen auf ihn alles zu verschwinden scheint, daß aber nach dem Überdruß der Enttäuschungen doch der Zauber dieses Denkens sich wiederherstellt; es ist das Rätsel, daß die Wahrheit Nietzsches, die in keiner Lehre und in keinem festgehaltenen Ideal liegt, doch ihre Anziehungskraft reiner und entschiedener haben kann, wenn alle Fesselung durch den ersten Reiz, alle Betroffenheit durch einzelne Sätze aufgehört hat.

Nietzsche ist nicht nur der Ursprung neuer Gedankeninhalte, der Schöpfer einer neuen Sprache, sondern durch die Ganzheit seines Lebens und Denkens ein Ereignis. Was Nietzsche, über alle seine Grundgedanken hinaus, bedeutet, nicht allein als Ausdruck der Krisis seines Zeitalters, vermöchte in geschichtsphilosophischer Bestimmtheit nur zu sagen, wer dem Inhalt einer allumgreifenden, die Menschheit überblickenden Geschichtsphilosophie Glauben schenkte. Uns genügt zu sehen, daß das Faktum seines Daseins einen geschichtlichen Grund bedeutet, der für uns, die Nachfolgenden, unumgänglich, Anspruch an unsere Redlichkeit, Voraussetzung unserer Wirklichkeit und darum unseres echten Dabeiseins beim Philosophieren geworden ist. Sein Ursprung ist im wesentlichen unableitbar, wie alles Große, das gleichsam durch einen Sprung ins Dasein tritt.

Den ersten Weg zur Antwort auf die Frage nach Nietzsches Denkweise im Ganzen als Erscheinung seines philosophierenden Wesens gehen wir wiederum unter seiner eigenen Führung.

Erstes Kapitel: Wie Nietzsche sein Denken und sich selbst versteht

Leben und Erkennen	381
Einheit und Spaltung von Leben und Erkennen. — Denken aus realer Dialektik.	
Bewußtsein der logischen Denkform	390
Gegensatz und Widerspruch. — Das Ganze. — Das System.	
Die Möglichkeit der Mitteilung	399
Notwendigkeit der Mitteilung. — Grund der Unmittelbarkeit. — Die indirekte Mitteilung. — Die Notwendigkeit und Wahrheit der Maske. — Gleichnis und Gesang. — Polemik.	
Was Nietzsche für sich ist	409

Wenn das Erkennen den Boden, den es in einem bestimmten Gegenstand besitzt, aufgibt, um sich als Philosophieren mit der Frage an das Sein selbst zu wenden, so müssen Ursprung, Vollzug und Mitteilung des Denkens und das Selbstbewußtsein dieses Denkens anders sein als im alltäglichen und im wissenschaftlichen Umgang mit solchen Dingen, die in Worten und Begriffen fraglos da zu sein scheinen.

Das Selbstbewußtsein des Denkens ist als Methodenbewußtsein zwar noch Moment alles wissenschaftlichen Wissens, als Selbstverständnis aber wird es zum wesentlichen Moment des Philosophierens. Mit der Selbstkontrolle wissenschaftlicher Erkenntnis, welche sachliche Feststellungen macht zur Probe auf Behauptungen, kann das Philosophieren sich nicht begnügen. Vielmehr erprobt es sich, indem es sich an der möglichen Existenz des Denkenden mißt und aus ihr sich versteht. Es vollzieht sich als ein Denken in einem stets auf sich selbst sich beziehenden Kampf des ganzen Menschen.

Was dieses Selbstverständnis eigentlich sei, bleibt über alle Faßbarkeit des ihm dienenden methodischen Wissens hinaus das Geheimnis des Philosophierens. Man kann nur sehen, wie es sich ausspricht und es dann im Zusammenhang halten mit dem gesamten Denken dieses Philosophen. Wenn geradezu von diesem Selbstverständnis gesprochen wird, ist es leichter zu sagen, was es nicht sei, als was es sei.

Denn wenn das sich dunkle Selbstsein des philosophierenden Menschen wissen will, was es ist, so gerät es leicht in Mißverständnisse: erstens in die psychologische Beobachtung seines Daseins und zweitens in die endlose Selbstreflexion.

Daß Nietzsche bekennt, „wenig guten Willen zur Selbstbeobachtung“ zu haben, bedeutet: er ist nicht Psychologe im Sinne eines nur beobachtenden empirischen Forschers (der experimentell, kasuistisch, statistisch Tatsachen feststellt und kausal zu erklären versucht), sondern im Sinne eines existenzzerhellenden Philosophen. Die Psychologie im Sinne von Selbstbeobachtung unterscheidet sich von der existenzzerhellenden Psychologie, welche die Gestalt des Selbstverständnisses hat: jene Selbstbeobachtung bezieht sich auf das empirische Dasein, auch auf das eigene, dieses Selbstverständnis auf mögliche Existenz. Mein Dasein ist zwar nach gewissen Seiten — doch ins unabsehbar partikular Endlose — durch Beobachtung zu kennen; beobachtend sich um es zu bemühen, ist sinnvoll: erstens soweit technische Daseinshilfe möglich ist (so beobachtet Nietzsche seine psychischen Zustände in Abhängigkeit von Diät und Klima), zweitens sofern sich Erscheinungen zeigen, in denen oder zu denen mögliche Existenz spricht (so sind große Teile des Nietzscheschen Psychologisierens, auch wenn es Tatbestände faßt, an Existenz appellierende

Erhellungen). Aber Beobachtung wird sinnlos, wenn man suchend um das eigene Dasein als empirische Tatsächlichkeit kreist, als ob man in ihm auf dem Wege psychologisch gemeinter Selbstbeobachtung sich selbst als Existenz finden könne.

Wenn ich mich selbst zu verstehen suche, statt durch Beobachtung meines Daseins vielmehr durch Selbstreflexion, so sehe ich mich im Spiegel des Möglichen in einer Bewegung, die in mir alles, was auch immer ich von mir denke, noch wieder anders, ja entgegengesetzt erscheinen lassen kann. Je redlicher ich bleibe, desto grenzenloser wird, sofern ich nur reflektiere, das Mögliche. Ich erhellte mich in ihm, aber unter Auflösung jedes wirklichen Selbstseins, das vielmehr in jeder Gestalt, in der ich es wissen möchte, alsbald wieder verschwindet:

„zwischen hundert Spiegeln
vor dir selber falsch...
Selbstkenner!
Selbsthenker“ (8, 422).

Erst in dem unfaßbaren Sprung aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit, im Innewerden des Ursprungs, in einer Gewißheit, die nicht ein Wissen von etwas, von mir, und keine endgültige Bestimmtheit eines Inhalts ist, erwächst das Selbstverständnis, das nun das erfüllende, nicht mehr zersetzende Philosophieren ist. Daß dieses erfüllende Philosophieren redlich nur sein kann, wenn es die grenzenlos zersetzende Erhellung des Möglichen gewagt hat, macht diese Selbstreflexion sinnvoll. Aber in ihr zu verharren, würde um das Selbstsein und das Philosophieren zugleich bringen.

Daher wendet sich Nietzsche gegen Selbstbeobachtung und gegen Selbstreflexion — obgleich er beide vollzieht —, um sie zu begrenzen und den eigentlichen Weg des Selbstverständnisses zu finden, für das jene weder Quelle noch Ziel sind. Von der bloßen Selbstbeobachtung hat er fast nur verwerfend geredet. Sie reicht nicht weit: „Der Mensch vermag gewöhnlich nicht mehr von sich als seine Außenwerke wahrzunehmen. Die eigentliche Festung ist ihm unzugänglich, selbst unsichtbar...“ (2, 364). Dem Menschen ist der Zugang zu sich selbst in der Form des Wissens von sich versagt: „Jeder ist sich selbst der Fernste“ (5, 254). „Täglich erstaune ich: ich kenne mich selber nicht“ (11, 381). Die Selbstreflexion als ein Sich-

selber-Kennen ist zudem gefährlich. Wenn sie das Möglichkeitsdenken der hundert Spiegel einer in Frage stellenden Existenzhellung, diese zu vermeintlichem psychologischen Wissen von sich verkehrend, auflösend verwirklicht, steht am Ende das „Selbstkenner — Selbsthenker“. Für das eigentliche philosophische Erkennen — worin Nietzsche sich oft den „Psychologen“ nennt — sind festgehaltene Selbstbeobachtung und Selbstreflexion ruinös: „Wir Psychologen der Zukunft... wir sind Instrumente der Erkenntnis und möchten die ganze Naivität und Präzision eines Instruments haben, — folglich dürfen wir uns... nicht kennen“ (15, 452). Daher bezeugt Nietzsche: „Ich habe immer nur schlecht an mich, über mich gedacht... Es muß eine Art Widerwille in mir geben, etwas Bestimmtes über mich zu glauben...“ (7, 263), und: „Es scheint mir, daß man sich die Tore der Erkenntnis zumacht, sobald man sich für seinen persönlichen Fall interessiert“ (15, 451).

Im Unterschied von den mißverstandenen Wegen psychologischer Selbstbeobachtung und endloser Selbstreflexion ist Selbstverständnis das Hellwerden in einem inneren Handeln — dem Philosophieren. Dieses trifft nicht nur mein individuelles Dasein (die Subjektivität) und nicht nur allgemeine Sachen für jedermann (die Objektivität), sondern in beiden die Existenz. Existenz ist das Selbstsein, das ich allein dadurch bin, daß ich in der Welt bin, mit den Sachen zu tun habe und in dem Ganzen lebe. Selbstverständnis bezieht sich auf den Einzelnen als mögliche Existenz, der er dadurch ist, daß er selbst ist in der Weise, wie sich ihm das Sein zeigt. Selbstverständnis trifft daher im Selbstsein auf ein Allgemeines oder auf ein Ausnahmesein, das allgemein wesentlich ist. Nietzsches Denken ist zu großem Teil ein in besonderen Inhalten sich vollziehendes Sichselbstverstehen, das er aber noch einmal wiederum als solches im Ganzen versteht; schon früh schreibt er: „ich suche das, worin mein Elend ein allgemeines ist und fliehe vor allem Persönlich-Werden“ (an Rohde 5. 74); später ist ihm dies ständig gegenwärtig: „Ich werde in jedem Augenblick von dem Gedanken beherrscht, daß meine Geschichte nicht nur eine persönliche ist, daß ich für viele etwas tue, wenn ich so lebe und mich forme und verzeichne“ (11, 384).

Nietzsches Selbstverständnis ist daher mit seinem Denken verbunden nicht als ein hinzukommendes, sondern als ein hervorbringendes Verstehen. Es ist nicht beiläufig, so daß unser Interesse

auch einmal fragt, wie wohl der Autor über sich gedacht habe, sondern wesentlich, so daß es den Zusammenhang des Ganzen trägt. Ohne aufgenommen zu sein in den Gang, durch den Nietzsche sich versteht, bleiben seine Gedanken in verfälschender Eindeutigkeit der augenblicklichen Aussage stecken. In diesem Sinne ist das Studium aller autobiographischen, selbstkritischen, die eigenen Werke interpretierenden Äußerungen Nietzsches ein wesentlicher Zugang zu seinem Philosophieren¹⁾.

Bei unserer Darstellung des Lebens und der Grundgedanken war Nietzsches Selbstverständnis der Hintergrund, der hier und da schon zur Geltung kam²⁾. Aber das bewußte Selbstverständnis, wie Nietzsche es vollzieht in letzter Reflexion auf das, was er denkend tut und ist, muß ausdrücklich in eigenem Zusammenhang deutlich werden. Wie Nietzsche in seinen Schriften und Aufzeichnungen dieses Selbstverständnis des Ganzen seines Verstehens gesondert mitgeteilt hat, ist von ihm ein freier Standpunkt sich und seinem Werk gegenüber betreten, der ihn dem Sinne nach über die besonderen Inhalte seines Denkens hinaushebt. Das Selbstverständnis ist ein alle besonderen Inhalte zugleich übergreifendes und auf Nietzsches eigenes Philosophieren bezogenes Klarwerden im Ganzen, das jedoch sein Ziel nicht erreicht. Denn entweder versteht er sich als ein Allgemeines, d. h. als vertretenden Repräsentanten des Menschseins, und dann treibt er sein Selbstverständnis nicht zu systematischer Ganzheit eines Wissens, da ihm alles Allgemeine auch fragwürdig geworden ist. Oder er versteht sich als Ausnahme und kann notwendigerweise dieses Ausnahmesein nicht allgemein verständlich machen.

Nietzsches bewußtes Selbstverständnis trifft erstens den Grund seines Erkennens in seinem Leben, zweitens die logische Form seines Denkens, drittens die Möglichkeit seiner Mitteilung, viertens den Sinn seines ganzen Daseins.

¹⁾ Sie finden sich: die jugendlichen Aufzeichnungen in Biogr. Bd. I, 15 ff., 225—245, ferner: 107—126, 189 ff., 210 usw. In den Werken: Kritische persönliche Bemerkungen: 11, 116—125, 378—392. 12, 211—225. 14, 303—306. Die neuen Vorreden von 1886: 1, 1—14. 2, 3—14. 3, 3—12. 4, 3—10. 5, 3—11. Aus dem Vorreden-Material: 14, 347—420. Ecce homo: 15, 1—127. Vita an Brandes: Briefe 3, 299 ff. Ferner noch zerstreute, nicht gesammelte Bemerkungen. — Die autobiographischen Aufzeichnungen sind zusammen abgedruckt in Bd. 21 der Musarionausgabe (hier fehlt jedoch einiges aus der Biogr. Bd. I und das Vorredenmaterial aus Bd. 14 und die vita an Brandes).

²⁾ Selbstverständlich seiner geistigen Entwicklung S. 44 ff., seiner Einsamkeit S. 89 ff., seiner geschichtlichen Bedeutung S. 354 ff., 250, seines Immoralismus S. 152.

Leben und Erkennen

Daß der Ursprung philosophischer Erkenntnis nicht in dem Nachdenken über einen bloßen Gegenstand oder in der Erforschung einer Sache liege, sondern in dem Einssein des Denkens mit dem Leben, so daß das Denken aus der Ergriffenheit des ganzen Menschen erwächst, ist für Nietzsches Selbstbewußtsein der eigentliche Charakter seiner Wahrheit: „Ich habe meine Schriften jederzeit mit meinem ganzen Leib und Leben geschrieben“; „Alle die Wahrheiten sind für mich blutige Wahrheiten“ (11, 382). „Ich rede nur von erlebten Dingen und präsentiere nicht nur Kopfvorgänge“ (14, 361).

Nietzsche versteht das erkennende Denken in der Subjektivität eines Lebens, das eintritt in das Dasein, in die Welt, und das selbst dies alles ist. „Wir gehören zum Charakter der Welt, ... wir haben keinen Zugang zu ihr als durch uns“ (13, 228). Durch die eigene Subjektivität, durch das auslegende Dasein des eigenen Lebens — durch alle Weisen, als die ich bin, habe ich teil am Dasein, an der Welt. Aber der Mensch ist keineswegs mit allem, was er ist, wie er ist, was er tut und denkt, dem Selbstsein und dem Sein gleich nahe. Daher ist der Weg zur Wirklichkeit — das Denken mit dem „ganzen Leib und Leben“ — zugleich der Weg zum ganzen Menschsein, das erst eigentlich des Charakters der Welt inne wird: dieses „konzipiert die Realität, wie sie ist... ist ihr nicht entfremdet, entrückt... ist sie selbst“ (15, 122). Eine vollendete Erkenntnis wäre dadurch, daß das erkennende Individuum alles, was ist, auch selbst ist und als das eigene Sein wiedererkennt; es sagt, sofern es zu sich ja sagt, zum Sein ja und sofern es zum Sein ja sagt, zu sich ja, weil beides ihm dasselbe ist: „Jeder Grundcharakterzug, der jedem Geschehen zugrunde liegt, müßte, wenn er von einem Individuum als sein Grundcharakterzug empfunden würde, dieses Individuum dazu treiben, triumphierend jeden Augenblick des allgemeinen Daseins gut zu heißen“ (15, 183). Umgekehrt ausgedrückt erkennt der Mensch sich dadurch, daß er die Dinge erkennt, und: „erst am Ende der Erkenntnis aller Dinge wird der Mensch sich selber erkannt haben. Denn die Dinge sind nur die Grenzen des Menschen“ (4, 52).

Einheit und Spaltung von Leben und Erkennen. — Es könnte nach manchen Äußerungen scheinen, als ob Nietzsche sich abspalte vom Leben und im Zusehen die Erkenntnis erreichen wollte. Dann wäre er einmal ein Erlebender, dann der, der dies Erleben betrachtet von

einem Standpunkt aus, der nicht selbst Leben ist. In diesem Sinne nennt er schon 1867 (Biogr. I, 337) eine gute Fähigkeit, „selbst in Leiden und Schmerzen... jenen Blick der Gorgo zu haben, der augenblicklich alles versteint“. Der Erkennende kommt zu sich und seiner Einsicht wie nach stürmischem Morgen des Lebens als eine Ruhe am Mittag: „Er will nichts, sein Herz steht still, nur sein Auge lebt, — es ist ein Tod mit wachen Augen. Vieles sieht da der Mensch, was er nie sah“. Da er aber ein lebendiges Wesen ist, muß er den Zustand der Erkenntnis wieder verlassen: „endlich erhebt sich der Wind in den Bäumen, Mittag ist vorbei, das Leben reißt ihn wieder an sich, das Leben mit blinden Augen“ (3, 358).

Diese Spaltung von Leben, das nicht erkennt, und von Erkennen, das nicht lebt, würde bedeuten, daß eins das andere stört, daß aber das blinde Leben erlebt werden muß, um den Stoff des Erkennens zu gewinnen. Im Interesse der Erkenntnis muß das Erleben ungestört vollzogen werden. Wer aber ständig sich zusieht, verliert grade dadurch die Möglichkeit des Erlebens, damit die Seinserfahrung und damit auch die Grundlage eigentlichen Erkennens. Man darf daher nicht unzeitig sehen wollen: „Solange man etwas erlebt, muß man dem Erlebnis sich hingeben und die Augen schließen, also nicht darin schon den Beobachter machen“ (3, 356). „Ist man geübt und gewohnt, über das Handeln nachzudenken, so muß man doch beim Handeln selber das innere Auge schließen. Ja, im Gespräch mit Durchschnittsmenschen muß man es verstehen, mit geschlossenen Denker-Augen zu denken, — um nämlich das Durchschnittsdenken zu erreichen und zu begreifen. Dieses Augenschließen ist ein fühlbarer, mit Willen vollziehbarer Akt“ (3, 324). Nietzsche will also erleben, ohne selbst durch Einswerden an das Erleben zu verfallen, vielmehr nur um zu erkennen, was ist.

In solchen Reflexionen scheint für Nietzsche sein Leben und Erleben ein Geschehen zu sein, das hinzunehmen und durch eigene Aktivität nur vor Störung zu bewahren ist, um das Geschehene dann zu versteinern im nachfolgenden Erkennen. Aber dieser Standpunkt ist in Nietzsches Selbstverständnis nur ein vorübergehender, der vielmehr aufgenommen wird in die Aktivität seines Erkennens. Diese versteht er als „Versuchen“. Schon das anscheinend nur betrachtende Erkennen der unwillkürlich hingenommenen Erlebnisse ist ein aktives Unterscheiden: gegen die Fälscher ihrer eigenen Er-

lebnisse fordert Nietzsche von sich: „Wir wollen unseren Erlebnissen so streng ins Auge sehen, wie einem wissenschaftlichen Versuche“ (5, 243). Das Leben selbst aber verwandelt sich überhaupt für sein Selbstverständnis in eine Reihe von Versuchen: „Wir selber wollen unsere Experimente und Versuchstiere sein“ (5, 243). Der Gedanke, „daß das Leben ein Experiment des Erkennenden sein dürfe“ ist ihm der große Befreier. Damit wird Erkenntnis „eine Welt der Gefahren und Siege“ (5, 245); ja, „um weise zu werden, muß man gewisse Erlebnisse erleben wollen, also ihnen in den Rachen laufen. Sehr gefährlich ist dies freilich; mancher ‚Weise‘ wurde dabei aufgefressen“ (3, 356). Daß Nietzsche seine Versuche als grenzenlose Selbstverwandlung seines Erlebens durch absichtliche Lenkung versteht, hat er rückhaltlos bekannt: „Die Dinge sehen, wie sie sind! Mittel: aus hundert Augen auf sie sehen können, aus vielen Personen!“ (12, 13). Während die gar nichts erlebenden Unpersönlichen in ihrer Neutralität ohne Augen für die wirklichen Phänomene sind, während die starken Naturen in ihrer Tyrannei nur sich sehen, alles an sich messen, sich in alles hineinlegen und daher falsch bleiben, will Nietzsche den dritten Weg gehen: persönlich sein in zahllosen Gestalten. „Es müssen sich neue Wesen bilden“; um gerecht zu werden, muß einer „durch viele Individuen gegangen sein und alle als Funktionen“ brauchen. „Es genügt nicht, ein Mensch zu sein“ (12, 14). „Man muß verstehen, sich von Zeit zu Zeit zu verlieren — und dann wiederzufinden...“ (3, 359). „Wer an allem Guten teilhaben will, muß auch zu Stunden klein zu sein verstehen“ (3, 230). Er fragt die vermeintlichen Menschenkenner: „Habt ihr Geschichte in euch erlebt, Erschütterungen, Erdbeben, weite lange Traurigkeiten, blitzartige Beglückungen? Seid ihr närrisch gewesen mit großen und kleinen Narren? Habt ihr den Wahn und das Wehe der guten Menschen wirklich getragen? Und das Wehe und die Art Glück der schlechtesten hinzu?...“ (4, 354). Alles wird Versuch, nichts der Boden, auf dem die Erkenntnis stehen bleiben könnte.

Sehen wir so Nietzsche sein Leben und Erleben verstehen als ein Versuchen, dann wird die Frage unausweichlich, ob dem Leben noch der existentielle Ernst bleibe, ob nicht als Mittel der Erkenntnis sich ihm alles verflüchtige und am Ende die Erkenntnis selbst bodenlos werde. Wer Nietzsche zustimmend gefolgt ist bei der Auflösung jeder Eindeutigkeit eines Seinsbestandes, sofern dieser die Form philosophi-

scher Gewußtheit des Ansichts der Dinge hat, mag wohl zurückschrecken, wenn nun auch das Leben selbst in jeder Gestalt zum Versuch herabgesetzt und damit des Ernstes einer Entscheidung beraubt scheint.

Darauf ist zu antworten, daß, wenn für Nietzsche die Hingabe an Möglichkeiten die Bedingung der Weite der Erkenntnis ist, seine Wahrheit erreicht wird durch den Ernst des Möglichen: Was Nietzsche in der Wirklichkeit und in der Möglichkeit erlebt, ist ihm in der Tat untrennbar verflochten und bleibt wahr in dem Maße, als in der Möglichkeit selbst der leidenschaftliche ihn verzehrende Ernst des Wirklichen spricht. Gerade sein denkendes Versuchen des Möglichen meint er, wenn er sein Denken von dem Denken anderer unterscheidet: „Diese Dinge kennt ihr als Gedanken, aber eure Gedanken sind nicht eure Erlebnisse, sondern das Nachklingen von denen anderer: wie wenn euer Zimmer zittert, wenn ein Wagen vorüberfährt. Ich aber sitze im Wagen und oft bin ich der Wagen selber“ (II, 382). Daher wird Nietzsche für sein Erkennen der Mensch, der das Erlebnis hat als den ganzen Ernst des Versuchs des Möglichen, in dem er mit dem Gang des Seins selbst eins zu werden meint, und der dieses Erleben zugleich philosophisch erkennt. Oft ist er nicht mehr derselbe Mensch, der im selben Augenblick erlebt, was er erkennt; dann gilt: „Es ist lange her, daß ich die Gründe meiner Meinungen erlebte“. Andere Male ist ihm Erlebnis und Erkennen derselbe Akt. Aber Erlebnis ist bei ihm nicht mehr selbstgewisse Substanz, Erkenntnis nie bestehendes Wissen. Daher ist er seiner nicht ständig sicher. Er ist bewußt in die Gefahr des Möglichen, der auflösenden Erfahrung bloßen Versuchens, des Ineinanders von Echtheit und Unechtheit gegangen, hat diese Gefahr bis an die Grenze erlitten, welche die meisten nicht kennen oder in der sie umkommen. Mit nur ihm eigenen Recht kann er von sich sagen: „Unbedenklichkeit im Gebrauch gefährlicher Mittel; Perversität und Vielheit des Charakters als Vorzug erraten und ausgenützt. Meine tiefe Gleichgültigkeit gegen mich... ich handhabe meinen Charakter...“ (I, 451). Diese gefährliche, die eigene Existenz in ihrer geschichtlichen Erfüllung vielleicht vernichtende Souveränität ist jedoch für uns nur als die Ausnahme einer als Wirklichkeit geopfert Existenz des Möglichen zu verstehen. Das Versuchen Nietzsches ist sein Einssein mit der Welt, wie er es versteht; seine Möglichkeit ist selber Wirklichkeit, sein

Experimentieren die Weise seines geschichtlich existenten Entscheidens. In dem Selbstverständnis seines denkenden Lebens als Versuchen erreicht Nietzsche die ihm eigene Einheit von Leben und Erkennen.

Denken aus realer Dialektik. — Leben und Erkennen, für Nietzsches Selbstverständnis in ihm eins geworden zum Versuchen, sind in einer ständigen Bewegung. Diese Bewegung ist zunächst eine unwillkürliche, dann bewußte und gewollte. Weil sie ineins Denken und Leben ist, ist Nietzsche in jedem Augenblick ganz dabei. Die Position wird jeweils mit der Ausschließlichkeit lebendiger Kraft im Ton der Absolutheit ergriffen. Es ist, als ob Nietzsche gerade jetzt die einzige, eigentliche Wahrheit dächte. Aber der Umschlag ins Gegenteil, die Bewegung des Infragestellens erfolgt alsbald mit derselben Energie. Dieses, daß Nietzsche nicht nach überlieferter Methode in schneller Übersicht dialektisch denkt (wobei er nur in leerer Weite die Hülsen der Begrifflichkeit in Kreisen geordnet hätte), sondern mit seinem ganzen Wesen lebendig die Positionen durchschreiten muß, nennen wir *reale* Dialektik. In ihr werden die Gegensätze und Widersprüche tatsächlich und ohne unter einer von vornherein gewußten Synthese zu stehen, vielmehr unter einer existentiell offenen Synthesis vollzogen. „Dieser Denker braucht niemanden, der ihn widerlegt: er genügt sich dazu selber“ (3, 327).

Diese reale Dialektik ist von Nietzsches Selbstverständnis in folgenden Weisen ergriffen. Die Bewegung ist erstens nicht ein beliebiges, richtungsloses Geschehen, sondern bezieht sich auf sich selbst: Nietzsche nennt sie „Überwindung“. Vermöge der Bindung an die das Leben bewegende mögliche Existenz ist zweitens dieses Denken *substantiell* und zu unterscheiden vom intellektuell Beliebigen. Es ist drittens dem Sinne nach *aufbauend*, aber in der zu ihm gehörenden ständigen Gefahr des Versinkens im Nein. Sein Weg, obgleich gerichtet, führt viertens ins Unendliche, verliert den Boden, ohne einen neuen zu erobern; dieses Denken hat seine Substantialität nur in Gestalt des Auf-dem-Wege-seins.

1. Bei der Unlösbarkeit von Möglichkeit und Wirklichkeit in der Ausnahme-Existenz Nietzsches trifft sein Selbstverständnis die „Überwindung“, wie sie zugleich in seinem Leben und seinem Erkennen, das sein Leben ist, sich vollzieht. Nietzsche versteht sein „Versuchen“ aus der Aufgabe seines Erkennens, das zu den Ursprüngen im Ganzen dringt. Dies Erkennen verlangt, mit aller Mög-

lichkeit vertraut zu sein, um jede besondere zu überwinden. Da aber eine bloß gedachte Möglichkeit nicht eigenes Leben wird und daher außerhalb der eigentlichen Erfahrung bleibt, muß Nietzsche, wovon immer er spricht, auch selbst sein. Doch was anderen so als ihre Wirklichkeit zur Ausschließlichkeit wird, und worin sie bleiben, läßt Nietzsche zum bloßen Moment der Bewegung seines lebendig erhellenden Denkens werden. Da er der Möglichkeit nach alles ist, ist er nichts endgültig, vermag er nirgends zu verharren. Die reale Dialektik treibt sein Erfahren durch erbarmungslose Selbstüberwindung voran. Wenn er diese Selbstüberwindung seine „stärkste Eigenschaft“ nennt, so weiß er aber auch, daß sie aus der seinem Leben und Denken eigenen Gefahr entspringt: „ich habe sie am meisten nötig, — ich bin immer am Abgrund“ (12, 221).

Die Erscheinung dieses Überwindens bedeutet für Nietzsche, daß sich darin ständig ein In-Frage-stellen, Angreifen, versuchendes Verneinen vollzieht, daß aber das Verneinte vorher erst wirklich, erlebt, das eigene Sein gewesen sein muß. Daher will er die ihm als Möglichkeit wirklich werdenden Gehalte in ihrer ganzen Weite. Er spricht gegen die, welche „für alle Lebenslagen eine Haltung des Gemüts, eine Gattung von Ansichten zu erwerben“ suchen, gegen diese Uniformierung, die „man vornehmlich philosophisch gesinnt sein“ nennt; er meint, für die Bereicherung der Erkenntnis möge es höheren Wert haben, auf die leise Stimme der verschiedenen Lebenslagen zu hören: „diese bringen ihre eigenen Ansichten mit sich. So nimmt man erkennenden Anteil am Leben und Wesen vieler, indem man sich selber nicht als starres beständiges Eines Individuum behandelt“ (2, 398). Während der, der „nicht durch verschiedene Überzeugungen hindurchgegangen ist... unverständlich, unbelehrbar“ bleibt (2, 407), ist Nietzsches Weg und Wille: „Den ganzen Umkreis der modernen Seele umlaufen, in jedem ihrer Winkel gesessen zu haben — mein Ehrgeiz, meine Tortur und mein Glück“ (16, 378). Alles also, was er bekämpft, ist für sein Selbstverständnis Nietzsche auch selbst, oder ist er doch auch selbst gewesen. Dies gilt für seine Verehrungen und Gläubigkeiten; dies gilt vor allem für das, was ihm das eigentliche Verhängnis und der drohende Untergang des Menschen ist: für Nihilismus und Décadence. Er bekennt, er sei „der erste vollkommene Nihilist Europas, der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat“ (15, 138), oder: „Dekadent zugleich und An-

fang... ich bin beides“ (15, 9). „Von der Kranken-Optik aus nach gesünderen Begriffen und Werten, und wiederum umgekehrt aus der Fülle und Selbstgewißheit des reichen Lebens hinuntersehen in die heimliche Arbeit des Décadence-Instinkts — das war meine längste Übung, meine eigentliche Erfahrung“ (15, 11).

Das ist nun aber der Sinn des „Überwindens“, daß Nietzsche an kein Negatives und kein Positives möglicher Erfahrung sich endgültig hingibt, vielmehr alle Positionen wagt, um aller durch eine dialektische Verneinung wieder Herr zu werden: „Schüttelt mich zusammen mit allen Tränen, mit allem Menschenelend: immer wieder muß ich obenauf sein, wie Öl auf Wasser“ (12, 253) und: „Was ich auch schaffe und wie ich's auch liebe, — bald muß ich Gegner ihm sein und meiner Liebe“ (6, 168).

Es wird gradezu die bewußte Technik Nietzsches im Umgang mit sich, „allen seinen natürlichen Hängen zu widerstehen und es zu versuchen, ob nicht auch vom entgegengesetzten Hange etwas“ in ihm ist (14, 349). „Warum ich der Leidenschaft ins Wort falle? ... Andere haben in der Leidenschaft ihren Geist ganz: ich in der unterdrückten und bekämpften Leidenschaft“ (11, 387). Wahrheit sucht er daher: „allem widerstrebend und zuwiderredend, was meinem nächsten Gefühle wohlthat“ (14, 350). Denn: „Ich würde an jedem einzelnen meiner Affekte zugrunde gegangen sein. Ich habe immer einen gegen den anderen gesetzt“ (12, 224).

2. Nur weil die reale Dialektik in Nietzsches Leben, wo immer er ist und was er tut, sogleich die Gestalt des Denkens annimmt, wie umgekehrt sein Denken zur Realität seines Wesens wird, kann er von diesem substantiellen Denken sagen: „Wenn Denken dein Schicksal ist, so verehere dies Schicksal mit göttlichen Ehren und opfere ihm das Beste, das Liebste“ (11, 20). Er meint nicht ein beliebiges Denken, sondern diese ihn zum Philosophen machende Notwendigkeit, daß Denken die unablässige substantielle Bewegung seines Wesens ist. Muß er selbst in allem gewesen sein, was er überwinden will, so ist auf echte Weise nicht überwindbar, was nur intellektuell gedacht und darum nichts ist. Daher scheidet er sich von dem durch ständige Bewegung ihm formal ähnlichen „Don Juan der Erkenntnis“ — was nicht hindert, daß auch er selbst für einen Augenblick sich in ihn verwandeln und seine Erfahrung vollziehen mag —: Dem „fehlt die Liebe zu den Dingen, welche er erkennt, aber er hat Geist, Kitzel

und Genuß an Jagd und Intrigen der Erkenntnis... bis ihm zuletzt nichts mehr zu erjagen übrig bleibt als das absolut Wehetuende der Erkenntnis..." (4, 260).

3. Das vom Selbstsein gelenkte dialektische Erkennen kann nie bloß verneinen. Das Nein ist der Weg zum neuen Ja. Darum fordert Nietzsche zum Beispiel: „alles Christliche durch ein Überchristliches überwinden und nicht nur von sich abtun“ (16, 390). Den sich selbst nur verneinend Vergewaltigenden ruft er an: „Du hast dich selber überwunden: aber warum zeigst du dich mir nur als den Überwundenen? Ich will den Siegreichen sehen..." (12, 283). Der Siegreiche wäre, der das Ja errungen hat, aus dem ein Nein als bloße Folge hervorginge. Ihm hat „Selbstüberwindung gar keinen Sinn außer als Mittel zur Ausbildung der herrschenden Kraft“ (14, 273). Wie aber das Ja aus dem Nein hervorgeht, das umschreibt Nietzsche nur als das Geheimnis des Schaffenden: „Ich ging den Ursprüngen nach: da entfremdete ich mich allen Verehrungen... Aber das Verehrende selber in mir — heimlich schlug es aus; da erwuchs mir der Baum, in dessen Schatten ich sitze, der Baum der Zukunft“ (12, 252). Ein Bild der realen Dialektik der Existenz gibt die erste Rede Zarathustras. Die „drei Verwandlungen des Geistes“ sieht er — ausgehend vom Tragen auch noch des Schwersten — sich vollziehen über das Befreien von diesen Fesseln durch das heilige Nein, um sich das Recht zu nehmen zu neuen Werten — zum Schaffen aus heiligem Ja (6, 33—36).

Das dialektische Verneinen als gedachter wie als real vollzogener Schritt hat also nur Sinn in der Bewegung des Aufbauens. Dieses aber ist in der geschichtlichen Bindung der Schritte aneinander, dem Bewahren des Gewesenen „Werde fort und fort der, der du bist — Bildner deiner selber!... So erhältst du das Gedächtnis an deine guten Augenblicke und findest ihren Zusammenhang, die goldene Kette deines Selbst“ (12, 177). Wenn aber in der steten Selbstüberwindung schlechthin alles auch fragwürdig wird und zuletzt noch dieser Weg freier Erkenntnis selber — („Unglückseliger! Du hast nun auch das Leben des Einsamen, Freien durchschaut: und wieder... hast du dir den Weg dazu eben durch dein Erkennen verschlossen“) — so bleibt noch die philosophische Aufgabe: „ich will alles, was ich verneine, ordnen und das ganze Lied absingen“ (12, 224), und damit ergibt sich ein Zusammenhang, welcher zum Ganzen der dialektischen

Erkenntnis der Seinsmöglichkeiten werden kann. Doch diese gedankliche Objektivierung ist nur eine vorübergehende Perspektive Nietzsches. Er hätte sich mit ihr nie begnügt. Ihm bleibt die reale Dialektik Ursprung und Schicksal.

4. Das Überwinden aber und Selbstüberwinden, dies Hindurchgehen durch alle Möglichkeiten scheint ohne Ziel. Wohin führt der Weg der real erfahrenen, mit dem ständigen Opfer des Eigenen hervorgebrachten Dialektik? Wenn die letzte Überwindung — so etwa der höheren Menschen im vierten Buch des Zarathustra — bloße Bewegung aus dem Antrieb der äußersten Anforderungen der Wahrfähigkeit ist, ohne ein klar werdendes Ideal und ohne Schöpfung und Verwirklichung des Menschen selbst, daher auch ohne Versöhnung und ohne andere Entscheidung als die der Verneinung, dann scheint es in der Tat so, als ginge es doch nur um das unablässige Sichselberkreuzigen mit dem Ende des Nichts. Aber Nietzsche erfaßt, wo er sein Ideal nicht sichtbar herausstellt, doch den positiven Sinn des Überwindens auf dem Wege selbst: er beschwört die Unendlichkeit.

Anders zwar dachte der junge Nietzsche, wenn er die geschlossenen Horizonte für Bedingungen erfüllten Lebens erkannte: „dies ist ein allgemeines Gesetz: jedes lebendige Wesen kann nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden, für die mächtige Natur ist der Horizont geschlossen und ganz“ (I, 287). Aber später verstand sich Nietzsche im Rückblick auf seine Schriften umgekehrt; er bemerkte bei sich: „einen guten Willen zu unabgeschlossenen Horizonten, eine gewisse kluge Vorsicht vor Überzeugungen“ (I4, 354). In der Tat kehrt in seinem bewußten Willen und faktischen Denken durch alle Zeit der Drang in das Unendliche wieder; immer deutlicher versteht er sich in der Unausweichlichkeit und ungeheuren Gefahr des Unendlichen, das er für sich nicht nur für Augenblicke des Möglichen, sondern — als Ausnahme, die er ist — ganz und gar wagt:

Er fühlt sich als „ein Vogel nach fernen Küsten“ (12, 323). Ein neues Heimweh zehrt ihn, „das Heimweh ohne Heim“ (12, 255). „Mit der Kraft seines geistigen Blicks wächst die Ferne . . . seine Welt wird tiefer, immer neue Sterne, immer neue Rätsel und Bilder kommen ihm in Sicht“ (7, 80).

Aber Nietzsche erfährt das Grauen vor der Gefahr „im Horizont des Unendlichen“: „Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns — mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun Schifflein! Sieh dich vor . . . Wehe, wenn das Land-Heimweh dich befällt, als ob dort mehr Freiheit gewesen wäre, — und es gibt kein ‚Land‘ mehr!“ (5, 162); „dein Auge — ungeheuer blickt mich's an, Unendlichkeit!“ (5, 539).

Der Weg selbst ist es, der als solcher und nur als solcher bleibt. Er wird von Nietzsche oft umschrieben: In der „Trostrede eines desperaten Fortschritts“ heißt es: „überdies können wir ins Alte nicht zurück, wir haben die Schiffe verbrannt; es bleibt nur übrig, tapfer zu sein...“ (2, 232), im „Wanderer“: „wer nur einigermaßen zur Freiheit der Vernunft gekommen ist, kann sich auf Erden nicht anders fühlen denn als Wanderer“ (2, 413). Um diesen Weg handelt es sich ferner in dem Abschnitt „Vorwärts“ (2, 266), in: „Wir Luftschiffahrer des Geistes“ (4, 371), in: „Wir Argonauten des Ideals“ (5, 343).

Daß der Weg dieser realen Dialektik im Horizont des Unendlichen als allgemein zu wissender schmaler und schmaler und bei jedem Schritte unerrechenbar wird, daher in allem Überwinden durch ein nicht erkanntes Selbstsein bestimmt werden muß, das statt des Nichts erst die Erfüllung schafft, macht ihn zur unfasslichen Einzigkeit. Er ist nicht nur nicht zu lehren und nicht zu wissen; er wird für Nietzsches Selbstverständnis in seiner Möglichkeit für ihn selber fraglich: „Ich kann auf der schmalsten Stufe des Lebens noch stehen: aber wer wäre ich, wenn ich diese Kunst euch zeigte? Wollt ihr einen Seiltänzer sehen?“ (12, 283).

Bewußtsein der logischen Denkform

Das Selbstverständnis einer jeden Philosophie kommt vor allem in der Weise ihrer logischen Bewußtheit zum Ausdruck. Philosophieren weiß zugleich, was und wie es dies tut; es weiß auf methodisch helle Weise.

Zur Erscheinung von Nietzsches Denken, das sich nicht nur in reiner Verstandestätigkeit durch logische Konsequenz am Gegenstand entwickelt, sondern aus dem Ursprung der realen Dialektik in die Form des aussagend Gedachten tritt, gehört die Fragwürdigkeit jeder einzelnen Aussage und die durchgehende Widersprüchlichkeit. In der realen Dialektik des lebendig vollzogenen und erlittenen Denkens entspringt, was in einer objektiven Dialektik, d. h. in der in Widersprüchen sich auflösenden oder steigernden Bewegung des Gedachten sich ausspricht; diese objektive Dialektik hat ihre Möglichkeit aus der Vieldeutigkeit und Beweglichkeit alles Denkbaren.

Wenn die Dialektik über jeden der Nietzscheschen Gedanken kommt, Nietzsche sich in seiner rastlosen Wahrhaftigkeit ihr anvertraut hat, so hat er doch diese Dialektik selbst nicht methodisch gestaltet. Daran hinderte ihn schon die Vehemenz seiner sich überstürzenden Einfälle, dieses sich selbst Verzehren eines stets gespannten, nur in mystischen Augenblicken zur Ruhe kommenden Denkerlebens. Und es hinderte ihn auch der Mangel bewußter Aneignung der philosophischen Denkmethode. Nietzsche hat das logische Selbstverständnis in der Tat nur gelegentlich versucht, nicht entwickelt. Trotzdem weiß Nietzsche auch von dieser Grundfrage der Möglichkeit allen Philosophierens, der Frage nach den logischen Formen; so wenn er spricht von Gegensatz und Widerspruch, vom Ganzen, vom System:

Gegensatz und Widerspruch. — Der junge Nietzsche versucht den metaphysischen Gedanken: „Wenn der Widerspruch das wahrhafte Sein... ist, wenn das Werden zum Schein gehört, so heißt die Welt in ihrer Tiefe verstehen den Widerspruch verstehen“ (9, 198). Viel früher schon sah er dies Rätsel: „als ich zwölf Jahre alt war, erdachte ich mir... Gott — Teufel. Mein Schluß war, daß Gott, — um sich selber denken zu können, seinen Gegensatz denken mußte...“ (14, 347).

Die Frage wird: liegen Widerspruch und Gegensatz im Sein selbst, oder sind sie nur Erscheinungsform und an sich nicht beständig? Löst das Werden die Widersprüche und ist bei letzter Wirklichkeit des Werdens Widersprüchlichkeit aufgehoben? Oder ist das Werden vielmehr Schein und sind die Widersprüche im Sein die letzte Wirklichkeit? Nietzsche hat aus solchen Ansätzen nicht konsequent weiter gedacht. Aber er hat dieses ewige Grundproblem des Philosophierens, in dem Logik und Metaphysik sich treffen, immer wieder berührt.

Wenn zum Beispiel für Nietzsche „die philosophischen Probleme jetzt wieder... dieselbe Form der Frage annehmen wie vor zweitausend Jahren: wie kann etwas aus seinem Gegensatz entstehen, zum Beispiel Vernünftiges aus Vernunftlosem... (2, 17), so ergibt sich ihm alsbald: „Man darf zweifeln, ob es Gegensätze überhaupt gibt, und zweitens, ob jene volkstümlichen Wertgegensätze... nicht vielleicht nur Vordergrundschätzungen sind“ (7, 10). Darum setzt sich Nietzsche im Denken und Beurteilen „gegen alle plumpen, viereckigen Gegen-

sätze“ (14, 354) zur Wehr: „Nur auf dem Markte wird man mit Ja? oder Nein? überfallen“ (6, 74).

Nietzsche scheint in solchen Bemerkungen plötzlich einen Augenblick in den Grund zu schauen. Meistens bewegt er sich schon in besonderen Anschaulichkeiten, die ihm zeigen, daß die Wahrheit nicht in rohen Antithesen und Alternativen getroffen wird: weil die Gegensätze aneinander gebunden sind, kann Wahrheit und wahres Sein erst im Widerspruch sich hervorbringen. Es wäre möglich, daß „der Wert der guten Dinge... gerade darin bestünde, mit den schlimmen, scheinbar entgegengesetzten Dingen auf verfängliche Weise verwandt, verknüpft, verhäkelt, vielleicht gar wesensgleich zu sein“ (7, 11) und „daß der höchste Mensch... der Mensch wäre, welcher den Gegensatz-Charakter des Daseins am stärksten darstellte... Die gewöhnlichen Menschen... gehen alsbald zugrunde, wenn... die Spannung der Gegensätze wächst...“ (16, 296). So kann Nietzsche sagen: „Der weiseste Mensch wäre der reichste an Widersprüchen... und zwischeninnen seine großen Augenblicke grandiosen Zusammenklangs“ (15, 336).

Aus dieser umgreifenden Auffassung des Seins als seiend in Widerspruch und Gegensatz, die doch nicht bestehen, ergibt sich für Nietzsche die Form des Philosophierens als Dialektik und die des freien ursprünglichen Lebens als realer Dialektik. Das Nein ist zugleich ein Ja. Zarathustra „widerspricht mit jedem Wort, dieser jasagendste aller Geister; in ihm sind alle Gegensätze zu einer neuen Einheit gebunden. Die höchsten und die untersten Kräfte... strömen aus Einem Born mit unsterblicher Sicherheit hervor“ (15, 95); daher nennt Nietzsche es am Menschen „mittelmäßig, daß er nicht die Kehrseite der Dinge als notwendig versteht: daß er die Übelstände bekämpft, wie als ob man ihrer entraten könne; daß er das eine nicht mit dem andern hinnehmen will...“ (16, 295). Er rühmt die deutsche Art (in Leibniz, Goethe, Bismarck): „Unbedenklich zwischen Gegensätzen lebend, voll jener geschmeidigen Stärke, welche sich vor Überzeugungen und Doktrinen hütet, indem sie eine gegen die andere benutzt und sich selber die Freiheit vorbehält“ (16, 297).

Das Freisein von aller unter Ausschluß der Gegensätze entstandenen Festgelegtheit als die Kraft, Gegensatz und Widerspruch ertragen zu können, führt im Umgang nicht nur dazu, den Widerspruch des Anderen ertragen zu können, sondern dazu,

daß der freie Mensch sogar den Widerspruch wünscht und ihn hervorruft (5, 227). Diese Freiheit fordert den Prozeß der realen Dialektik: „Verbrennen muß du dich wollen in deiner eigenen Flamme . . . du gehst den Weg des Schaffenden: einen Gott willst du dir schaffen aus deinen sieben Teufeln!“ (6, 94).

Es ist klar, daß für Nietzsche im Erfahren der Widersprüchlichkeit doch nicht die bewußte Methode und ein durchgehendes, bleibendes Selbstverstehen seines Denkens erwachsen ist. Für ihn trennt sich nicht ausdrücklich Sophistik und Dialektik, trennt sich auch nicht der Sinn des Zusammenbringens der Gegensätze vom Sinn der Entscheidung zwischen ihnen; er entwickelt nicht die vieldimensionale Logik von Gegensätzlichkeit und Widerspruch; er wird gleichsam stoßweise hellichtig, ohne das Erblickte weiter zu verdeutlichen. Was er logisch nur zuweilen sieht, ist aber das, was er faktisch vollzieht. Sein logisches Selbstverständnis hat berührt, aber nicht völlig durchleuchtet, was der Form nach Kern seines Philosophierens ist.

Das Ganze. — Nietzsches Bewußtsein vom inneren Zusammenhang seines gesamten Seins und Denkens in der aufbauenden Folge der Zeit ist ursprünglich nicht logischer Art: „Wir wachsen wie Bäume — nicht an einer Stelle, sondern überall, nicht in einer Richtung, sondern ebenso hinauf, hinaus wie hinein und hinunter, — es steht uns gar nicht mehr frei, irgend etwas einzeln zu tun, irgend etwas Einzelnes noch zu sein . . .“ (5, 328).

Daraus ergibt sich Nietzsche erstens (für sein Erkennen) die logische Forderung der Ganzheit: „wir dürfen weder einzeln irren, noch einzeln die Wahrheit treffen . . .“ (7, 289). Alles Gedachte aber ist ein Einzelnes. Der Wahrheitsinn alles Gedachten kann daher nicht absolut gültig sein. Nietzsche verwirft die „Ersünde der Philosophen“, Sätze dadurch zu verderben, daß sie dieselben unbedingt nehmen. So ist der „Wille“ Schopenhauers „durch die Philosophenwut der Verallgemeinerung zum Unheil“ geworden, „wenn behauptet wird, alle Dinge in der Natur hätten Willen“ (3, 17). Es ist unmöglich, „das Bild des Lebens zu malen“, denn es entstehen „immer nur Bilder aus einem Leben“ (3, 22). Das Ganze aber wird nicht Gegenstand. Es bleibt für Nietzsche die Aufgabe, zerrinnt ihm aber bei logischer Besinnung auch zum bloßen „Alles“: „Dieser sagt: alle Welt ist Gedanke, Wille, Krieg, Liebe, Haß: meine Brüder, ich sage euch: alles dies ist einzeln falsch, alles dies zusammen ist wahr“ (12, 240).

Zweitens ergibt sich Nietzsche (für die Wertschätzung), daß das Ganze unabschätzbar ist (vgl. S. 332 ff.). Der durch die Idee des Ganzen erwachsene Horizont verlangt in der Wertschätzung der Geschehnisse „eine Höhe der Betrachtung zu gewinnen, wo man begreift, wie Alles so, wie es gehen sollte, auch wirklich geht: wie jede Art Unvollkommenheit mit hinein in die höchste Wünschbarkeit gehört“ (16, 362). Sogar die Mißverständnisse in den üblichen Auffassungen der Welt müßten in der Konzeption einer Vollkommenheit sanktioniert werden (16, 365), die verneinten Seiten des Daseins müßten nicht nur als notwendig, sondern als wünschenswert zu begreifen sein (16, 383).

Nietzsches Denken, das die logische Grundsituation — alles Gedachte ist einzeln, alles Wertschätzen ist einzeln, wahres Erkennen und Werten ist nur auf dem Wege zum Ganzen — berührt hat, überspringt in solchen Formulierungen den Weg durch eine sich veranschaulichende Forderung der Versöhnung alles Wirklichen im Ganzen. Ihm verschwindet dann der Sprung zwischen einem zu erdenkenden Ganzen, in dem die Widersprüche sich aufheben, und dem Endlichen der Existenz, die zwischen Widersprüchen sich entscheiden muß. Er strandet hier vorübergehend, ohne sich selbst so zu verstehen, an dem uralten Gedanken der Versöhnung im Ganzen. Was aber der Mensch in der Bewegung seines Denkens als Ganzes erblicken kann, vermag er in der konkreten Entscheidung nicht selbst zu sein. Versöhnung gibt es, wenn es sie gibt, nur in der Transzendenz, nicht in einem gedachten Ganzen oder einer abschließenden Tat. Zwischen der Totalität des alle Widersprüche in sich schließenden Erkennens und der Einzelheit der handelnd entscheidenden Existenz bleibt der endgültige Widerspruch in der Zeit. Ich kann mich zum Sein des Widerspruchs in mir, als ob ich selbst das Ganze sein könnte, nicht entscheiden, ohne mich existentiell ins Nichts aufzulösen.

Aber Nietzsches faktisches Philosophieren ist auch hier unvergleichlich stärker als seine logische Bewußtheit. Er vermag zwar unbefangen auch einmal zu tun, was er in anderen Philosophen, in denen der Zug zum versöhnten Ganzen sich gedanklich erfüllt, bekämpft. Doch er ergreift über diese Augenblicke hinweg ebenso entschieden die Haltung der Endlichkeit. Wenn er sagt: „Das eine bin ich, das andere sind meine Schriften“ (15, 49), scheint er den Sprung zwischen Existenz und Erkennbarkeit des Ganzen substantiell zu fühlen. Vor allem aber

hat er entschieden gewußt, „daß es kein Ganzes gibt“, daß „es einen Gesamtprozeß (diesen als System gedacht) gar nicht gibt“ (16, 169) und nicht einmal das Ganze des Gedachten in einem System erstrebt, vielmehr dieses verworfen zugunsten der Ungeschlossenheit und offenen Unendlichkeit. Die Forderung der Existenz dringt durch gegen jede Beruhigung in einem Erkannten.

Das System. — Philosophien existieren in Gestalt der Systeme. Nietzsche sieht sie als Gebilde, die notwendig in vielfacher Gestalt auftreten. Die Systeme der Vorsokratiker „haben einen Punkt an sich, der ganz unwiderleglich ist, eine persönliche Stimmung... Die Art, die menschlichen Dinge anzusehen, ist jedenfalls einmal da gewesen und also möglich“ (10, 5). „Die verschiedenen philosophischen Systeme sind als Erziehungsmethoden des Geistes zu betrachten: sie haben eine besondere Kraft des Geistes am besten ausgebildet, mit ihrer einseitigen Forderung, die Dinge grade so und nicht anders zu sehen“ (13, 82). Die Systeme sind nicht beliebig, sondern erwachsen aus einem jeweils eigentümlichen Boden: „Der Kampf der Systeme ist ein Kampf ganz bestimmter Instinkte (Formen der Vitalität, des Niedergangs, der Stände, der Rassen)“ (15, 448).

Aber Nietzsche geht nicht den Weg dieser Systeme. Er weiß sich am fernsten von den Philosophen, „die in einem zurechtgezimmerten und festgeglaubten Hause der Erkenntnis wohnen“. Er hat die „Kraft und Beweglichkeit dazu, in einem unvollendeten System, mit freien unabgeschlossenen Aussichten, sich festzuhalten“ und braucht keine dogmatische Welt.

Für den Ursprung der Systeme hält er „das Grundvorurteil, daß die Ordnung, Übersichtlichkeit, das Systematische dem wahren Sein der Dinge anhaften müsse, umgekehrt die Unordnung... nur in einer falschen oder unvollständig erkannten Welt zum Vorschein komme...“ (13, 57). Zu diesem Vorurteil neigen bestimmte Menschenarten. So die „schematischen Köpfe, denen ein Gedankenkomplex wahrer ist, wenn er sich in vorher entworfene Kategorientafeln einzeichnen läßt“ (13, 57), oder solche, die an der Ungewißheit leiden und daher zu einem starren Glauben drängen (13, 72). Nietzsche muß das System aus Wahrhaftigkeit verwerfen: „Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit (8, 64). In der Durchführung gibt es „eine Schauspielerei der Systematiker: indem sie ein System ausfüllen wollen... müssen sie versuchen, ihre schwächeren Eigenschaften

im Stile ihrer stärkeren auftreten zu lassen, — sie wollen vollständige und einartig starke Naturen darstellen“ (4, 255). Daraus folgt: „Es ist... eine Art von Betrügerei, wenn jetzt ein Denker ein Ganzes von Erkenntnis, ein System hinstellt... (13, 72), und: „Ich bin nicht borniert genug zu einem System — und nicht einmal zu meinem System“ (14, 354).

Daß Nietzsche trotzdem auf ein System drängt, muß einen anderen Sinn haben. Entweder ist dieser ein logisch-technischer: „Es ist genug, wenn wir über ein Ganzes von Voraussetzungen der Methode über-einkommen...“ (13, 72); diesen Sinn hat Nietzsche nicht durchgeführt. Oder das System wäre entgegen den unredlichen Systematikern das eines Wesens, das das Ganze denkt, obgleich es ungern schematisiert und obgleich es Freund des Ungewissen ist (13, 72). Dieses Wesen ist Nietzsche; er, dessen Sinn für das Ganze so entschieden ist, kann nicht ohne jeden Bezug zu irgendeiner Gestalt des Systems sein. Wie dieses für ihn aussieht, ist zu sehen.

Zunächst ist für Nietzsches Denken die aphoristische Form beherrschend.

Nietzsches Arbeitsweise¹⁾ ist aphoristisch; sie scheint sein Leben hindurch im wesentlichen gleich geblieben zu sein: Die Einfälle kamen ihm im Gehen; im letzten Jahrzehnt verbrachte er vormittags und nachmittags viele Stunden im Freien, notierte flüchtig im Notizbuch und füllte heimgekehrt seine Hefte mit dem nun in sorgfältigem Stil Niedergeschriebenen. So entstand eine außerordentliche Menge von Fragmenten der im Entstehen sogleich in eine Form gebrachten Gedanken. Aus diesem Material stammen sowohl zusammenhängende Abhandlungen, wie die Aphorismenbücher, wie auch die Pläne des großen systematischen Werks der letzten Jahre. Ebensoviele veröffentlichte wurde, blieb übrig und ist in dieser ersten Gestalt im Nachlaß veröffentlicht. Da alle Veröffentlichungen entweder Aphorismen oder Essays sind, die, gemessen an der Idee des Ganzen auch nur Aphorismen bedeuten, so ist in der Tat die literarische Gesamtgestalt Nietzscheschen Denkens aphoristisch geblieben.

Nietzsche hat den Aphorismus bewußt zur Form gewählt. Zwar muß er, durch seine Krankheit gezwungen, lange Jahre sich mit dem Ausfeilen zu Aphorismen auch für die Veröffentlichung begnügen: er beklagt, daß daher für den Leser „der Boden des Mißverständnisses so oft in der Nähe ist; die Kürze, der verwünschte Telegrammstil, zu dem mich Kopf und Auge nötigt, ist die Ursache“ (an Gast 5. 11. 71). Aber er macht daraus eine Aufgabe: Da die modernen Menschen nur

¹⁾ Darüber: August Horneffer, Nietzsche als Moralist und Schriftsteller, Jena 1906 S. 58 ff. — Ernst Horneffer, Nietzsches letztes Schaffen, Jena 1907. — Biogr. II, 670—674. — Werke 9, XV.

während ihrer Reisen, wenn sie aus den Ansprüchen der Berufsarbeit befreit sind, ihre Seele öffnen, haben sich die, welche an der Veränderung der allgemeinen Ansichten arbeiten, an die Reisenden zu wenden. Aus dieser Rücksicht ergibt sich „eine bestimmte Form der Mitteilung: dem Wesen der Reise widerstreben lang gesponnene Gedankensysteme. . . . Es müssen Bücher sein, welche man nicht durchliest, aber häufig aufschlägt“ (11, 5). Diesen Gesichtspunkt wiederholt er nie, aber er findet später andere Rechtfertigungen: „Etwas Kurzgesagtes kann die Frucht und Ernte von vielem Lang-Gedachten sein“ (3, 71). Es kann gegen den Augenschein Glied eines Ganzen sein. „Meint ihr denn, es müsse Stückwerk sein, weil man es euch in Stücken gibt (und geben muß)?“ (3, 71). Die aphoristische Form ist für die Mitteilung eines Wesentlichen sogar notwendig: „bleibt wirklich eine Sache dadurch allein schon unverstanden, daß sie nur im Fluge berührt wird? . . . Zum mindesten gibt es Wahrheiten. . . , deren man nicht anders habhaft wird als plötzlich. . . “ (5, 341). Daher werden „die tiefsten und unerschöpftesten Bücher wohl immer etwas von dem aphoristischen und plötzlichen Charakter von Pascals Pensées haben“ (14, 450). Bis zuletzt ist Nietzsche dieser Form zugehen: „Der Aphorismus, die Sentenz, in denen ich als der Erste unter Deutschen Meister bin, sind die Formen der ‚Ewigkeit‘; mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder Andere in einem Buche sagt, — was jeder Andere in einem Buche nicht sagt. . . “ (8, 165).

Trotzdem geht, als er dies schreibt, längst sein Wille auf die Form eines umfassenden Gesamtwerks nicht aphoristischen Charakters. Jedoch seine zahlreichen Pläne sind keine Systementwürfe, sondern Darstellungsentwürfe; sie gewinnen in der Zeitfolge keine Entwicklung im methodischen Aufbau systematischer Durchgestaltung, deren Schritte etwa in den Entwürfen vorlägen; vielmehr haben diese Pläne selbst einen vielfachen und aphoristischen Charakter. Auch wäre ein konstruktives System des Ganzen für Nietzsche in der Tat sinnwidrig: mögliche Systematiken kann er sich entwerfen, aber sie müssen seine Werkzeuge bleiben; das Ganze seines Denkens können sie nicht fassen.

Im Unterschied sowohl von einem System als darstellendem Werk, wie von dem System einer Weltauffassung in der Weise der früheren Metaphysiken (beides hätte Nietzsche — wäre er nicht krank geworden und hätte er Zeit gehabt — leisten können, aber auch dann nur als eine Funktion seines Gesamt Denkens, nicht als die Gestalt

dieses Denkens selbst) ist das Ganze seines Zusammenhangs „mehr als je Philosophie hieß“ (an Overbeck 20. 8. 84). Das Ganze in Nietzsche ist der zusammengreifende Zug, in dem große Politik, systematische Seinskonstruktion, mystische Seinserfassung Momente sind, eins ohne das andere seines Sinns beraubt wäre. Darum ist Nietzsches Denken nur wie ein Analogon früherer Systeme. Die organische Totalität seines Denkens, als solche unbewußt, ist nicht Thema oder Gegenstand und doch das im Allzusammenhang Wachsende seiner Gedanken. Versucht man das System herauszuholen (wie bei unserer Darstellung der Grundgedanken in mehreren Ansätzen), so scheidet man an einer unendlichen Aufgabe. Das Herausgeholtte könnte jeweils bei bestem Gelingen vielleicht mehr und ein Neues sein als nunmehr bewußte Ganzheit, aber es wird jedesmal auch weniger sein, weil es vergessen, übersehen, ausscheiden muß. Was Nietzsche selbst aus seinem denkenden Leben in jeweils geschlossenen Schriften herausholte, wenn er die „Vorhallen“ seiner Philosophie, die polemischen Stöße, aphoristischen Grundzüge hinstellte, war nie mehr das Ganze.

Dieses Ganze liegt in dem Gang durch alle Weisen der Wahrheitsbemächtigung. In der Reflexion, in der Kontemplation, in Erfahrung und mystischem Aufschwung, überall schritt Nietzsche von Möglichkeit zu Möglichkeit. Er las wie Kierkegaard die „Urschrift der menschlichen Existenzverhältnisse“. Jede Weise der Wahrheit, sofern sie existentiell ist, wie auch in ihren unechten, abgeglittenen Gestalten kommt bei ihm vor. Dieser Gang aber ist eine Bewegung von Jahrzehnten. Die Wahrheit Nietzsches ist nicht in irgendeinem Stadium, nicht am Ende und nicht am Anfang, und nicht auf einer Höhe, sondern in der Gesamtbewegung, in der je an ihrem Orte jede Weise ihren nicht zu ersetzenden Sinn hat.

Diese durch eine Bewegung sich zur Erscheinung bringende zusammenhaltende Energie des Ganzen ist nicht als solche wie bei Hegel durch ein Werk als System zum Ausdruck gebracht. Die visionäre Kraft im einzelnen, die Konstruktion besonderer Zusammenhänge, die Denkversuche totaler Möglichkeiten, alles das schmilzt auf gleiche Weise wieder ein in die Gesamtbewegung.

Daher ist das System Nietzsches nicht durch ein Zusammenbauen zu gewinnen. Es bleibt ein System in immer neuem Keimzustande. Aber seine tiefsten Einsichten, die alles übergreifenden, sind nicht ständig gegenwärtig: Was Nietzsche sagt, ist nicht auf einer Ebene zu

lesen; es gibt Stufen der Nähe und Ferne zur Substanz seiner Bewegung. Der Mangel an bewußt durchgeführter Methode läßt zu das jeweils begrenzende Licht, die Ungerechtigkeit, ja die Platitude; der Mangel ermöglicht die jeweils verabsolutierende, ausschließende und dogmatische Redeweise. Das Schlagende der psychologischen Entlarvungen wird auch zum Totschlagenden. Aber Nietzsches Instinkt-sicherheit und methodisches Bewußtsein reichen aus, diese Mängel schon durch die Weise eines Selbstverständnisses aufzuzeigen. Dieser Selbstkorrektur entspricht die Weise, wie sich Nietzsches Sätze gegenseitig einschränken, aufheben, interpretieren. Es ist nicht zu leugnen, daß, wie Nietzsche sein Werk im Ganzen nur in guten Stunden in plastischer Totalität der Aufgabe vor Augen hatte, so die Substanz seines Philosophierens in der Fülle der Niederschriften nicht gleichmäßig gegenwärtig ist. Daß das Einzelne sich isoliert und grell hervortritt, ist die Kraft seines Gehalts, — daß es nicht bestehen bleibt, ist die Kraft der in Nietzsche systematisch wirksamen immanenten Dialektik, die er in den bewußtesten Augenblicken deutlich ausgesprochen hat.

Die Möglichkeit der Mitteilung

In Nietzsches Leben war die Einsamkeit der ihm bewußte Grundzug (S. 89 ff.). Bei der Erörterung der Wahrheit im transzendierenden Durchbruch waren Unmittelbarkeit und Schweigen eine wesentliche Grenze (S. 224 ff.). Im Selbstverständnis seines Philosophierens hat Nietzsche auf keine Frage so vielfach reflektiert als auf die, was mitteilbar sei, wie es mitteilbar sei, was die Unmittelbarkeit begründe und was daraus folge.

Notwendigkeit der Mitteilung. — Daß Wahrsein und Mitteilbarsein zusammengehören, hat Nietzsche in dem einfachen Satz ausgesprochen: „Einer hat immer Unrecht: aber mit zweien beginnt die Wahrheit“ (5, 203). Das hat Nietzsche grade dann erfahren, wenn ihm nicht nur der Widerhall ausblieb, sondern auch nicht ein Mensch ihm zu verstehen schien, was er wollte. Peter Gast wurde ihm der Ersatz für ausbleibendes Verstehen; wenn Nietzsche glaubte, „wie viele gute Dinge“ ihnen „gemeinsam“ seien, schrieb er von seinem tiefen Glück: „Sie können es kaum wissen, wie erquickend mir der Gedanke dieser Gemeinsamkeit ist — denn Einer mit seinen Gedanken

allein gilt als Narr, und oft genug auch sich selber: mit Zweien aber beginnt die ‚Weisheit‘ und die Zuversicht und die Tapferkeit und die geistige Gesundheit“ (an Gast 10. 4. 81).

Aber solche Befriedigung blieb vorübergehend. Vielmehr steigerte sich für Nietzsche die Fragwürdigkeit allen Mitteilens; sie wurde der Stachel seines Selbstverständnisses: „Unser Zweifel an der Mitteilbarkeit des Herzens geht in die Tiefe...“ (16, 330). Es kommt auf die anderen an: „Man hat es nicht in der Hand sich mitzuteilen... man muß den finden, gegen den es Mitteilung geben kann“ (an Schwester 20. 5. 85). Und es kommt auf ihn selbst an; aber: „Ich bin der Versteckteste aller Versteckten“ (12, 257). Daß sich solche Sätze ständig wiederholen, bedeutet bei Nietzsche nicht Verzicht, sondern den leidenschaftlichen Antrieb zur ungetrübten Mitteilung des Wahren. Selbst vor der Unmittelbarkeit seines tiefsten Gedankens kann Zarathustra zu den vergeblich redenden Tieren, noch den Schein der Mitteilbarkeit bejahend, sprechen: „Es erquickt mich so, daß ihr schwätzt... Wie lieblich ist es, daß Worte und Töne da sind: sind nicht Worte und Töne Regenbögen und Scheinbrücken zwischen Ewig-Geschiedenen? Zwischen den Ähnlichsten gerade lügt der Schein am schönsten; denn die kleinste Kluft ist am schwersten zu überbrücken... Es ist eine schöne Narretei, das Sprechen!...“ (6, 316 ff.).

Der Grund der Unmittelbarkeit. — Nietzsche macht sich den Grund bewußt, an dem das Wesentliche, die Wahrheit selbst, unmitteilbar ist: Mitteilbar ist nur, was sagbar ist, sagbar nur, worin Denkbarkeit ist, alles Gedachte aber ist eine Auslegung. Daher weiß Nietzsche, „daß zur Mitteilung etwas fest, vereinfacht, präzisierbar sein muß“; d. h. es muß „zurechtgemacht“ sein (16, 68). Das Ausgesagte ist als solches schon nicht mehr das Wahre. Alles Mitgeteilte bleibt wahr nur im Überwinden der jeweils getroffenen Bestimmtheit. Aber Nietzsche selbst hat doch sehr bestimmte Symbole und Dogmen in seiner Philosophie entwickelt. Sofern diese nicht eine Abblendung und Verengung von Nietzsches Blick bedeuten, sofern sie mehr sind als die Drastik der augenblicklichen Formulierung, das Ausschließende jeweiligen Behauptens, sofern sie mehr sind als eine Lehre mit den wenigen Linienzügen, über die alles andere vernachlässigt wird, und mehr als nur gewaltsam festgehaltene grelle Schlaglichter, die enthüllen, um anderes nur um so entschiedener zu verhüllen, müssen sie wie alles von Nietzsche Gesagte in den Weg der Bewegung mit-

hineingenommen werden als wieder aufgehobene, nicht endgültige Wahrheiten. Daher wird der Leser durch Nietzsche selbst angetrieben, in den zunehmend sich verfestigenden Lehren seines letzten Jahrzehnts die Infragestellungen nicht zu überlesen, denen — selten zwar — auch der Übermensch, die ewige Wiederkehr, der Wille zur Macht unterstehen. Seine eigene Lehre heißt ihm nur der Versuch einer neuen Auslegung. Da aber der Weg dieses Auslegens und des Überwindens durch neue Auslegung keine Grenze hat, ist „die Welt noch einmal unendlich geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, daß sie unendliche Interpretationen in sich schließt. Noch einmal faßt uns der große Schauer...“ (5, 332). Das ist Nietzsches eigentliche Unendlichkeit, in der die Mitteilbarkeit der Wahrheit, sei es mit sich selbst, sei es zum Anderen, unmöglich ist, sofern sie noch im wesentlichen auch eindeutig sein will.

Da Nietzsche im Ursprung des Gedankens die Wahrheit gegenwärtig, die Unendlichkeit erfüllt spürt, muß daher eine ständige Unzufriedenheit eintreten mit dem Gedachten, das gemessen wird an dem Ursprung, aus dem es kam: „Ach, was seid ihr doch, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken!... einige von euch sind, ich fürchte es, bereit, zu Wahrheiten zu werden... wir Verewiger der Dinge, welche sich schreiben lassen, was vermögen wir denn allein abzumalen? Ach, immer nur das, was eben welk werden will...“ (7, 274).

Für den aber, der die Situation der eigentlichen Unmittelbarkeit sich nicht zu eigen macht, ist die Folge, daß die Unwandelbarkeit einer Überzeugung, in der er als einer ausgesagten hängen geblieben ist, ihn umgekehrt in einer faktischen Kommunikationslosigkeit ohne eigentliche Mitteilung in allem Schein seiner Mitteilung von Grund aus falsch macht; ein solcher Mensch hat seine Bildbarkeit verloren, er ist „hart, unverständlich, unbelehrbar, ohne Milde, ein ewiger Verdächtiger, ein Unbedenklicher, der zu allen Mitteln greift, seine Meinung durchzusetzen, weil er gar nicht begreifen kann, daß es andere Meinungen geben müsse“ (2, 407). Er ist jeder Mitteilbarkeit unfähig, eigentlich kommunikationslos darum geworden, weil er sich verhält, als ob die Wahrheit eindeutig gefunden und mitteilbar sei.

Aber die scheinbare Unmöglichkeit der Mitteilung des Ursprungs hebt nicht alle Mitteilung aus ihm auf. Nietzsches Bemühen und sein Selbstverständnis gehen in einem auf die wahre Mitteilbarkeit, die

nun nicht mehr die unverrückbare Endgültigkeit einer Wahrheit zum geradezu gemeinten Inhalt haben kann.

Die indirekte Mitteilung. — Es ist scheinbar eine äußerliche Technik, wenn der Mitteilende nicht einfach sagt, was ihm Wahrheit ist, sondern den Andern dadurch erreicht, daß dieser es selbst durch ein zweideutiges Aufmerksamgemachtwerden finden muß. Erweist sich das geradezu Gesagte als falsch, wenn es Bestand als absolute Geltung haben will, so bleibt die Frage, ob es indirekt etwas sage, so daß im Medium dieser Mitteilung doch Wahrheit auf Wahrheit treffe. Diesen Umweg bemerkt Nietzsche, wenn er an die häufige „exhortatio indirecta“ in seiner „Morgenröte“ erinnert: „die direkte Ermahnung und Anreizung hat dagegen etwas so Altkluges“ (an Gast 8. 81). Jede geradezu behauptete Wahrheit ist Prophetie, die Nietzsche für sich verwirft. Er fragt: „Rede ich wie einer, dem es offenbart worden ist? So verachtet mich und hört mir nicht zu“ (12, 218). Ihm ist schon das Extreme im Ausdruck verdächtig, wenn er von seinen früheren Schriften sagt: „Die extreme Sache verrät... die Gewaltsamkeit, mit der man die Täuschung festzuhalten suchte“ (11, 383). Er erschrickt über das „gemeinsame Merkmal“ dieser behauptenden und fordernden Schriften: „Sie sprechen die Sprache des Fanatismus. Fast überall, wo in ihnen die Rede auf Andersdenkende kommt, macht sich jene blutige Art zu lästern... bemerklich, ... häßliche Abzeichen, um derentwillen ich diese Schriften zu Ende zu lesen nicht ausgehalten hätte, wäre der Verfasser mir nur etwas weniger bekannt gewesen“ (11, 407).

Als Nietzsche in seiner kritischen Besinnung die indirekte Mitteilungsform als Problem aufgeht, faßt er in bezug auf sein Werk „Menschliches Allzumenschliches“ den Gedanken: nicht selbst zu reden, sondern eine Gestalt reden zu lassen, das sei die Form der Indirektheit; der „Freigeist“ sei als Bild zu malen, und das Verwegene zu versuchen, „den Geist reden zu lassen, ja ihm ein Buch unterzuschieben“ (11, 7 ff.). Dieser Gedanke, in Pseudonymen zu sprechen, ist von Nietzsche wohl gedacht, aber nicht durchgeführt, er findet sich nur selten, im Nachlaß und in Briefen: Als er nach dem Zarathustra „Jenseits von Gut und Böse“ vollendet, war „die Schwierigkeit, den Ort zu finden, von wo aus ich reden konnte... hier kam mir der früher vorbereitete Typus ‚freier Geist‘ trefflich zu Hilfe“ (an Gast 20. 7. 86). Auch der Zarathustra ist nicht Nietzsche: „Glaube ja nicht, daß mein Sohn Zarathustra m e i n e Meinungen ausspricht. Er ist eine

meiner Vorbereitungen und Zwischenakte“ (an Schwester 4. 85). An Stelle der Gestalten, die Nietzsche sprechen läßt, will er dann schließlich selbst das Wort nehmen: „Entschluß: Ich will reden und nicht mehr Zarathustra“ (1885 Biogr. II, 546). Aus der Sache heraus kommt Nietzsche an dasselbe Problem, das Kierkegaard mit seinen Pseudonymen und seiner Erhellung der „indirekten Mitteilung“ bewußt durchgeführt hat. Nietzsche hat es nur gelegentlich berührt. Mit dem Freigeist und mit dem Zarathustra fühlt er sich in der Tat zu meist identisch, wenn er sie dann auch zu überwinden drängt.

Notwendigkeit und Wahrheit der Maske. — Ist, was wahr ist, nicht geradezu, so gehört zum Dasein die Maske; nicht die Maske, die nur täuschen will, sondern die Maske, die schützt, um nur dem echten Blick, der die Wahrheit trifft, durchdringbar zu sein. Die Indirektheit ist nicht mehr eine Technik der Mitteilung, sondern Wahrheit des Seins im Dasein und des Sagens selbst. In der Maske ist sowohl die gemeine Lüge wie die eigentliche Wahrheit; im Werk als Maske ist die Verwechselbarkeit durch Zweideutigkeit und Vordergrund.

Nietzsches Wesenshaltung lernte „bei Zeiten schweigen, sowie daß man reden lernen müsse, um recht zu schweigen: daß ein Mensch mit Hintergründen Vordergründe nötig habe, sei es für andere, sei es für sich selber: denn die Vordergründe sind einem nötig, um von sich selber sich zu erholen, und um es anderen möglich zu machen, mit uns zu leben“ (14, 348). Seitdem weiß er: Alles, was tief ist, liebt die Maske... Es gibt Vorgänge so zarter Art, daß man gut tut, sie durch eine Grobheit zu verschütten und unkenntlich zu machen... Jeder tiefe Geist braucht eine Maske: mehr noch, um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske, dank der beständig falschen, nämlich flachen Auslegung jedes Wortes, jedes Schrittes, jedes Lebenszeichens, das er gibt“ (7, 60). Eine solche Maske ist die Heiterkeit: „Es ist etwas an uns, das leicht zerbricht... es scheint, wir sind heiter, weil wir ungeheuer traurig sind?... Wir lächeln bei uns über Melancholiker des Geschmacks, ... denn wir sind nicht glücklich genug, um uns ihre zarte Traurigkeit gestatten zu können... Wir haben ein Wissen, welches wir fürchten, mit dem wir nicht allein sein wollen... Bleib uns tapfer zur Seite, spöttischer Leichtsinn... wir wollen zur Maske beten als unserer letzten Gottheit und Erlöserin (13, 385).

Will Nietzsche die Maske, so setzt er sogleich dagegen ab das Schauspielertum, in dem das Echte versinkt: „Im Schauspieler

erkennen wir den dionysischen Menschen, ... aber als gespielten dionysischen Menschen“ (9, 87). „Noch im Munde des innerlich überzeugendsten Schauspielers klingt uns ein tiefsinniger Gedanke, ein Gleichnis, ja im Grunde jedes Wort wie abgeschwächt, entheiligt... was uns sonst als tiefste Weltoffenbarung berührte, ist uns jetzt ein widerwilliges Maskenspiel“ (9, 247).

Schauspielertum als Spiel des Narren (des Hanswursts, Possenreißers) kann selber zu einer Weise der Maske werden, jedoch in der Zweideutigkeit des Narrseins und Narrspielens, die für den eigenen Blick des seiend Spielenden unauflöslich wird: „Wir müssen zeitweilig von uns ausruhen dadurch, daß wir... über uns lachen oder über uns weinen: wir müssen den Helden und ebenso den Narren entdecken, der in unserer Leidenschaft der Erkenntnis steckt... so tut uns nichts so gut als die Schelmkappe: wir brauchen alle übermütige, tanzende, spottende Kunst, um jener Freiheit über den Dingen nicht verlustig zu gehen... Wie könnten wir dazu der Kunst, wie des Narren entbehren“ (5, 142—143). Die Untrennbarkeit von Sein und Schein, von Eigentlichsein und Narrsein spricht Nietzsche nicht nur für den Künstler aus, in dem „Hanswurst und Gott benachbart“ sind (16, 244), sondern in die Tiefe des Seins blickend: „Ich schätze den Wert von Menschen danach ab, wie notwendig sie den Gott nicht abgetrennt vom Satyr zu verstehen wissen“ (15, 35).

Nirgends scheint Nietzsche widerspruchsvoller, als in den Fragen des Narren als Maske. Possenreißer, Buffo, Hanswurst, Zyniker kommen bei ihm ebensowohl als Kontrast zu ihm selber wie als identisch mit ihm, in bedeutsamer Zweideutigkeit, immer wieder vor:

Der Possenreißer tritt auf wie ein unheimlicher Doppelgänger Zarathustras, der ihm ganz nah ist, aber durch Kontrast gerade als der die echte Wahrheit Verfehlende erscheint (Vorrede). Wo Zarathustra den Menschen eigentlich „überwinden“ will, denkt frech und bequem der Possenreißer: der Mensch kann „über spr ungen“ werden (6, 291); Zarathustra, selber der Masse gegenüber unwirksam, sieht die „feierlichen Possenreißer“ seine Stelle einnehmen (6, 74); und die „höheren Menschen“ ruft Zarathustra verwerfend an: „o ihr Schalksnarren allesamt, ihr Possenreißer“ (6, 458).

Von Sokrates, dem von Nietzsche stets Bekämpften, heißt es: „überall, wo noch die Autorität zur guten Sitte gehört, wo man nicht begründet, sondern befiehlt, ist der Dialektiker eine Art Hanswurst: man lacht über ihn, man nimmt ihn nicht ernst. — Sokrates war der Hanswurst, der sich ernst nehmen machte“ (8, 71). Aber diesem Sokrates scheint sich Nietzsche wiederum nah zu fühlen, wenn er schreibt: „Ich glaube zu fühlen, daß Sokrates tief war (seine Ironie war vor allem die Nötigung, sich oberflächlich zu geben, um überhaupt mit Menschen verkehren zu können)“

(13, 327); aber entschieden klingt dann die Ablehnung: „Es ist alles übertrieben, exzentrisch, Karikatur an Sokrates, ein Buffo mit den Instinkten Voltaires im Leibe“ (15, 461).

Der Zynismus wird anerkannt, aber offenbar nicht in einem Nietzsches Wesen selbst nahen Sinn: „Zynismus ist die einzige Form, in der gemeine Seelen an das streifen, was Redlichkeit ist“ (7, 45), und wird dann, ihm doch sich nähernd auf anderer Ebene, getroffen: „Es gibt freie, freche Geister, welche verbergen . . . möchten, daß sie zerbrochene, stolze, unheilbare Herzen sind (der Zynismus Hamlets — der Fall Galiani); und bisweilen ist die Narrheit selbst die Maske für ein unseliges allzu gewisses Wissen“ (7, 259).

Shakespeare hat im Julius Caesar „zweimal einen Poeten vorgeführt und zweimal eine allerletzte Verachtung über ihn geschüttet . . . selbst Brutus verläßt die Geduld, als der Poet auftritt, . . . als ein Wesen, welches von Möglichkeiten der Größe, auch der sittlichen Größe, zu strotzen scheint und es doch in der Philosophie der Tat und des Lebens selten selbst bis zur gemeinen Rechtschaffenheit bringt. ‚Kennst er die Zeit, so kenn ich seine Launen — fort mit dem Schellen-Hanswurst!‘ ruft Brutus. Man übersetze sich dies zurück in die Seele des Poeten, der es dichtete“ (5, 129). „Ich kenne keine herzerreißendere Lektüre als Shakespeare: was muß ein Mensch gelitten haben, um dergestalt es nötig zu haben, Hanswurst zu sein! — Versteht man den Hamlet? Nicht der Zweifel, die Gewißheit ist das, was wahnsinnig macht . . . Aber dazu muß man tief, Abgrund, Philosoph sein, um so zu fühlen . . . Wir fürchten uns vor der Wahrheit . . .“ (15, 36).

Nimmt man alles dies zusammen, so erhalten die späten Selbste deutungen ihr Gewicht: Von seinen Büchern: „sie erreichen hier und da das Höchste, was auf Erden erreicht werden kann, den Zynismus . . .“ (15, 54); von sich: „ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst . . . Vielleicht bin ich ein Hanswurst . . . Und trotzdem . . . redet aus mir die Wahrheit“ (15, 116); und an Avenarius (Kunstwart) schreibt er über sich: es „gehört zu meinen Beweisen der Kraft, in dem Grade Hanswurst, Satyr oder, wenn Sie es vorziehen, ‚Feuilletonist‘ zu sein, — sein zu können, wie ich es im ‚Fall Wagner‘ gewesen bin. Daß der tiefste Geist auch der frivolste sein muß, das ist beinahe die Formel für meine Philosophie“. Vom wahnsinnigen Nietzsche, den er in Turin antraf, berichtet Overbeck (Bernoulli II, 234): „im ganzen überwogen die Äußerungen des Berufs, den er sich selbst zuschrieb, der Possenreißer der neuen Ewigkeiten zu sein“.

Was das ist, kann nicht eindeutig werden. Die Maske an sich, der Hanswurst, wird von Nietzsche ebenso zu eigen gemacht wie als Gegensatz abgewiesen. Einmal ist sie die Nichtigkeit, hinter der sich nichts verbirgt, das Schauspielertum des Unechten, der sich vor sich und anderen in Szene setzt — als solche ist die Maske Nietzsche wesensfremd, aber Gegenstand eines feindseligen Grauens, weil er sich so tief hat durch sie täuschen lassen. Sie ist dann aber der Schutz der

Verzweiflung, wenn der Mensch nicht wissen will, was er weiß: „zwischen hundert Erinnerungen ungewiß... in eigenen Stricken gewürgt“ (8, 422). Sie ist schließlich die Daseinsmöglichkeit, die das Tiefste auszudrücken scheint und es doch entbehrt, die im Blick auf das Sein des Nichtseins mit sich überschlagender Wahrhaftigkeit das Sein paradox ergreift dadurch, daß es das Sein zum Schein fahren läßt. — „Ehrfurcht vor der Maske“ gehört in jedem Falle für Nietzsche zur „feineren Menschlichkeit“ (7, 259).

Die Notwendigkeit des Maskenseins wirft ihren Schatten auf den Sinn des Werks: Das Werk kann in keinem Gedanken die Wahrheit selbst aussprechen. Die Uneigentlichkeit alles Bestimmten hat die Zweideutigkeit des Eigentlichen, die Unmittelbarkeit die in Masken erscheinende Einsamkeit zur Folge. Das Werk des Denkers, der diese Grenzerfahrung in sein Wesen aufgenommen hat, ist wie mit einem Stigma gekennzeichnet: „Man hört den Schriften eines Einsiedlers immer auch etwas von dem Widerhall der Öde... an; aus seinen stärksten Worten... klingt noch eine neue und gefährlichere Art des Schweigens... Wer... allein mit seiner Seele... wer in seiner Höhle — sie kann ein Labyrinth, aber auch ein Goldschacht sein — zum Höhlenbär oder Schatzgräber... wurde: dessen Begriffe selber erhalten zuletzt eine eigene Zwielfarb-Farbe, einen Geruch ebensosehr der Tiefe als des Moders, etwas Unmitteilbares... Der Einsiedler glaubt nicht daran, daß jemals ein Philosoph seine eigentlichen und letzten Meinungen in Büchern ausgedrückt habe... ja er wird zweifeln, ob ein Philosoph letzte und eigentliche Meinungen überhaupt haben könne, ob bei ihm nicht hinter jeder Höhle noch eine tiefere Höhle liege, ... ein Abgrund hinter jedem Grunde... Jede Philosophie ist eine Vordergrundsphilosophie... Jede Philosophie verbirgt auch eine Philosophie“ (7, 268).

Die abgründige Lebenswirklichkeit kommt im Werk, wie Nietzsche das seine versteht, zur zweideutigsten Erscheinung. Wenn Nietzsche „die supremste Form der Geistigkeit“ des modernen Europa in der „genialen Buffonerie“ sieht (14, 28), so scheint es, daß diese nur die Auflösung der geistigen Substanz bedeutet: den Verlust des Gefühls „für einheitliche Farbe des Stils“, „die bunte Hanswurstjacke“, die Virtuosität in „allen Stilarten“ (10, 264). Gerade dies aber scheint Nietzsche von seinem eigenen Stil zu sagen: „In Anbetracht, daß die Vielheit innerer Zustände bei mir außerordentlich ist, gibt es bei mir

viele Möglichkeiten des Stils — die vielfachste Kunst des Stils überhaupt, über die je ein Mensch verfügt hat. Gut ist jeder Stil, der einen inneren Zustand wirklich mitteilt... Guter Stil an sich — eine reine Torheit, bloßer Idealismus...“ (15, 56). Man kann den Virtuosen aller Stilarten von dem schöpferischen Denker in allen möglichen Stilen, unechtes Maskenumhängen von ursprünglichem Reichtum des Maskenseins unterscheiden. Aber in Nietzsche wird diese Unterscheidung einmal auf das entschiedenste festgehalten, ein andermal im Ausdruck scheinbar fallen gelassen.

Gleichnis und Gesang. — Mitteilung ist nicht beschränkt auf das Gedachte und Ausgelegte. Gleichnis und Gesang, zunächst Mitteilung aus dem eigenen Dunkel heraus an sich, werden für Nietzsches Selbstverständnis in seinem Werk zur eigentlichsten und letzten Mitteilung. Nietzsches Dichtungen gehören zu seinem Philosophieren, nicht als Einkleidung eines auch anders aussprechbaren Gedankens, sondern als abschließende Erfüllung seiner philosophierenden Bewegung. Sie entspringen jedoch nicht durch die Gedanken an deren Ende, sondern am Ursprung unmittelbar aus dem erfüllten Schweigen.

Echte Seinsbetroffenheit spürt das Grauen des Schweigens: „Jetzt schweigt alles! Das Meer liegt... da, es kann nicht reden. Der Himmel... er kann nicht reden. Die kleinen Klippen und Felsenbänder... sie können alle nicht reden. Diese ungeheure Stummheit, die uns plötzlich überfällt, ist schön und grausenhaft... Ich bemitleide dich, Natur, weil du schweigen mußt... Ach, ... das Herz: es erschrickt... es kann auch nicht reden... Das Sprechen, ja das Denken wird mir verhaßt; höre ich denn nicht hinter jedem Worte den Irrtum, die Einbildung, den Wahngeist lachen?... O Meer! o Abend! Ihr seid schlimme Lehrmeister! Ihr lehrt den Menschen aufhören, Mensch zu sein!... Soll er werden, wie ihr jetzt seid, ... ungeheuer, über sich selber ruhend? Über sich selber erhaben?“ (4, 291 ff.)

Offenbarkeit des Seins — Erlösung vom Schweigen — geschieht für Nietzsche im Gleichnis, wenn die „Erhöhung des Lebens die Mitteilungskraft des Menschen steigert“ (16, 238), wie es Zarathustra widerfährt, als er heimkehrt in seine Höhle: „Hier kommen alle Dinge liebkosend zu deiner Rede und schmeicheln dir: denn sie wollen auf deinem Rücken reiten. Auf jedem Gleichnis reitest du hier zu jeder Wahrheit. Hier springen mir alles Seins Worte und Wortschreine auf: alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will hier von mir

reden lernen“ (6, 270—271). Zwar heißt es verwerfend: Wahrheit ist „ein bewegliches Heer von Metaphern“, Wahrheiten sind „Illusionen ... Metaphern, die abgenutzt sind“ (10, 196); ferner: „Wer schärfer denkt, mag die Bilder der Dichter nicht“ (10, 104), und: „mit Bildern und Gleichnissen überzeugt man, aber beweist nicht; deshalb hat man innerhalb der Wissenschaft eine solche Scheu vor Bildern und Gleichnissen“ (3, 273). Aber wo vom Sein selbst die Rede ist in Gleichnissen, da ist mehr als Wissenschaft: „ein Tor, welcher von ihnen wissen will“ (6, 111), und hier gilt, was Nietzsche von sich sagt: „Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist. Alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck...“ (15, 91). Diese schaffende Höhe ist unersetzlich: „Achtet mir auf jede Stunde, wo euer Geist in Gleichnissen reden will“ (6, 111). Zwar kann auch Zarathustra sagen: „ich schäme mich, daß ich noch Dichter sein muß“ („daß ich in Gleichnissen rede“) (6, 288 ff.); dann meint er aber den Gegensatz von gegenwärtiger Vision und noch zukünftiger Wirklichkeit.

Mehr noch als Gleichnis ist Gesang. Wo alles aufhört, bleibt: „Daß ich wieder singen müsse, — den Trost erfand ich mir und diese Genesung“ (6, 320). Am Ende der Fröhlichen Wissenschaft (5, 344) schreibt Nietzsche, es fallen „die Geister meines Buches selber über mich her“: „Wir halten es nicht mehr aus... Wer singt uns ein Lied, ein Vormittagslied...?“ In der späten neuen Vorrede zur Geburt der Tragödie bekennt er von sich: „Sie hätte singen sollen, diese ‚neue Seele‘ — und nicht reden!“ (1, 5). Nietzsche kann gestehen: „so lese ich die Denker und ihre Melodien singe ich nach: ich weiß, hinter allen den kalten Worten bewegt sich eine begehrende Seele; ich höre sie singen, denn meine eigene Seele singt, wenn sie bewegt ist“ (11, 386).

Polemik. — Nietzsche geht den Weg der Polemik, um den Anderen in Gestalt des Angegriffenen desto gewisser zu erreichen. Indem man ihn angreift, zwingt man den Menschen, zu hören; und erst wenn man angegriffen wird, wird man der eigenen Wahrheit bewußt. Nietzsches Selbstverständnis deutet den Sinn seiner Polemik. Sie ist nicht wesentlich der reale Kampf zur Vernichtung des Nichtigen (in den Täuschungen und Verkehrungen, in dem Hohlen und Forcierten) — obwohl auch dieser Kampf eine Rolle spielt —, sondern sie ist der Kampf mit dem Besten. „Ich greife nur Sachen an, die siegreich

sind... ich greife nur Sachen an, wo ich keine Bundesgenossen finden würde, wo ich allein stehe... ich greife nie Personen an, — ich bediene mich der Person nur wie eines starken Vergrößerungsglases, mit dem man einen allgemeinen Notstand sichtbar machen kann“ (15, 21). Nietzsche will, daß er ehrt, wen er zum Gegner macht; R. Wagners Größe ist für Nietzsche gerade dadurch charakterisiert, daß er gegen ihn sein Leben lang kämpfte. Nietzsche greift nur an, was Rang hat; er verlangt nach einem ebenbürtigen Gegner; er kämpft nicht gegen das Gemeine. Etwas kann außerordentlich sein und doch nicht wahr; es wird von Nietzsche nicht weggewünscht, denn es ist die Erscheinung der Größe einer zum Dasein gehörenden Wirklichkeit. An ihm muß das Wahre in mitteilbarer Gestalt hervorgehen, aber im Kampf. Ohne es würde das Wahre nicht zu Bewußtsein und Wirklichkeit kommen. Die kämpfende Mitteilung ist selbst eine Gestalt der Wahrheit, die ihrer Natur nach nirgends einfach hingestellt, ausgesagt und festgelegt werden kann.

Ist das Wesentlich Bekämpfte für Nietzsche nicht zu vernichten, vielmehr zugleich zu bejahen, so ist das Schlachtfeld im Grunde Nietzsche selbst, sind seine Gegner Gestalten seiner selbst, ist die mitteilbare Wahrheit nicht ein ruhender Bestand jenseits der Gegner, sondern nur der Antrieb in jeder Gestalt der Mitteilung, deren eine der Kampf ist.

Was Nietzsche für sich ist

Was Nietzsche im ganzen zu sein sich bewußt ist, kann ihm nicht eindeutig werden. Nimmt man seine Äußerungen zusammen, so zeigt sich ebenso die Entschiedenheit seiner Selbstgewißheit wie die ständige Fragwürdigkeit, in die er sich stellt.

Die Selbstgewißheit kommt zum Ausdruck in seinem Bewußtsein der Aufgabe. Diese Aufgabe ist nicht eine mit Überlegung ergriffene Sache, sondern sein Wesen selbst, das in einem geschichtlichen Augenblick für alle vertretend wird, ohne daß er Prophet und Stifter werden darf.

Nietzsche hat von jeher ein Bewußtsein der noch unbestimmten Aufgabe, seit 1880 gesteigert zum unerbittlichen und ausschließlichen Dienst an der erkannten. Schon 1872 schreibt er an Rohde: „Ein un-

geheurer Ernst erfaßt mich bei allem, was ich darüber (über die ‚Geburt der Tragödie‘) vernehme, weil ich in solchen Stimmen die Zukunft dessen, was ich vorhabe, errate. Dieses Leben wird noch sehr schwer“ (22. 1. 72). Der Weg wird bestimmter, als er 1877 erkennt, daß seine Professur ein Ende haben muß: „Ich weiß es, fühle es, daß es eine höhere Bestimmung für mich gibt, als sie sich in meiner Baseler so achtbaren Stellung ausspricht“ (an Frau M. Baumgartner 30. 8. 77). Später begriff er, was sich damals mit ihm begab: „Ich verstand mich nicht, aber der Antrieb war wie ein Befehl. Es scheint, daß unsere ferne einstmalige Bestimmung über uns verfügt“ (14, 387). „Die Wahl von Menschen und Dingen, das Wegstoßen des Angenehmsten, oft des Verehrtesten, — es erschreckt uns, wie als ob aus uns ein Zufall, eine Willkür, hier und da einem Vulkane gleich, herausbräche: aber es ist die höhere Vernunft unserer zukünftigen Aufgabe.“ (13, 33.)

Seit 1880 ist unablässig das gegenwärtig, was sein ganzes Dasein ihm zu dienen zwingt; es ist „jenes verborgene und herrische Etwas, für das wir lange keinen Namen haben, bis es sich endlich als unsere Aufgabe erweist“ (3, 8). Seitdem kennt Nietzsche zugleich die Befürchtung, mit dieser „ungeheuren Aufgabe nicht fertig“ zu werden. „Es hängt von Zuständen ab, die nicht bei mir stehen, sondern beim ‚Wesen der Dinge‘, ob es mir gelingt, meine große Aufgabe zu lösen“ (an Schwester 29. 11. 81). „Dieser Gang ist so gefährlich! Ich darf mich selbst nicht anrufen, wie ein Nachtwandler“ (11, 385).

Was aber diese seine Aufgabe sei, wird für Nietzsche eins mit der Aufgabe des Menschen in diesem weltgeschichtlichen Augenblick. Während er in der Jugend schreibt: „Meine Aufgabe: den inneren Zusammenhang und die Notwendigkeit jeder wahren Kultur zu begreifen; die Schutz- und Heilmittel der Kultur, das Verhältnis derselben zum Volksgenius...“ (10, 116), heißt es unbestimmt in der mittleren Zeit: „Ziel des Freigeistes: Zukunft der Menschheit“ (11, 397) und am Ende: „Meine Aufgabe, einen Augenblick höchster Selbstbesinnung der Menschheit vorzubereiten, einen großen Mittag, wo sie zurückschaut und hinauschaute, wo sie... die Frage des warum? des wozu? zum ersten Male als Ganzes stellt“ (15, 82).

Was Nietzsche selbst in der Erfüllung dieser Aufgabe eigentlich sei, das ist ihm bis zuletzt auch fragwürdig: Geschichtlich zwar ist er sich zum mindesten gewiß, „ein kapitaless Ereignis in der Krisis der

Werturteile zu sein“ (14, 361); gesteigert wird er sich zum weltgeschichtlichen Wesen am Wendepunkt als Ursprung der großen Politik der Zukunft; er ist diese weltgeschichtliche Wende selbst; denn er ist der Erste, der sie begreift; „und wenn ich es nicht so weit treibe, daß ganze Jahrtausende auf meinen Namen ihre höchsten Gelübde tun, so habe ich in meinen Augen nichts erreicht“ (an Overbeck 21. 5. 84); er ist der Umwerter der Werte und damit der Gesetzgeber der Zukunft, denn er schafft die Gegenbewegung gegen den Nihilismus der Wendezeit. Metaphysisch wird Nietzsche sich bewußt, nicht nur an der Wende der Menschengeschichte, sondern des Weltgeschehens überhaupt zu stehen: er ist der Denker der ewigen Wiederkehr und damit die Stelle des Umschwungs des gesamten Weltseins (vgl. S. 354 ff.); in ihm kommt das Dasein zu sich selber im Wissen von sich. Aber wenn Nietzsche sich auch bewußt ist, ein ungeheures Faktum zu sein, so ist er sich dessen nicht nur im Jubel, sondern in der Qual seines Menschseins gewiß. Als was für ein Mensch er diese Krisis ist, kommt selten, jedoch wesentlich, in einer Reihe von Gleichnissen zum Ausdruck:

Es klingt zwar, als ob er den Ursprung seiner Umwertung ironisch verharmlosen wolle, wenn er sagt: „Und ich selber, meine törichtten Freunde! — was bin ich denn, wenn ich nicht das bin, worüber zu streiten ist: ein Geschmack!“ (12, 256).

Die Verwerfung seiner Erscheinung und ineins das Bewußtsein der epochalen Bedeutung seiner Qual aber sprechen in den Gleichnissen: „ich selber als Ganzes komme mir so oft wie der Krikelkrakel vor, den eine unbekannte Macht über's Papier zieht, um eine neue Feder zu probieren“ (an Gast 8. 81); und: „wie ich seit 1876 in mancherlei Betracht, des Leibes und der Seele, ein Schlachtfeld mehr als ein Mensch gewesen bin!“ (an Gast 25. 7. 82).

Die unaufhaltsame Bewegung seiner selbst, die sein Dasein verzehrte, wird von ihm verglichen mit der Flamme, dem Lichte, dem Brande, dem Blitz:

„Brand und Verbrennung ist mein Leben...“ (11, 352). „Ein Brand und eine Gefahr will ich heißen allen trockenen Seelen...“ (12, 253). „Im dunklen Gewitter will ich verschwinden: und für meine letzten Augenblicke will ich Mensch zugleich und Blitz sein“ (12, 256); und vor allem der adlige Ausdruck seines Wesens:

„Ja! Ich weiß, woher ich stamme!
Ungesättigt gleich der Flamme
Glühe und verzehr ich mich.
Licht wird alles, was ich fasse,
Kohle alles, was ich lasse:
Flamme bin ich sicherlich!“ (5, 30.)

Zweites Kapitel:

Wie Nietzsche von uns verstanden wird

Wege der Nietzsche-Kritik	414
Logische Kritik. — Inhaltliche Kritik. — Existentielle Kritik.	
Der Wille zur reinen Diesseitigkeit	426
Die Position der Gottlosigkeit. — Der Ersatz der Transzendenz und sein Versagen. — Nietzsches Transzendieren. — Philosophieren angesichts der Gottlosigkeit.	
Das neue Philosophieren	440
Die absolute Negativität. — Versuchen. — Nietzsche als Opfer. — Was Nietzsche ist und tat, bleibt offen.	
Die Aneignung Nietzsches	449
Täuschung durch Nietzsche. — Der philosophische Erzieher. — Das Verhalten zur Ausnahme.	

Glaubt man Nietzsche zu sehen, so ist er nicht Dieses, sondern ein Anderes. Aber auch das Andere scheint jedesmal zu entgleiten. Ein Grundzug seines Wesens ist die Verwechselbarkeit seiner Erscheinung. Kennzeichnend und wahr ist Nietzsches Forderung: „Verwechselt mich vor allem nicht“ (15, 1); „Man pflegt mich zu verwechseln: ich gestehe es ein; imgleichen, daß mir ein großer Dienst geschehen würde, wenn jemand Anderer mich gegen diese Verwechslungen verteidigte und abgrenzte“ (14, 360).

Die Verwechselbarkeit Nietzsches ist nicht nur in allem, was er sagt, angelegt, sondern in seiner ganzen Erscheinung. Wie Sokrates und die Sophisten der Menge fälschlich als dasselbe erschienen, so ist immer dasjenige Wahre, das nicht einfach durch den Verstand für jedermann identisch faßbar ist, der Verwechslung mit seinem Gegenteil unterworfen.

Aber bei Nietzsche ist die Verwechselbarkeit nicht von der Art, daß man nach ihrer jeweiligen Aufhebung nun ihn selbst als den Unverwechselten träge. Das gerade ist das Rätsel und die Schwierigkeit, daß die unendliche Verwechselbarkeit der Erscheinung aus seinem

Wesen selbst zu folgen scheint. Ohne diesen Aspekt der unaufhebbaren Zweideutigkeit und Vieldeutigkeit würde Nietzsche nicht er selbst bleiben.

Wir prüfen zunächst die typischen Weisen der Nietzsche-Kritik, bis wir sehen, daß keine das Ziel erreichen kann, Nietzsche eigentlich zu begreifen, aber dieses mögliche Begreifen vorbereitet durch Bewußtmachen der Weise, wie diese Kritik jeweils versagt.

Wege der Nietzsche-Kritik

Schon jede Darstellung unterwirft indirekt und ohne Willen durch die Konstruktion der Darstellung einer wenn auch unbestimmten Beurteilung. Eine bewußte Kritik aber, die zum Urteil als solchem drängt, geht folgende Wege:

Logische Kritik. — Die Kritik geht erstens in logische Richtung: Was Nietzsche sagt, widerspricht sich.

Dabei ist es nur eine äußerliche Schwierigkeit, daß Nietzsche mit denselben Worten je nach Zusammenhang ganz Verschiedenes, ja Entgegengesetztes meint (z. B. mit Schein, Maske, Wahrheit, Sein, Volk, Wille, ja mit fast allen wesentlichen Worten, die bei ihm immer nur vorübergehend wie Termini sind), und daß Nietzsche sich dessen selten bewußt wird, daher es auch fast nie korrigiert. Sein Wahrheitsinstinkt läßt ihn trotzdem in den Zusammenhängen durchweg die im Ganzen seines Denkens treffenden und gehörenden Positionen betreten. Die Widersprüche im bloßen Wortgebrauch sind keine echten Widersprüche und sind auszumerzen.

Die eigentliche Frage ist, was die bei Nietzsche durchgehend bleibende Widersprüchlichkeit bedeute. Schreibt Nietzsche hin, was gerade die Laune ihm eingibt? Ist sein Gedachtes der Ausdruck einer chaotischen Mannigfaltigkeit von Stimmungen? Oder herrscht in dem Sichwidersprechenden eine Notwendigkeit, gehören die Stimmungen zusammen, werden sie ineins gebracht durch ein erst im Ganzen sich zeigendes Gesetz?

Die Fragen werden einfach niedergeschlagen, wenn man an Nietzsche herangeht mit der Voraussetzung: nur, wie er ohne Widerspruch aufgefaßt werden könne, sei er richtig aufgefaßt; das Widersprechende sei als irrig auszuschalten. Mit dieser Voraus-

setzung wird entweder Nietzsche am Ende wegen seiner universellen Widersprüchlichkeit nichtig, weil er durchweg das Widersprechende, wenn auch oft ohne bewußten Bezug des Widersprechenden aufeinander, gedacht hat. Oder man muß willkürlich herausgreifen, was bei Nietzsche selbst nur ein vereinzelter Gedankenzug war, und dann ihn zu Unrecht für diese eine fixierte Position unter Ausschließung des dazu nicht Passenden, weil Widersprechenden, in Anspruch nehmen.

Die Aufgabe ist aber — von uns in der Darstellung der Grundgedanken ergriffen — an den Widersprüchen zu sehen, was Nietzsche nicht gemeint haben kann, nämlich das eine unter Ausschluß des anderen; dann, zusammenzubringen, was in den Widersprüchen diese gerade aneinander bindet, ohne daß Nietzsche es sagt (oder mit anderen Worten: durch die Vergegenwärtigung der in der Selbstaufhebung scheinbar nichtig werdenden Sätze an die in der Widersprüchlichkeit noch gehaltvollen Gedanken zu kommen); schließlich, die echten Widersprüche herauszustellen, die bestehen bleiben gegenüber einer fälschlich grenzenlos werdenden allversöhnenden Dialektik.

Die Fragen werden durch Nietzsche selbst nicht genügend beantwortet. Nirgends mehr als in diesen Zusammenhängen wird es fühlbar, daß für Nietzsche die methodisch geklärte Logik nur gelegentlich zum Thema wird. Nie wird es ihm bewußt, daß ihm eine philosophische Schulung in der Arbeit mit den großen Denkern abgeht. Es ist verständlich, daß ihm das unwesentlich bleibt, wenn er immer entschiedener selbst an den Quellen des Philosophierens steht. Seine eigene Ursprünglichkeit läßt ihn den Mangel des Handwerks leicht nehmen in Nichtbeachtung. Aber in der Unbeherrschtheit der Widersprüchlichkeit und dem dazugehörenden Verfallensein an die Form undialektischen Verstandesdenkens, die er doch zugleich wieder verachtet, ist ein für das Nietzscheverständnis verhängnisvoller Mangel der Gesamtform geblieben.

Daher gleitet er immer wieder hinab in für ihn selbst falsche Vergegenständlichungen, Verfestigungen, Verabsolutierungen, Naturalisierungen, die er dann sämtlich in anderen Zusammenhängen wieder rückgängig macht ohne ausdrücklichen Bezug. Der Leser, der nicht von sich aus den Zusammenhang bringt (d. h. das sieht, was Nietzsche faktisch tut), wird, wenn er redlich ist, verwirrt vor den überall entstehenden Unstimmigkeiten, Widersprüchen, Willkürlichkeiten stehen

müssen. Es ist unsere sich immer wieder bestätigende Grundüberzeugung, daß Nietzsches Denken den Zusammenhang der Philosophie statt durch bewußte Methode nur tatsächlich durch einen unerhörten Wahrhaftigkeitsinstinkt hat. Ohne diese Überzeugung verlöre Nietzsches Philosophieren fast allen Wert und müßte auf die Ebene geistreicher Aphoristiker sinken. Wenn es aber gelingt, den positiven Sinn notwendiger Widersprüchlichkeit zu erhellen, so ist dennoch nicht zu leugnen, daß ein beträchtlicher Rest an nicht mehr als notwendig zu begreifender Widersprüchlichkeit bleibt.

Eine logische Analyse hätte sowohl das Feld des Wissens zu begrenzen, wo eindeutige Aussagen als Ausdruck der gemeinten Wahrheit ohne Widerspruch möglich sind, wie das philosophische Feld zu erhellen, wo die Aussage, um Trägerin von Wahrheit zu sein, zweideutig sein muß oder durch Widersprüche in einer Bewegung sich mitteilt.

Ein Beispiel für die von Nietzsche selbst begriffenen und abgeleiteten Widersprüche ist die doppelte Wertung des scheinbar gleichen: daß Pessimismus und Skepsis positiv und negativ gewertet werden, je nachdem sie aus der Stärke oder aus der Schwäche zu verstehen sind; daß es zweierlei Mitleid gibt (7, 269) ff., zweierlei *Décadence* (15, 454); daß das Verlangen nach Sein (der Verewigungswille) und das Verlangen nach Werden (der Zerstörungswille) beide zweideutig sind (5, 326 ff.).

Eine wesentliche Schwierigkeit ist, daß die Widersprüche nicht nur zu fassen sind als bestehende Antithesen gleichsam auf einer Ebene, auf der ihre Bewegung sie nur ineinander umschlagen läßt, sondern wiederum in einer zweiten Bewegung von Ebene zu Ebene, in der eine vielfache Antithetik sich erbaut. Dabei geschieht innerhalb dieser zweiten Bewegung eine Trennung: in das, was als Moment der früheren Ebene in ihr bleibt und mit seinem Gegensatz zusammengebracht wird (z. B. scheiden sich Herren und Sklaven als Wesensverschiedenen, werden aber beide in die höhere Ebene des sich vollendenden Gesamtdaseins der Menschheit als zueinander gehörend und positiv berechtigt hinübergenommen); und in das, was, ohne in der Bewegung entbehrt werden zu können, doch ausgeschieden wird, (z. B. das Unechte, das Schwache, das Festgelegte, das keine Macht und Notwendigkeit des Bleibens und eigener Erfüllung hat), denn es wird nicht in gleicher Weise mit seinem Gegensatz zusammengebracht; dieser Gegensatz würde vielmehr bei einer nicht logischen, sondern existentiellen Alternative nur zur Klarheit der Entscheidung über Sein oder Nichtsein, nicht zu einer Versöhnung des Denkbaren, führen.

Wer gegenüber der Aufgabe logisch-dialektischen Begreifens dabei verharret, feste Formeln, in Alternativen bestimmte Positionen zu finden, der kann Nietzsche nicht verstehen. Er erfährt weder die immanente Dialektik der Dinge, welcher Nietzsche gehorcht, ohne es immer zu wissen (die er aber zur Geltung kommen läßt, da sie in der Sache liegt), noch kommt solcher Leser in das Selbstwerden durch eine erfahrende Aneignung der Nietzsche bewußten Bewegungen. Er muß

fälschlich dogmatisieren, was Nietzsche freilich durch apodiktische Ausdrucksweise überall nahelegt, und muß als beständige Formel nehmen, was nur ein Schritt ist, muß die Formeln mißbrauchen als Jargon, als demagogisches Wirkungsmittel oder als journalistischen Reiz.

Wegen der Unmethodik Nietzsches wiederholt sich immer wieder, was beim ersten Anfang seines Lesens schon sein kann: man stößt an die Wand des scheinbar Einseitigen und Undialektischen — an das krasse Sosein und Soseinsollen. Erst auf dem Wege des philosophischen Studiums Nietzsches — das immer zugleich ein inneres Handeln mit dem Sinn der denkenden Selbstbildung ist — offenbart sich die ganze Tiefe. Um sie aber zu bewahren, bedarf es steter Überwindung der rational einseitigen Verstandesform des Nietzscheschen Denkens, die er selbst erkennt und trotzdem immer stärker werden läßt.

Der Mangel methodischen Philosophierens im Vordergrund Nietzsches macht die scheinbar leichte Zugänglichkeit der Verstandesform seines Denkens aus. Sie ist gleicherweise die Bedingung seiner weiten Verbreitung wie Grund der Mißverstehbarkeit. Die echte Philosophie Nietzsches hingegen wird so selten verstanden wie die aller anderen Philosophen.

Inhaltliche Kritik. — Die Kritik geht zweitens auf die sachlichen Inhalte: Man weist auf den Irrtum in faktischen Behauptungen. Nietzsche vollzieht zwar eine bedingungslose Bejahung der echten Wissenschaft, so etwa, wenn er aus dem „Glauben an die höchste Nützlichkeit der Wissenschaft und der Wissenden“ „mehr Ehrfurcht vor den Wissenden“ fordert (3, 155), oder wenn er verlangt: um die zu werden, die wir sind, die Sichselber-Schaffenden „müssen wir die besten Lerner und Entdecker alles Gesetzlichen und Notwendigen in der Welt werden“ (5, 258). Aber er war sich eines Mangels an Wissen und Forschungsmethode bewußt, der als Hemmung ihn quälen konnte: (9, 81): „Ich bin so schlecht unterrichtet! — und muß so vieles wirklich wissen!“ (an Overbeck 9, 81) und: „Voller Bedürfnisse, etwas zu lernen, und recht gut wissend, wo das steckt, was gerade ich zu lernen habe, muß ich das Leben so hinstreichen lassen — wie es meine elenden Organe, Kopf und Augen, fordern!“ (an Gast 30. 3, 81). Wiederholt möchte er an Universitäten von neuem studieren. Er mußte sich begnügen, in naturwissenschaftlichen und kulturgeschichtlichen Büchern zu lesen.

Der Mangel, den das frühe Krankheitsschicksal erzwang, war für das eigentlich Philosophische von geringem Belang. Zudem vermochte Nietzsche, wenn er von Inhalten spricht, bei denen es auf den wissenschaftsmethodischen Sinn ankommt, und wenn er Gedanken hervorbringt, die auf die methodische Form der Mitteilung angewiesen sind, mit seinem visionären Blick oft aus wenig Daten etwas Außerordentliches zu erblicken (sogar bei physikalischen Fragen). Auch war Nietzsches Wissen gering nur, wenn man es mißt an der Weite der Inhalte, über die er spricht.

Aber beim Studium Nietzsches wird man die Grenzen seines Wissens gegenwärtig haben. In der Jugend mit alten Sprachen und antiken Texten beschäftigt, hat Nietzsche die Philologie als wissenschaftliche Methode eingehend erfahren und sich mit einem Reichtum von Bildern menschlicher Wirklichkeit erfüllt, aber ihm fehlt die von ihm vermißte gründliche Kenntnis von Naturwissenschaft, Medizin, Wirtschaftswissenschaft, Technik, kurz die Kenntnis des Realen als des kausal Erforschlichen; ihm fehlt auch Kenntnis in der Jurisprudenz, in der Theologie, in der kritisch erforschten Weltgeschichte.

Wie sehr Nietzsche den von ihm so betonten Mangel wiederum auch nicht anerkannte, zeigen die selbstbewußten Sätze der Spätzeit: „schlimmer steht es mit meiner Unwissenheit, deren ich selbst vor mir selber kein Hehl habe. Es gibt Stunden, wo ich mich ihrer schäme; freilich ebenfalls Stunden, wo ich mich dieser Scham schäme. Vielleicht sind wir Philosophen allesamt heute zum Wissen schlimm gestellt... unsere Aufgabe ist und bleibt zuerst, uns nicht selber zu verwechseln. Wir sind etwas anderes als Gelehrte: obwohl es nicht zu umgehen ist, daß wir auch, unter anderem, gelehrt sind“ (5, 341—342).

Es ist selbstverständlich, daß überall, wo Nietzsche von in der Welt erforschbaren Dingen, biologischen, soziologischen, physikalischen usw. spricht, der Leser das Gesagte nicht einfach hinnimmt. Durch Nietzsches eigene Antriebe wird er zur Form des methodischen Wissens gedrängt, wo immer sie möglich ist. Nietzsche muß gegen Nietzsche angerufen werden, wo dieser durch schnelle Urteile seinen Leser verführt, es zu machen, wie er es sich versuchsweise erlaubt. Nur biologische Erkenntnis kann Nietzsches naturalistische Begrifflichkeit entwirren, nur von der prägnanten und methodischen soziologischen Einsicht her sind die soziologischen Urteile Nietzsches zu prüfen.

Existentielle Kritik. — Die Kritik geht drittens auf die deutbare Existenz, sei sie im Werk, sei sie in Briefen und in den Tatsachen von Nietzsches Leben zur Erscheinung gekommen. Zwar ist Existenz als Gegenstand einer Erkenntnis unzugänglich, und ist jede existentielle Deutung — als solche zugleich Kritik — Ausdruck nicht eines Wissens vom Anderen, sondern des kommunikativen Verhaltens des Deutenden, das ebenso sehr in seinen eigenen Möglichkeiten und Ausfällen wie in dem Wesen des Gedeuteten entspringt.

Aber die so entstandene Kritik würde, obgleich ohne Anspruch auf Allgemeingültigkeit, die wesentliche sein, wenn sie aus letztem Ernst in entschiedener Eindeutigkeit möglich wäre. Daß dies Nietzsche gegenüber nicht gelingt, macht seine unheimliche Unfaßlichkeit aus. Im kritischen Verhalten zu seiner Existenz wird man vorangetrieben über nicht ernst werdende Eindeutigkeiten, halbe Wahrheiten und nicht glaubwürdig werdende Möglichkeiten: wenn man dabei nicht in die Blindheit gerät, die den eigentlichen Nietzsche aus dem Auge verliert und am Ende in ihm gar eine heillose Verkörperung des Nichts behauptet, wird man seiner als der Alles und uns selbst in ständiger Infragestellung haltenden *Ausnahme* ansichtig.

Einige Weisen existentieller Kritik haben wir zu sehen und aufzuheben, aber so, daß fühlbar bleibt, Nietzsches Erscheinung sei von der Art, daß solche irrend vorbeigleitende oder halb treffende Deutungen von ihr selbst ermöglicht werden. Sie sind nicht völlig willkürlich und nicht zufällig. Man kann Nietzsche nur in größtem Sinne auffassen; Nietzsche selbst kann nur im Höchsten seiner ihm bewußten Aufgabe leben und denken. Wo ihm die Gegenwart dieser Aufgabe ungewiß oder verschleiert wird, wird auch die psychologisch sich ausprechende existentielle Kritik an ihm zu einer aufdringlichen Scheinbarkeit. Nietzsche lebt im Äußersten, das ihm nicht erlaubt, es einen Augenblick preiszugeben. Daher ist Nietzsches abgründige Fragwürdigkeit immer da. Aber alle Weisen existentieller Kritik werden zuletzt unwahr. Wären sie es nicht und würde aus der Infragestellung eine Verneinung von Nietzsches Existenz, so würde für den, der dieser Verneinung Glauben schenkte, Nietzsches Wesen hinfällig, und er brauchte sich mit ihm philosophisch nicht weiter zu beschäftigen.

Wir greifen zunächst eine partikuläre Kritik an Nietzsches Existenz heraus, um zu zeigen, wie sie zwar ihre Scheinbarkeit hat, aber doch nicht wahr wird. Dann entwerfen wir auf das Ganze

seiner Existenz gehende Konstruktionen, um zu zeigen, wie sie Nietzsche im Ganzen doch nicht erreichen.

Man wirft Nietzsche Individualismus und Volksfremdheit vor. Sein Werk ist gefüllt mit Verherrlichung des großen Einzelnen und mit Verachtung gegen die Vielzuvielen, gegen die Masse. Aber man täuscht sich, wenn man am Worte hängt.

Wenn Wendungen wie folgende eindeutig die uneingeschränkte Absolutheit des Individuums auszusprechen scheinen: „Die Selbstlosigkeit hat keinen Wert“ (5, 276), „man muß fest auf sich selber sitzen“ (15, 361), „Das Ich geheiligt“ (12, 395), das „schaffende, wollende, wertende Ich“ ist „das Maß und der Wert der Dinge“ (6, 43), „wolle ein Selbst“ (3, 173), so stehen ihnen widersprechende entgegen: sein „schweres, ernstes, granitenes Ich“ spricht zu sich: „was liegt an mir!“ (11, 386); es heißt vom Menschen: „wir sind Knospen an einem Baume ... das Individuum selber ist ein Irrtum ... Aufhören, sich als solches phantastisches ego zu fühlen!“ (12, 128).

In der Tat ist Nietzsche weder Individualist noch im Gegenteil verloren an ein Ganzes. Die Alternative und die daraus entspringende Fragestellung sind ihm ungemäß und auch in den angeführten Sätzen nicht enthalten. Sein Individualismus ist Hingabe an Sachen, er sich selbst nur wert, insoweit die Notwendigkeit des Seins in ihm zum Sprechen kommt. Ein um sich kreisendes Einzeldasein ist ihm jederzeit fremd und verächtlich, aber das Wesentliche kann ihm nur ins Dasein treten auf dem Grunde des eigentlichen Selbstseins.

Dem entspricht es, daß in seinen zahllosen verwerfenden Wendungen über die Masse nicht eine existenzlose Volksfremdheit gefunden werden kann. Daß er oft Volk sagt, wenn er Masse meint, darf als Sprachgebrauch nicht irreführen. Das eigentliche Volk in seiner Substanz ist ihm nicht nur nicht fremd, sondern ständige Gegenwart seiner Sehnsucht, die sich nicht durch Verwechslungen täuschen lassen will. Es ist seine Qual, daß wir „keine Volkseinheit der Kultur besitzen“ (10, 186). „Wie soll der große produktive Geist es unter einem Volke noch aushalten ... wenn die Einheit der Volksempfindung verloren ging“ (1, 317). Ihm ist „das Unvolkstümliche der neuen Renaissance-Kultur eine furchtbare Tatsache“ (10, 410).

Nietzsches Individualismus und seine Volksfremdheit lassen sich also durch zahlreiche herausgerissene Sätze belegen und durch andere widerlegen. Es kommt darauf an, zu sehen, wie Nietzsche jeweils die ihm vorgeworfene Haltung nicht hat, wie grade er wahrhaftig in dem leben will, was sonst das Ganze und das Volk genannt wird. Was im Sprechen soviel mißbraucht worden war, wurde von Nietzsche in der Erscheinung, nicht im Ursprung bekämpft; er verwarf es nicht in seiner echten Wirklichkeit und ständigen Möglichkeit, sondern in dem sekundären Ursprung seiner verkehrenden Umsetzungen zu unwahrhaftigen Wirklichkeiten, zu Unwirklichkeiten. Es ist daher in Nietzsches Formulierungen etwas eigentümlich Sichumwendendes:

Seine „Volksfremdheit“ ist der Wille zu dem für ihn eigentlichen Volk: „gerade nur so viel ist ein Volk wert, als es auf seine Erlebnisse den Stempel des Ewigen zu drücken vermag“ (1, 163). „Ein Volk ist nicht sowohl durch seine großen Männer charakterisiert als durch die Art, wie es dieselben erkennt und ehrt“ (10, 14). Das Volk ist ihm in der Minderheit der durch ihr schaffendes Wesen zur Gesetzgebung berufenen Herren und in dem Stufenbau der aus der Ungleichheit der Menschen entstehenden sich gegenseitig bedingenden und zu bejahenden Möglichkeiten. In der Jugend glaubend, dann verzichtend, zuletzt verzweifelt rufend suchte Nietzsche sein Volk in der fernen Zukunft. Er wußte: Dem Volke verbunden sind nicht nur die, die es führen, die nicht zu weit voranlaufen, sich ihm nah halten als Flügelmänner,

in ihrer gegenwärtigen Wirklichkeit bleiben, — sondern auch die Vorauseilenden, Möglichkeiten Erprobenden, die ihm zeigen, was gegenwärtig noch nicht auf das Ganze wirkt. Ein Volk, das wirklich ein Volk ist (d. h. nicht eine Masse, die im Augenblick aufgeht) und daher in weitester Erinnerung und weiter Zukunftsmöglichkeit lebt, bringt diese gleichsam ausschwärmenden Menschen hervor, diese Abenteurer des Volksgeistes, dieses Heldentum einsamer Fragen und Entdeckungen, diese Versucher, Verwirklicher und Erdenker eines wahren Menschentums, diese Prüfer und unerbittlichen Enthüller. Das Volk macht sie möglich, es duldet sie, es hat Scheu vor ihnen, wenn es sie bemerkt, aber es folgt ihnen nicht gegenwärtig: vielleicht sind es diese, denen es, wenn sie längst gestorben sind, als den wahrhaft Lebendigen folgt, sie auch dann noch, wenn nicht mißverstehend, doch verwandelnd. Diesem Volke, der Substanz seines Volkes, war Nietzsche verbunden. Nur aus dieser Selbstidentifizierung ist die rücksichtslose, für Oberflächliche nur feindlich wirkende Kritik der ihm gleichzeitigen Erscheinung des Deutschen als eigentliche Selbstkritik zu verstehen. —

Der Vorwurf von Volksfremdheit und Individualismus ist nur ein einzelner, der in Erweiterung auf die ganze Existenz die Substanzlosigkeit von Nietzsches Denken und damit Nietzsches selbst behaupten würde. Es ist sinnvoll, die Möglichkeit rücksichtsloser kritischer Konstruktionen zu versuchen; der Vorwurf wird auf die Spitze getrieben, um zur Entscheidung aus der eigenen existentiellen Erfahrung des Nietzschestudiums zu zwingen:

Nietzsches Denken schreckt vor nichts zurück. „Vor jedem Einzelnen sind wir voll hundert Rücksichten: aber wenn man schreibt, so verstehe ich nicht, warum man da nicht bis an den äußersten Rand seiner Ehrlichkeit vortritt“ (II, 174). Diese Ehrlichkeit nimmt jedoch die Gestalt an, daß sie es Nietzsche erlaubt, schlechthin jeden Gedanken zu versuchen und mitzuteilen. Es gibt für Nietzsche keine Grenzen mehr, kein Verwehren des Unmöglichen. Die Maßlosigkeit drängt zur Vereinfachung der Dinge in simplen Antithesen, wird zum Mangel an Ehrfurcht vor der Größe (Kant: der Chinese von Königsberg, Schiller: der Moraltrumpeter von Säckingen, usw.), so daß sich ihm das Bild der geistigen Substanzen und der Menschen verzerrt. Die Steigerung des Ausdrucks, der grellen Werturteile, des Selbstbewußtseins, der Forderungen zum Exzentrischen hin muß entweder dupieren oder abstoßen.

Nietzsche weiß zwar schon früh „von zwei ganz hohen Dingen: Maß und Mitte“ (3, 129); er hat seine Verwerfung des Fanatischen oft ausgesprochen. Aber es wird Nietzsche dennoch möglich, das Maß zu verwerfen, wenn auch mit dem Schauer vor einem nicht gewollten Schicksal: „Das Maß ist uns fremd, gestehen wir es uns; unser Kitzel ist gerade der Kitzel des Unendlichen, Ungemessenen . . .“

(7, 179). Sein „modernes Dasein“ nimmt sich für ihn aus, „wie lauter Hybris... Hybris ist unsere ganze Stellung zu Gott, will sagen zu irgend einer angeblichen Zweck- und Sittlichkeitsspinne hinter dem großen Fangnetz-Gewebe der Ursächlichkeit... Hybris ist unsere Stellung zu uns, denn wir experimentieren mit uns, wie wir es mit keinem Tier erlauben würden... was liegt uns noch am ‚Heil‘ der Seele! Hinterdrein heilen wir uns selber: Kranksein ist lehrreich...“ (7, 420). Und schließlich klingt es wie triumphierend: „Wir Immoralisten — wir sind heute die einzige Macht, die keine Bundesgenossen braucht, — wir würden auch noch ohne die Wahrheit zur Macht und zum Siege kommen. Der Zauber, der für uns kämpft, ... das ist die Magie des Extrems, die Verführung, die alles Äußerste übt: wir Immoralisten — wir sind die Äußersten“ (16, 194).

Es ist die Frage, ob über das Versuchen des Maßlosen hinaus die Bejahung der Maßlosigkeit noch in der Gesamtheit seines Denkens einen existentiellen Grund ihrer Möglichkeit habe. Sie ist zu deuten als Erscheinung der Ausnahme: Wer aus einem neuen Ursprung inmitten einer alten bis in jeden Winkel noch wie selbstverständlich sprechenden und nur für ihn in ihrem Schein schon enthüllten Welt zum Dasein kommt und sich mitteilen will, der treibt, weil ständig durch Ersticken im Nichtgehört- und Mißverstanden-werden bedroht, als Symptom seiner Unbewehrtheit und todwunden Verletzlichkeit in der Dunkelheit dieser Welt das Überlaute, die Aggressivität ohne Maß hervor. Er wird, obgleich im Wesen, in Gesinnung und Ziel unfanatisch, doch zur Erscheinung eines immer anderen Fanatismus. Nietzsche vermag nicht die für einen unrevolutionären Geist mögliche objektive Klugheit und nie versagende Besonnenheit zu erreichen. Sich verschwendend und sich bloßstellend, wurde ihm seine eigene profunde Klugheit — wie Prometheus — zur Hybris. Die Maßlosigkeit ist der Ausdruck einer in seinem Dasein unlösbaren Aufgabe.

Aber in einer das unausweichlich Entfremdende des Ausnahmesieins verkennenden Deutung kann der ermöglichende Grund der Maßlosigkeit auch ganz anders aussehen: Es scheint, als ob die begrenzende und Grenzen setzende Liebe Nietzsches Dasein nicht erfülle. Wie seine geistige Atmosphäre kühl wirken kann, kalt noch in der Glut der Leidenschaft („Licht bin ich: ach daß ich Nacht wäre!... Aber ich lebe in meinem eigenen Lichte, ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen“ (6, 153), wie auch die Atmosphäre seiner

Vitalität ohne erotische Wirkung scheint, so scheint die unbeirrbar, treue Gegenwart der Liebe in geschichtlicher Konkretion nie der Boden seiner Existenz werden zu können.

Wenn aber kein unerschütterlicher Grund der lebendig-geschichtlichen Wirklichkeit mehr zu sprechen scheint, kann für Nietzsche alles, was Menschenwert hat, und jeder Mensch bis ins Innere fragwürdig werden. Die Maßlosigkeit wird dann in der Tat zum Ruin allen bestimmten Seins. Die Scheu scheint aufzuhören, wenn Nietzsches ungeheuerliche Aussagen und Beurteilungen das früher von ihm gewollte Maß vernichten. Zwar ist Nietzsche in seinem universalen Dabeisein durch eigene Erfahrung seiner erlebten, nicht nur gedachten Dialektik überliefert; aber dieser Ernst im Einsatz seines Wesens kann von der Art sein, daß er sich selbst verzehrend existentiell auszulöschen scheint.

Nietzsches Ernst erwächst in der Berührung mit der Wirklichkeit, die er aber dann denkend in der Tat immer weiter verläßt und nur denkend hinübernimmt in die ungewollte Weltlosigkeit eines fast imaginär werdenden Daseins. Er scheint zu erfahren, nur um zu erkennen; er scheint Wirklichkeit wie Zukunft visionär zu sehen, nicht aber selbst irgendwo identisch mit seiner geschichtlichen Wirklichkeit zu werden. Es kann in diesem Sinne das „Prinzip“ symbolisch scheinen, das schon der Student gelegentlich seiner zweiseitigen Zugehörigkeit zur Burschenschaft angab: „damit ging ich über mein Prinzip hinaus, mich den Dingen und Menschen nicht länger hinzugeben, als bis ich sie kennen gelernt habe“ (an Mushacke 8. 65). Es ist das Verwirrende, daß Nietzsche zwar niemals ästhetisch beschauend und genießend wird, vielmehr leidet bis zur Verzweiflung, und doch für seinen Anker keinen Grund zu finden vermag, daher nie eins werden kann mit einem Menschen, mit der Idee eines Berufes, mit dem Vaterlande. Er ist eins allein mit seinem Werke.

Geht man solchen Konstruktionen nach und sieht dann Nietzsches reiches Wissen gerade um das, was durch sie, wenn sie fixiert würden ihm abgesprochen würde — die erfüllte geschichtliche Existenz —, so entsteht am Ende die paradoxe Frage, ob vielleicht der existentielle Mangel des Wesens eine neue, uns fremde Existenz der Bekümmernung um das Menschsein im ganzen bedinge, ob die Ferne, zu der Nietzsche sich ausgeschlossen hat, ihm Ort und Medium gebe zu den Einsichten, die uns anderen von unersetzlichem Wert sind: Sie streifen die existen-

tiellen Möglichkeiten dadurch so entschieden und klar, weil dem, der sie erhellt, diese Existenz nicht vergönnt ist, aber er aus einer anderen Tiefe — der existentiellen Ausnahme — sich dessen bewußt wird. Nietzsches Größe würde darin liegen, das Nichts zu spüren und dadurch von dem Andern, dem Sein, leidenschaftlicher und heller sprechen, ja es besser kennen zu können als die, die es vielleicht und nie gewiß sind und dumpf bleiben. Nietzsches Verlassensein von der Wirklichkeit und seine Wahrheitsleidenschaft würden in ihrer Erscheinung zusammenhängen. Was im besonderen die Kommunikation mit dem Nächsten, mit Freunden, mit Mitkämpfern, mit Mitarbeitern und mit seinem Volk bedeutet, würde für Nietzsche grade dadurch offenbar, daß er in Wirklichkeit alles entbehrt.

Die Konstruktionen sind notwendig zu entwerfen, um solche Möglichkeit gegenwärtig zu haben, und dann, um sich klar zu werden, ob man ihnen glaubt oder nicht. Die plötzliche Leere, die beim Nietzsche-Studium überfallen kann, wenn man fälschlich durch Nietzsche selbst mehr will, als er geben kann, nämlich positive Erfüllung statt Antrieb, Forderung und Infragestellung, läßt solche Konstruktionen wohl einmal wie überzeugend erscheinen. Aber sie sind in sich brüchig: auf dem Wege, die Existenzlosigkeit Nietzsches zu zeigen, behaupten sie eine phantastische Existenz der leeren Möglichkeit. Bei jedem Vorwurf gegen Nietzsches Wesen müssen sie anerkennen, daß Nietzsche selbst die Gegenposition einnahm. Niemand hat klarer Maß und Besonnenheit gesehen und gefordert als der maßlose Nietzsche, niemand tiefer die Kommunikation und Kommunikationslosigkeit begriffen als er, niemand ist unerbittlicher in der Entscheidung für seine Aufgabe gewesen. Niemand konnte schärfer das Leben der Erkenntnis in Frage stellen als er, der doch das Leben für die Erkenntnis opfern wollte. In seiner Maßlosigkeit wie in allem Fragwürdigen liegt nicht Wille und feste Position, sondern Schicksal. Im Schreiten an die Grenze, wo die Seinserfüllung ausbleibt, gibt er sich noch im Possenreißer seine wahrhafte Gestalt. Gegen den Zweifel an seiner Liebe klingt schauerlich und unbestimmt sein Wort: „Alle große Liebe will nicht Liebe: — die will mehr“ (6, 427), und wie eine alles in Frage stellende Verkehrung: „Was weiß der von Liebe, der nicht gerade verachten mußte, was er liebte!“ (6, 94). Was immer er sagt, es muß nicht nur im Zusammenhang, sondern auch im Zusammenhang des Ganzen begriffen werden.

Doch das Ganze ist für uns nicht gültig da. Wenn es ein törichter und unbesonnener Übermut ist, Nietzsche endgültig begreifen und überblicken zu wollen, so wird er doch auch nicht die Gestalt, die fraglos als sie selber dasteht. Jede Konstruktion muß an seiner Wirklichkeit scheitern, weil diese selbst desto mehr ein Rätsel bleibt, je reicher man sie zu sehen, und je vielfältiger man sie zu erkennen meint. Während jede versuchte Nachahmung der Fragwürdigkeiten Nietzsches durch Andere sogleich zunichte und durch die erkennbare Struktur ihres Sinnes gerichtet würde, war bei Nietzsche selbst alles eingeschmolzen in ein Weiteres. Er bleibt eine geschichtliche Einzigkeit, die in allem Überraschenden, Schiefen, Entgleitenden sich doch wieder herstellt, schenkend jedem, der in ernsthaften Umgang mit seinem Denken tritt.

Es gibt Philosophen, bei deren Sätzen, je weiter das Verständnis voranschreitet, je mehr alles in gegenseitige Beziehung gesetzt wird, man am Ende einen Boden findet, vermöge dessen nun alles fertig, das Ganze eigentlich am Ende ist; es gibt andere, die anreizen und locken, aber den Verführten in eine Leere fallen lassen, wo nichts ist. Es gibt die wahren Philosophen, die weder Boden noch Leere haben, sondern eine Tiefe, die sich offenbart, so daß kein Ende ist; sie ziehen immer tiefer hinein, ohne im Stich zu lassen. Bei Nietzsche scheint alles vorzukommen: ein Ausgleiten des Begriffs in plötzlicher Erleichterung zur Flachheit kann bei ihm scheinbar das Ende und ein trügerischer Boden sein; ein leerer Horizont der Unendlichkeit, das Nichts kann ins Bodenlose versinken lassen; den Rang des spekulativen philosophischen Schaffens erreicht er nur in Ansätzen. Es ist ein eigener Rang und ein neues Philosophieren in ihm.

Keine der erörterten Kritiken trifft die Substanz Nietzsches; sie lehren, wie schwierig und wie heikel es ist, sich diesem Philosophen eigentlich zu nähern. Widerlegungen der Gedanken, Aufweis von Unrichtigkeiten der Inhalte, konstruierende Infragestellung der Existenz sind niemals ausreichend; etwas Unwiderlegbares stellt sich wieder her und wird durch Kritik erst recht, wenn auch indirekt erhellt. Über alle Kritik hinaus liegt eine bleibende, stets neu zu vollziehende Aufgabe der Nietzsche-Deutung. Dies nun zuletzt zusammengefaßt zu sehen und darin die wirkende Macht dieses Philosophierens zu spüren, vergegenwärtigen wir uns erstens Nietzsches beherrschende Grundhaltung, den Willen zur reinen Diesseitigkeit: er ist das, was schul-

mäßig der „Standpunkt der Immanenz“ heißt, von ihm als sein Wissen von der Wende der Zeiten: „Gott ist tot“ formuliert wurde und was ihm vorgeworfen wird als Gottlosigkeit, — zweitens die neue Weise dieses Philosophierens, — drittens die Möglichkeit seiner Aneignung für uns.

Der Wille zur reinen Diesseitigkeit

Die umwertenden Grundgedanken Nietzsches scheinen ihm aus einer einzigen Quelle zu fließen: Der Umsturz aller bisherigen gültigen Werte ist das Ergebnis dessen, daß Gott tot ist. Infolgedessen ist alles scheinhaft geworden, was einmal Glaubensinhalt war; die Enthüllung dieses Scheins offenbart die bevorstehende Katastrophe. Der Gottesglaube war zuerst der Ursprung des geschichtlichen Weges, auf dem der Rang des Menschen ständig weiter herabgedrückt wurde und wurde jetzt nach dem Glaubensverlust indirekt Ursprung der gegenwärtigen Katastrophe.

Aber Nietzsches Denken geht auf das eigentliche Sein des Menschen, das, befreit von den Täuschungen des Gottesglaubens, aus der Katastrophe nur um so mächtiger hervorgehen soll. Der Tod Gottes ist für Nietzsche nicht nur eine furchtbare Tatsache, sondern Nietzsche hat den Willen zur Gottlosigkeit. Weil er die mögliche Höhe des Menschseins, das allein wahrhaft wirklich sein kann, sucht, entfaltet er in seinem Denken den Willen zur reinen Diesseitigkeit.

Es handelt sich hier bei Nietzsche nicht um einen Grundgedanken unter anderen, sondern um einen beherrschenden Antrieb, dem alle seine Grundgedanken dienen, gleichsam um den Grundgedanken der Grundgedanken. Er ist in jedem Kapitel hervorgetreten und nunmehr im Zusammenhang des Ganzen zu sehen und zu deuten.

Die Position der Gottlosigkeit. — Der Glaube an Gottes Dasein wirkt sich nach Nietzsche aus als Verleumdung der Welt (vgl. S. 320 ff.), des wirklichen vollen Lebens und dann als Flucht, um die wirkliche Welt mit der Größe ihrer Aufgaben los zu werden. In der Welt soll jedoch getan und verwirklicht werden, was in ihr möglich ist. Dies Mögliche hat seinen Ursprung und ist begrenzt allein im schaffenden Willen. Zarathustra fordert, daß alles Erdenken sich an diese Grenze hält: „Gott ist eine Mutmaßung; ich will, daß euer Mutmaßen nicht weiter reiche als euer schaffender Wille... ich will, daß euer

Mutmaßen begrenzt sei in der Denkbarkeit . . . Weder ins Unbegreifliche dürft ihr eingeboren sein, noch ins Unvernünftige“ (6, 123 ff.). Daher war Gott die „größte Gefahr“ und mußte sterben (6, 418). Als „Menschen-Werk und Wahnsinn“ (6, 42) nur erdacht, wurde er der größte Einwand gegen das Dasein (8, 101). Gott ist aber nicht nur die Illusion, welche ablenkt von dem, was in der Tat zu verwirklichen möglich ist; sein Dasein wäre für den Schaffenden auch unerträglich: „wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter“ (6, 124).

Wenn die beherrschende Grundrichtung in Nietzsches Denken ist: ohne Gott zur höchsten Steigerung des Menschen in der Wirklichkeit selbst zu kommen, so zeigt sich doch bei ihm ungewollt und unbewußt um so entschiedener, daß das endliche Dasein des Menschen sich ohne Transzendenz nicht vollziehen kann. Die Verleugnung der Transzendenz läßt sie sogleich wiedererstehen: für das Denken in verfälschenden Ersatzbildungen; für das eigentliche Selbstsein in der noch nicht begriffenen Erschütterung durch wahre Transzendenz gegen alle verfälschte. Die Höhe von Nietzsches Wesen und seine Redlichkeit zeigen in einem Zeitalter anscheinend universaler Gottlosigkeit diese Gottlosigkeit bei ihm in der unruhigen Gestalt, die, wie wir sie zu sehen vermögen, zugleich in die äußersten Falschheiten des Gedankens und in die echtste Betroffenheit durch Transzendenz gerät. Beides ist deutlicher zu sehen:

Der Ersatz der Transzendenz und sein Versagen. — Immer ist der Mensch er selbst dadurch, daß er in bezug auf Transzendenz lebt. Transzendenz ist die Form der Erscheinung im Dasein, durch die allein dem Menschen der Gehalt des Seins und seiner selbst gegenwärtig wird. Dieser Notwendigkeit kann er nicht entrinnen; leugnet er, so tritt nur ein Anderes an die Stelle des Geleugneten. Nietzsche will ohne Gott leben, weil seine Redlichkeit zu sehen glaubt, daß ohne Selbstbetrug ein Leben mit Gott nicht mehr möglich ist. Wie ihm aber für die entbehrte wirkliche Kommunikation der Umgang erwuchs mit dem selbstgeschaffenen Freunde Zarathustra, so muß ihm Anderes an die Stelle Gottes treten, wenn er Gott leugnet. Es ist zu fragen, wie das geschieht.

Nietzsche spricht in seiner metaphysischen Lehre aus, was das Sein selbst, das nichts ist als reine Diesseitigkeit, eigentlich sei: Das Sein ist die ewige Wiederkehr aller Dinge; die Einsicht in diese

Wiederkehr und ihre Folgen für das Seinsbewußtsein, Handeln und Erfahren ist an die Stelle des Glaubens an Gott getreten. Das Sein ist der Wille zur Macht; alles, was geschieht, ist nichts anderes als eine Weise des Willens zur Macht, der in unendlichen Erscheinungsformen die einzige Triebkraft des Werdens ist. Das Sein ist Leben; es wird mit einem mythischen Symbol Dionysos genannt. Der Sinn des Seins ist der Übermensch: „des Übermenschen Schönheit kam zu mir als Schatten: was gehen mich noch — die Götter an“ (6, 126).

Jedesmal ist das Sein, statt der Transzendenz Gottes, die Immanenz, die ich vorfinden, erforschen oder hervorbringen kann: Die ewige Wiederkehr will Nietzsche physikalisch erweisen, den Willen zur Macht und das Leben empirisch beobachten, den Übermenschen hervorbringen. Aber jedesmal ist es nicht mehr das bestimmte, einzelne Sein in der Welt, das metaphysisch von ihm gemeint ist. Daher wird der Inhalt dieser Gedanken, sofern er mit keinem bestimmten Gegenstand in der Welt verwechselt werden soll, tatsächlich zu einer Transzendenz, aber in der Sprache verabsolutierter Immanenzen. Wie dieses Sein von Nietzsche gemeint ist, kann es nur in tatsächlich einzelnen Gegenständen in der Welt angeschaut oder gedacht werden. Jedesmal geschieht daher alsbald die Verwandlung der transzendierenden totalen Immanenz in die gewußte Immanenz einer tatsächlich nur ein einzelnes Dasein in der Welt treffenden Besonderheit. Dies kann geschehen, weil vorher die metaphysische Behauptung vom Wesen des Seins eben durch die Verabsolutierung dieses einzelnen Weltseins entstanden war, in das darum stets zurückgeglitten wird. Das so entstehende Schwanken des eigentlichen Sinnes zwischen einem transzendierenden und einem in der Welt erkennenden Denken ist die Folge von ständigen Verwechslungen in der Methode dieses Denkens:

a) Das Sein als unendliches Werden im Kreis der Wiederkunft als Leben und Wille zur Macht wird erreicht in einer Reihe von Sprüngen: vom Nächsten und Wirklichen des erfahrenen Geschehens zum Fernen und Möglichen des Geschehens überhaupt und zum Werden des gesamten natürlichen Weltseins. Diese Sprünge, jedesmal in der Welt bleibend, geschehen statt des Sprunges zur Transzendenz. Sie sind selber schon ein Transzendieren, denn sie erkennen nicht mehr zwingend und empirisch Dinge in der Welt. Aber sie sind ein Transzendieren zu einem Totalobjekt des immanenten

Daseins über alle besonderen Dinge hinaus, nicht ein Transzendieren vom Selbstsein der Existenz zur Transzendenz. Statt im Unbegreiflichen durch geschichtlich entscheidendes, verwirklichendes Selbstsein in bezug auf Transzendenz deren ewige Gegenwart zu suchen, wird in einem vermeintlich begriffenen Ganzen das Einzelne, hingenommen ins endlose Werden, gewichtig allein dadurch, daß es ewig wiederkehrt, einen Rang der Macht bedeutet, eigentliches Leben ist. Da dieses sich verkehrende Transzendieren Nietzsches doch in der Tat auch der Vollzug eines zugleich echten Transzendierens bleibt, wird der Sinn solchen Transzendierens bei ihm in der Stimmung so oft berührt, obgleich der Gedanke als solcher in eine bloße Gegenständlichkeit ausfließt.

b) In diesem Transzendieren wird die Scheidung außer acht gelassen zwischen der gegenständlich erforschbaren Wahrheit, die geeignet ist, dem planenden Tun in der Welt wirksame Mittel zu zeigen, und der erhellenden Wahrheit, die Antriebe weckt, ohne bestimmte Wege für den planenden Verstand zu weisen, oder Chiffren liest, ohne ein Sein zu begreifen. Erhellendes Denken aber ist nicht ein verwendbar zu machendes Wissen; das verwendbare Wissen wiederum in seiner stets unvermeidlichen Verengung bleibt ohne die Kraft, für sich allein das Seinsbewußtsein zu begründen. Tritt verwirrend eins an die Stelle des anderen, so liegt in dieser Verwechslung die Möglichkeit der Bezauberung durch Aufgaben, die es gar nicht gibt, und die nur in Selbsttäuschung überhaupt ergriffen werden können.

Zum Beispiel soll eine phantastische Menschenschöpfung die Transzendenz ersetzen. Der Übermensch wird zum Ideal einer Züchtung durch Planen in der Welt, sein Vorrang vor den Göttern besteht ja darin, daß er im Bereich menschlichen Hervorbringens liegen soll: „Könntet ihr einen Gott schaffen? — So schweigt mir doch von allen Göttern! Wohl aber könntet ihr den Übermenschen schaffen“ (6, 123). Wenn Götter da wären, wäre nichts zu schaffen; jetzt aber: „zum Menschen treibt er mich stets von neuem, mein inbrünstiger Schaffenswille; so treibt's den Hammer hin zum Steine“ (6, 126). Aber wie? Ob durch Gedanken, die zu denken ich die Andern veranlasse, oder durch Züchtung nach Analogie der Tierzüchtung, nämlich durch Auslese gewisser hochgewerteter, brauchbarer und sicher erkennbarer Eigenschaften — in jedem Falle kann der Mensch nur

einen endlichen Zweck wirklich ins Auge fassen, weiß er nie, was aus seinem Tun wird; oder er stellt sich als anderer Schöpfergott über den Menschen, aber nur in der Illusion.

Scheint im Übermenschen einen Augenblick noch etwas wie der Inhalt einer Aufgabe sich zu zeigen, so überschreitet der die Transzendenz der Gottheit ersetzende Inhalt des in der Welt bleibenden Antriebs schließlich jede Bestimmtheit und verliert sich ins Leere: „Tausend Ziele gab es bisher, denn tausend Völker gab es . . . es fehlt das Eine Ziel. Noch hat die Menschheit kein Ziel“ (6, 87). Jedoch mag die Gottheit ein Ziel der Menschheit haben; kein Mensch kann es kennen und sinnvoll als Aufgabe ergreifen. Das Verschwimmen im Imaginären, das anmutet wie mögliche Weltwirklichkeit in höchster Steigerung, aber nichts ist und nicht Transzendenz ist, steht am Ende des die Transzendenz ersetzenden Denkens.

Die Stellung unmöglicher Aufgaben läßt den Menschen seine Endlichkeit und damit seine Grenzen vergessen, indem sie ihm zumutet, was ein alles durchdringender Gott, nicht ein Mensch erfüllen könnte. Wenn Nietzsche z. B. den Übermut hatte, zu lehren: „stirb zur rechten Zeit“ (vgl. S. 324 ff.), so spricht er, als ob ein Mensch, der zwar wohl sein Leben wagen, es für eine Sache und für andere opfern kann, je über sein Dasein selbst, es überblickend und im Ganzen abschätzend, wissen könne, wann er sterben und seinen Tod selbst herbeiführen solle.

c) Die Verwechslung von gegenständlich erforschbarer und von erhellbarer Wahrheit oder die Verwechslung der immer partikularen und relativen Erkenntnis von Dingen in der Welt mit dem Transzendieren hat zur Folge die Zweideutigkeit, die entsteht, wenn sich das aussagende Transzendieren der Begriffe der Naturerkenntnis, der Psychologie und Soziologie zu seinem Ausdruck bedient. Nietzsche ist immer wieder dieser Irrung verfallen, wenn er Biologie, Psychologie und Soziologie als Medium hinauftreibenden Appells und erhellender Chiffreschrift nutzte. So steht zum Beispiel bei ihm neben dem leidenschaftlichen Hinauf unter den Leitbildern höherer Menschen die Neutralisierung in der aufschwunglosen Anerkennung des homo natura, neben dem fordernden Überwinden alles Psychologischen die psychologische Nivellierung. Die verkehrende Verwechslung von feststellender Psychologie und appellierender Existenzerhellung beruht zuletzt auf dem Willen zur reinen Imma-

nenz, der jegliches Transzendieren verwerfen möchte, dann aber weder Existenz noch Transzendenz übrig läßt, und der doch unausweichlich das Transzendieren selber ständig vollzieht.

Die immanent bleibenden Begriffe sind Begriffe von Dingen in der Welt; dann sind sie bestimmt und wirksam. Oder sie meinen das Ganze des Seins; dann werden sie unbestimmt und unwirksam, außer daß sie durch den sich mit ihnen täuschenden Menschen zu einem Tun Anlaß werden, das entweder etwas ganz anderes erreicht, als gemeint war, oder einfach zerstört. Die die verleugnete Transzendenz ersetzenden Begriffe werden im Sinne jeglichen Weltwissens leer, ohne doch Transzendenz zum Sprechen zu bringen. Aller Gehalt menschlichen Denkens aber kommt entweder aus dem Wissen von bestimmtem wirklichen Dasein, das aufweisbar ist, oder aus der Sprache einer Transzendenz, die sich an die ebenso wie sie unaufweisbare Existenz des Selbstseins richtet. Daher entstehen bei Nietzsche die leeren Positionen gerade dadurch, daß er in der Welt bleiben will und doch das in ihr Wißbare verläßt.

Es ist kaum zu leugnen, daß den Leser Nietzsches an entscheidenden Stellen etwas wie eine Öde überfallen kann, daß ihn das Endigen in nicht sprechenden Symbolen enttäuscht, daß ein leeres Werden, eine leere Bewegung, ein leeres Schaffen, eine leere Zukunft das stumme letzte Wort zu sein scheint.

Aber dieser Schein ist nicht die endgültige Wahrheit über Nietzsche. Wenn man Nietzsche Atheismus zum Vorwurf macht und auf seinen „Antichrist“ verweist, so ist doch Nietzsches Atheismus keine eindeutig platte Gottesleugnung, und auch nicht die Gleichgültigkeit einer Gottferne, für die Gott nicht ist, weil sie ihn gar nicht sucht. Schon die Weise, wie Nietzsche für sein Zeitalter feststellt, daß „Gott tot ist“, ist der Ausdruck seiner Erschütterung. Wie seine Immoralität die Aufhebung der täuschenden und unernsten landläufigen Moral durch ein wahrhaftiges Ethos will, so will seine „Gottlosigkeit“ gegen die nivellierende, alle Leidenschaft raubende Lüge der vermeintlichen Gottgläubigkeit die eigentliche Gebundenheit an das Sein. Und wenn in seiner Gottlosigkeit für ihn der unerbittliche Antrieb zum Aufschwung seines Menschseins wirkt und seine von ihm fordernde Redlichkeit sich zum radikalen Nein gegen schlechthin jeden Gottesglauben steigert, selbst dann noch behält Nietzsche gegen das Christentum eine verwunderliche Nähe: „es ist doch das beste Stück

idealen Lebens, welches ich wirklich kennengelernt habe: von Kindesbeinen an bin ich ihm nachgegangen, in viele Winkel, und ich glaube, ich bin nie in meinem Herzen gegen dasselbe gemein gewesen“ (an Gast 21. 7. 81).

Alles dies ist Hinweis darauf, daß Nietzsche, der, wenn er den Gottesglauben verwirft und die Ersatzbildungen reiner Diesseitigkeit hervorbringt, nicht transzendieren will, in der Tat ständig zum Transzendieren drängt.

Nietzsches Transzendieren. — Das gewisseste Anzeichen seines Transzendierens ist, daß er im Unterschied von allen positivistischen, naturalistischen, materialistischen Lehren, denen stets eine unbewegliche Selbstgewißheit in der Beschränkung auf ihren Gegenstand, der ihnen das eigentliche Sein ist, eignet, in seiner Negativität schlechthin *universell* ist. Der Positivismus, von dessen Formeln wohl manche bei Nietzsche vorkommen, findet seine Verachtung. Der Ursprung der Nietzeschen Denkbewegung ist nicht die gewöhnliche Gottlosigkeit, die sich mit empirischen Objekten in der Welt als Gegenstand der Erforschbarkeit und der Hypothesen und dann mit irgendwelchem Aberglauben begnügt, wenn sie wissen will, was das Sein ist, sondern das grenzenlose Ungenügen vor jeder Seinsgestalt, die sich ihm zeigt. Vielleicht ist alles, was Nietzsche verneint, auch sonst schon verneint worden, aber wie ein Vereinzelttes (während das übrige naiv bejaht blieb) oder in einer Weise, die den Verneinenden selbst nicht existentiell gefährdete, weil die heimliche Sicherheit eines sich selbstverständlichen Daseins dahinter stand. Bei Nietzsche hingegen ist der Antrieb des Verneinens aus dem Ungenügen heraus von einer Leidenschaft und einer Opferwilligkeit, daß sie aus demselben Ursprung herzukommen scheinen, der die großen Religiösen und Propheten antrieb.

Nietzsches Transzendieren erscheint als sein Nihilismus, den bis zu Ende vollzogen zu haben er bekennt. Diesen seinen Nihilismus unterscheidet er als den schaffenden Nihilismus der Stärke von dem unschöpferischen und nur zerstörerischen Nihilismus der Schwäche: „jede fruchtbare und mächtige Bewegung der Menschheit hat zugleich eine nihilistische Bewegung mitgeschaffen“ (15, 223).

Den von ihm verworfenen Nihilismus sieht er in großen geschichtlichen Erscheinungen und in der modernen *Décadence*. Brahmanismus, Buddhismus, Christentum nennt er die nihilistischen Religionen, „weil sie alle den Gegensatzbegriff des Lebens, das Nichts, als Ziel, als höchstes Gut, als ‚Gott‘ verherrlicht

haben“ (14, 371). Dieser passive Nihilismus der Schwäche, in dem alle Werte sich gegenseitig den Krieg machen, ist *Zersetzung*; in den Vordergrund tritt „alles, was erquickt, heilt, beruhigt, betäubt, unter verschiedenen *Verkleidungen*, religiös oder moralisch, oder politisch, oder ästhetisch“ (15, 157). Schwäche ist auch der „Nihilismus nach Petersburger Muster (das heißt der Glaube an den Unglauben, bis zum Martyrium dafür“), er „zeigt immer vorerst das Bedürfnis nach Glauben, Halt, Rückgrat, Rückhalt“ (5, 281). Der Nihilismus ist die Erscheinung eines Absterbens; das Zugrundegehen der Nihilisten steigert sich zum Sich-zugrunde-Richten: sie haben „die instinktive Nötigung zu Handlungen, mit denen man die Mächtigen zu *Todfeinden* macht“; es ist ein Rest von verwandeltem Machtwillen in ihnen, „indem sie die Mächtigen *zwingen*, ihre Henker zu sein. Dies ist die europäische Form des Buddhismus, das *Neintun*, nachdem alles Dasein seinen Sinn verloren hat“ (15, 185).

Nietzsches Nihilismus dagegen, Aug in Auge mit diesen ihm entgegengesetzten Möglichkeiten, ist in der Tat eine Gestalt seines Transzendierens, die in ihrer Zweideutigkeit zu verstehen so schwer ist. Im transzendierenden Nihilismus muß sich ihm das Sein zeigen. Aber es ist dem Zuschauenden, als ob es ausbliebe: Nietzsche hat den Nihilismus überwunden, doch in der dem Zeitdasein, das jeden Besitz verwehrt, zugehörigen Gestalt, daß der Nihilismus ständig auch wieder sich zeigt und noch überwunden werden muß. Seine dogmatisch werdenden Aufstellungen (der versagende Ersatz der Transzendenz) können wie der Wille zum Glauben bei einem Ungläubigen erscheinen. Nietzsches Sprung zum Glaubensgehalt ist nicht der zur Überlieferung (wie bei Dostojewski oder Kierkegaard), sondern der zu einem selbsterdachten Glauben und zu selbst gemachten Symbolen (Übermensch, ewige Wiederkehr, Dionysos usw.), denen alle geschichtlich zwingende Atmosphäre fehlt. So kann Nietzsche, wenn man den Blick auf seine dogmatischen Lehren verengt, anmuten wie ein Denker, der mit seinen Konsequenzen in der Tat nicht zu leben vermag: aus seinem zugestandenem Nihilismus scheint er mit ihnen nur einen gewaltsamen Ausweg zu ergreifen, statt ihn, wie er meint, zu überwinden. Er scheint nichts mehr zu haben und in den weltimmanenten und doch imaginären Leerheiten den Schein eines Seinsbestandes zu ergreifen. Das Forcierte eines verzweifelten Glaubens scheint sich an etwas zu halten, das wie künstlich wirkt. Doch sieht es nur so aus, wenn man statt des ganzen Nietzsche die Positivitäten seiner Lehre isoliert. Sein nihilistisches Transzendieren erreicht nicht die Ruhe im Sein. Daher ist Nietzsches Gottlosigkeit die sich steigernde Unruhe eines sich vielleicht nicht mehr verstehenden Gottsuchens.

Nietzsches Aussage seiner Gottlosigkeit enthält eine unsägliche Qual: Daß es notwendig ist, auf Gott zu verzichten, hat die Folge: „Du wirst niemals mehr beten..., niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen — du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehenzubleiben und deine Gedanken abzuschirren.... Mensch der Entsagung, in alledem willst du entsagen? Wer wird dir die Kraft dazu geben? Noch hatte niemand diese Kraft!“ (5, 216). Diese Forderung, Einsicht und Wirklichkeit Nietzsches sind von der Art, daß er wünschen muß, er möchte sich irren: „zuletzt gab es für alle die, welche irgendwie einen Gott zur Gesellschaft hatten, noch gar nicht das, was ich als ‚Einsamkeit‘ kenne. Mir besteht mein Leben jetzt in dem Wunsche, daß es mit allen Dingen anders stehen möge, als ich sie begreife; und daß mir jemand meine ‚Wahrheiten‘ unglauwbüdig mache“ (an Overbeck 2. 7. 85). Seinen Abgrund erblickt er hellsehend und mit großartiger Redlichkeit: „Ein tiefer Mensch braucht Freunde: es wäre denn, daß er seinen Gott noch hat. — Und ich habe weder Gott noch Freunde!“ (an Schwester 8. 7. 86). Aber Nietzsche, der wohl erschreckt, weicht nicht zurück. So ist zu verstehen, wo er den eigentlichen Mut des Menschen sieht: „Habt ihr Mut?... Nicht Mut vor Zeugen, sondern Einsiedler- und Adler-Mut, dem auch kein Gott mehr zusieht?“ (6, 419).

Daher kann es am Ende nicht überraschen, unmittelbar von ihm ausgesagte Anzeichen für seine Berührung mit der Transzendenz zu finden. Schon im Denken geschieht es ihm, daß er den Gott, den er verneinen muß, zugleich wieder bestehen läßt, so wenn er meint: „eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt“ (13, 75). Entschieden hält er den Raum frei — wenn er auch niemals von dem einen Gott, sondern nur von Göttern, dem Göttlichen spricht: „wie viele neue Götter sind noch möglich! Mir selber, in dem der religiöse, das heißt gottbildende Instinkt mitunter zur Unzeit lebendig wird: wie anders, wie verschieden hat sich mir jedesmal das Göttliche offenbart.... So vieles Seltsame ging schon an mir vorüber, in jenen zeitlosen Augenblicken, die ins Leben herein fallen,... Ich würde nicht zweifeln, daß es viele Arten Götter gibt“ (16, 380). Aber ebenso entschieden ist dann wieder die Bewegung, die alles auf den Menschen wirft: „Es scheint mir wichtig, daß man das All, die Einheit los stanz zu nehmen und ‚Gott‘ zu taufen.... Das, was wir dem Un- ein Unbedingtes; man würde nicht umhin können, es als höchste In-

bekanntem und Ganzen gegeben haben, zurücknehmen für das Nächste, Unsere“ (15, 381).

Wenn dieses Nächste ständig ungenügend erscheint, kann Nietzsche am Ende das Transzendieren über jeden gegenwärtigen Bestand selber für das Wesen, aber fragend ansprechen (und damit wieder ganz preisgeben): „ist vielleicht das Ganze aus lauter unzufriedenen Teilen zusammengesetzt, die allesamt Wünschbarkeiten im Kopf haben? ist der Gang der Dinge vielleicht eben das ‚Weg von hier! Weg von der Wirklichkeit!‘, die ewige Unbefriedigung selbst? ist die Wünschbarkeit vielleicht die treibende Kraft selbst? ist sie — deus?“ (15, 380—381).

Nur an einer Stelle fanden wir bei Nietzsche etwas wie Ruhe in der Transzendenz. Er selber schuf sich unwillkürlich seinen neuen Mythos der Landschaft wie einen Mythos reiner Immanenz (vgl. S. 368 ff.). Der Adel Nietzsches fand in der Natur Zuflucht, die dem Gottlosen die Identität seines Wesens mit dem Sein der Dinge in ihrer Chiffrensprache offenbarte. Es ist die mythische Beseelung der Natur von seiten des schlechthin Einsamen; es ist die Landschaft an sich, ohne anderes menschliches Sein als das des Hörenden selbst, die hier mythisch wird. Ist dieser Mythos wie der Ausdruck der menschlichen Kommunikationslosigkeit, so wird daher die Frage an die Grenze von Nietzsches Wesen laut: ob die Gottlosigkeit und die Kommunikationslosigkeit zu einander Bezug haben. Im Ausdruck seines gedachten und gedichteten Werks liegt in der Tat ein Sinnzusammenhang. Es wäre aber von einem allerdings beherrschenden Zug seines Denkens fälschlich auf die Ganzheit Nietzsches selbst geschlossen, wenn man sagte: er habe niemanden unbedingt geliebt, darum sei Gott ihm tot; seine radikale Gottlosigkeit stehe existentiell in bezug zur radikalen Kommunikationslosigkeit. Seine leidenschaftliche Sehnsucht zur Kommunikation läßt ihm vielmehr die unbestimmte Gottheit nie ganz verschwinden: seine Gottlosigkeit ist die in das Innerste seiner Existenz gedrungene Unruhe. Nietzsches Existenz und Denken reicht weiter, als daß man sie auf diese Weise einfangen dürfte. Aber es ist ein Zeichen für die mit dem Denken der Ersatzbildungen der Gottheit zusammenhängenden Sinnmöglichkeiten, wenn die in ihrer Verabsolutierung unwahre Deutung der Einheit von Gottlosigkeit und Kommunikationslosigkeit einen Augenblick nahegelegt werden kann.

Philosophieren angesichts der Gottlosigkeit. — Was Nietzsche als Gottlosigkeit aussprach, kann als Inhalt nicht einfach Unwahrheit

oder Wahrheit sein. Denn es gibt keinen Beweis für Gottes Dasein, wie es keinen Beweis gegen ihn für die Gottlosigkeit gibt; es gibt auch keinen Beweis dafür oder dagegen, daß der Mensch nur eine Weise des Tierseins sei; es bleibt dem Menschen unbenommen, sich als Tier zu fühlen, wenn er kann: mit Argumentationen wird in diesen Fragen nichts entschieden, sondern höchstens geklärt. Wahrheit ist hier — jenseits der Grenze des allgemeingültig Wißbaren — durch ihre Wirklichkeit. Weder kann ihr bei Nietzsche der existentielle Ernst abgesprochen werden, noch überhaupt da, wo sie als Wirklichkeit sich vollzieht. Die Gottlosigkeit ist eine Macht in der Welt. Was Nietzsche sah und aussprach, war solche Wirklichkeit und wurde es seitdem noch mehr, von ihm selbst in unabmeßbarem Grade gefördert. Diese Gottlosigkeit ist nicht Ermatten in der Nichtigkeit, sondern dämonische Leidenschaft. Nietzsche hat den großartigsten Ausdruck für diese Gottlosigkeit in ihrer ganzen unfaßlichen Vieldeutigkeit geschaffen.

Wenn es keine allgemeingültige und also durch Einsicht für alle vernünftigen Wesen zwingende Entscheidung gibt über die Wahrheit von Gottesglauben oder Gottlosigkeit, so ist es eine Forderung der Wahrheithaftigkeit: die Wirklichkeit der existierenden Gottlosigkeit und die tatsächlichen Wirkungen ihrer Macht zu sehen. Es ist für ein redlich bleibendes Philosophieren notwendig, in Bezug auf diese Wirklichkeit zu leben. Wenn Wahrheit ist in der Transzendenz des Selbstseins als Grund des Philosophierens, so wird diese Wahrheit nur sein, wenn sie in der Infragestellung durch das Andere — die Gottlosigkeit — standhält und in ihr nicht nur die Wirklichkeit und Kraft des Anderen, sondern den Opfermut, die Lebensverschwendung, die hinreißende Gewalt dieses Anderen anerkennt.

Existentielle Notwendigkeit ist nur für jeden die Entscheidung, ob er für sich in der Gottlosigkeit oder im Sichverhalten zur Gottheit leben will, eine Entscheidung nicht in der Sagbarkeit, eines Wissens über sich, sondern in der inneren Haltung und im Abschätzen der Dinge, im Wagnis und in der Erfahrung des Seins.

Philosophieren weiß, nicht alles zu sein. Es ist seiner selbst gewiß nicht ohne das Andere, das die Offenbarungsreligion ist, die es nie erreicht, durch die es selbst fragwürdig bleibt, und die es von sich aus nicht vollzieht und nicht versteht. Die von Nietzsche in ihrem ganzen Umfang ergriffene Gottlosigkeit ist wiederum ein anderes, von dem das Philosophieren nicht weniger in Frage ge-

stellt wird; es ist in seiner Ausschließlichkeit der Offenbarungsreligion verwandt, die es doch seinerseits vernichten möchte. Das Philosophieren aus dem Grunde des Selbstseins bekämpft weder die Offenbarungsreligion noch die Gottlosigkeit, sofern beide Wirklichkeiten sind; es will in diesen sich selbst erhellen, fragen und sich in Frage stellen lassen. Es unterscheidet sich von der Gottlosigkeit dadurch, daß es die Offenbarungsreligion anerkennt — wenn auch nicht für sich — d. h. sie nicht vernichten will; von der Offenbarungsreligion dadurch, daß es keinen Ausrottungskrieg gegen die Gottlosen führen würde. Philosophieren kann nur bestehen in der faktischen Ohnmacht, in der es sich an die Vernünftigkeit selbstseiender Menschen wendet, seine menschenerweckende und hervorbringende Wirklichkeit durch die Jahrtausende in stiller Überlieferung allein als seelische Wirklichkeit hat, die von den äußerlich werdenden Mächten der Offenbarungsreligionen und der Gottlosigkeit geduldet, gefördert oder verworfen und in die Verborgenheit getrieben wird. Philosophieren ist ohnmächtig; es kann nur argumentierend die Konsequenzen ausgesprochener, religiös dogmatischer oder gottloser Sätze, existentiell die Abgründe und Möglichkeiten aufzeigen. Es ist seinem Wesen nach in der Situation rückhaltloser Offenheit und Bereitschaft, vollzieht sich aber angesichts der Offenbarungsreligion und Gottlosigkeit, die beide an entscheidenden Stellen, in der Bewegung der Kommunikation mit ihnen, sich in sich verschließen. Das Grauen dieses faktischen Kommunikationsabbruchs seitens der Menschen — die doch als Menschen in der Möglichkeit der Kommunikation stehen und nicht bloße Naturmächte sind — gehört zu den stärksten Antrieben des Philosophierens, das alle Macht im Innersten des Menschen selbst erwecken und zur Wirkung bringen möchte. Philosophieren als solches führt weder zu Gott noch von Gott fort, sondern geschieht aus dem Ursprung transzendenter Bezogenheit des Selbstseins. Es ist die menschliche Wirklichkeit, die suchend aus der Tiefe der Vernunft und der Existenz hervorholen will, woraus es faktisch lebt, und zwar in dem heimlich-offenbaren Gespräch durch die Jahrtausende.

Die Folgerungen des Gedankeninhalts von Nietzsches Gottlosigkeit werden von ihm selbst mit Unerbittlichkeit gezogen: Das Christentum und jede Gestalt des Gottesglaubens sind entlarvt. Alles menschliche Tun geschieht in einer Weise der Weltauslegung,

die in jeder Verwandlung immer nur eine andere Illusion ist. Jede Illusion ist die Erscheinung in den Händen eines Machtwillens. Auch diese eigene Auslegung der Welt als des Willens zur Macht ist die Auslegung seitens eines Machtwillens. Daher gilt jetzt: nichts ist wahr, alles ist erlaubt. Der Machtwille will wirken. Die unüberwindlichste Wirkung liegt nicht in irgend einer Wahrheit, sondern in der Magie des Extrems. Es gibt keine Grenze als die der faktischen Macht, keine Einschränkung durch unbedingte Forderungen. Der Kampf ist um des Kampfes willen. Aber alles ist zweideutig und der Nihilismus das ständig gegenwärtige Wirkliche, das in dieser Metaphysik der Macht überwunden werden soll.

Was so gesehen wird, scheint die Natur des Beliebigen und der Gesetzlosigkeit zu sein. Es ist aber auch die Wirklichkeit der Kraft eigenen schaffenden Gesetzes, ein Siegreiches als Macht ohne Transzendenz, ein Gesetz, das das Gesetz dieser Macht ist. Jenes beliebig Triebhafte ist die Masse, dieses Schaffende ist die überlegene Kraft der Herren. Jenes leistet Gehorsam, nach dem es drängt, dieses befiehlt, weil es kann und die Macht dazu hat. Jenes braucht Illusionen, weil es zu schwach ist, zu seiner Wirklichkeit ja zu sagen; dieses schützt und schafft sogar die Illusionen für jene Sklaven. Selber illusionslos bringt es für sich selbst statt der vermeintlichen Illusion der Transzendenz mit souveräner Überlegenheit jene Auslegungen hervor, die die innerweltlichen Illusionen dieses Machtwillens sind.

Was Nietzsche so mit suggestiver Kraft in unendlichen Abwandlungen ausgesprochen hat, wäre der wirksame Ausdruck einer Lebenswirklichkeit, die vor nichts zurückschreckt. Es ist ein Philosophieren, das seine Stärke selber darin hat, vor nichts zurückzuschrecken und zu den letzten Konsequenzen zu gehen. Weil Nietzsche diesen Weg ging, scheint er in der Identifizierung mit ihm der große geschichtlich repräsentative Gottlose; weil er selber aber zugleich mehr ist, nämlich in diesem Vor-nichts-zurückschrecken selber transzendiert, ohne sich an diese Gestalt der Gottlosigkeit faktisch zu binden, ist er der Philosoph, der auch angesichts dieser Gottlosigkeit philosophiert, sie nicht nur ist. Daher geht er einerseits den Weg, zu versuchen, was der Mensch ist, der sich nur als eine Weise des Tierseins versteht, geht er andererseits verwerfend über den Positivismus, Naturalismus, Biologismus und Pragmatismus hinaus. Nietzsche vollzieht ein

Philosophieren an der Grenze, das — in diesen Inhalten aufgenommen — sofort umschlägt in Unphilosophie (dem Verfallensein an biologische, naturalistische und zweckhafte Inhalte in der Welt). Dieser Umschlag und dann die Rückkehr zum Philosophieren erfolgt ständig in seinem eigenen Denken: es ist die Erfahrung der Wirklichkeit der Gottlosigkeit, die sich zugleich nicht will.

Man kann nicht sagen, ohne Gott höre das Philosophieren auf, wohl aber, ohne Transzendieren höre es auf. Daher würde die Aufnahme Nietzsches durch eine fraglos und platt gewordene Gottlosigkeit und eine nach sprachlichen Kampfmitteln begierige Sophistik unfehlbar auf die eindeutige Annahme jener nihilistischen Immanenz gerichtet und als Unphilosophie auch dadurch gekennzeichnet sein, daß das Vor-nichts-zurückschrecken — umgekehrt wie bei Nietzsche — im Ausdruck zwar eingeschränkt, in der Praxis aber uneingeschränkt werden müßte.

Der im Umschlag vom Philosophieren zur Unphilosophie — dadurch, daß nur die Unphilosophie als bloßer Inhalt bleibt — mißverstandene Nietzsche kann benutzt werden von allen Mächten, die gerade er bekämpfte: er kann dienen dem Ressentiment, das im Anschwärzen von Welt und Menschen sich Lust in der Ohnmacht verschafft; der Gewaltsamkeit, die den Gedanken des Willens zur Macht als Rangordnung verwechselt mit der Rechtfertigung jeder Brutalität; der Geistfeindschaft, die das Leben als bloßes vitales Geschehen verherrlicht; der Verlogenheit, die Nietzsches Begreifen des Scheins als Wahrheit zum Gestatten jeder Lüge verwendet; der unbekümmerten Wesensnichtigkeit, die das Negieren von allem vollzieht, um ihr bloßes Dasein als natürlich zu bejahen.

Weil Nietzsche an der Grenze des Philosophierens zur Unphilosophie, alles im Gedanken wagend, sich bewegte, hat er den ungeheuren Ausdruck existentieller Gottlosigkeit gefunden und das andere Wahre gezeigt, vor dem das Philosophieren steht. Damit hat er in seinen Gedanken zugleich viele Positionen betreten, an denen er nicht weiter konnte. Anders ausgesprochen: an dem übervollen Baume Nietzscheschen Denkens welken viele Blüten, ohne Frucht anzusetzen.

Aber in Nietzsches Gottlosigkeit liegt das Große eines unbesiegbaren Bleibenden:

Nietzsche sah die Wahrheit nicht als eine bestehende, weder als Gott noch als Nichtsein Gottes. Wahrheit sprach aus ihm in seinem Transzendieren, ohne als gesagte haltbar gemeint zu sein. Das macht ihn unüberwindlich.

Nietzsche sah visionär das Dasein der Gottlosigkeit als vielleicht beherrschender Macht der Erde. Das nicht zu leugnende, nach ihm nur gewachsene Dasein dieser Macht läßt Nietzsche zum zweitenmal unüberwindlich erscheinen.

Wäre aber von ihm in einer radikalen Grenzerfahrung durch Versagen vor der Transzendenz ein Irren, großartig durch Ernst der Erfahrung und Schlagkraft des Ausdrucks, entfaltet, so wäre dieses ein notwendiges, dauernd fruchtbares Irren, weil es indirekt mit zwingender Macht auf das Wahre weisen würde. Denn der Mensch erfaßt das Wahre nicht in reinem Glanze, sondern nur im gleichzeitigen Wissen der Irrung und in der Bewährung vor ihr — wie für uns das Licht nur durch das Dunkel ist. Nietzsche wäre zum drittenmal unüberwindlich.

Wie beherrschend aber auch die Gottlosigkeit in Nietzsches Denken ist, dies ist nicht der ganze Nietzsche. Er bewirkt zugleich und will bewirken, was mit dieser Daseinsmöglichkeit nicht zusammengeht. Sein neues Philosophieren liegt tiefer als diese zuletzt, wenn auch beherrschende, so doch auch nur einzelne Gestalt seiner inhaltlichen Aussagen.

Das neue Philosophieren

Nietzsches Gottlosigkeit ist der äußerste Ausdruck für seinen totalen Bruch mit der überlieferten geschichtlichen Substanz, sofern diese eine Allgemeingültigkeit verlangende Sprache redet: ihm sind alle Ideale des Menschen versunken, er will die Moral verwerfen, die Vernunft und die Humanität preisgeben; die Wahrheit sieht er als eine universelle Lüge; die bisherige Philosophie ist eine ständige Täuschung, das Christentum ein Sieg der Schlechtweggekommenen, Schwachen und Ohnmächtigen; es gibt nichts Heiliges, Geltendes, das nicht vor seinem Urteil gerichtet würde. So wenigstens scheint es. Gegenüber allen früheren, von Andern vollzogenen Brüchen, die nur partikular waren, weil ein selbstverständlicher, unbefragter Boden von Gültigkeit blieb, ist das Maß des Nietzscheschen Bruches nicht

mehr zu übertreffen. Er hat den Bruch bis in seine letzten Konsequenzen durchdacht: auf diesem Wege ist kaum ein Schritt weiter zu tun möglich. Was seitdem in negativer Zersetzung getan und was in Untergangsvoraussagen ausgesprochen wurde, ist nur Wiederholung Nietzsches, der Europa unaufhaltsam auf die Katastrophe zu drängen sah. Seine Vision in ihrer Großartigkeit und niederschlagenden Bedrohung, bei ihm ursprünglich und wahr, wurde nach ihm im Munde anderer zumeist eine falsche Großartigkeit. Denn Nietzsche ist von diesen Späteren wesensverschieden durch seine wahrhaftige Erschütterung und dann durch den Einsatz seines ganzen denkenden Lebens für den Weg in eine Zukunft, die nicht Untergang des Menschen ist. Alles einzelne, was Nietzsche gesagt hat, ist nicht so wesentlich wie der ungeheure Ernst seines Lebens im Bruch mit allem. In diesem hier noch heroischen Bruch ist nicht der Wille zum Bruch, sondern der Wille zum Ja der Antrieb.

Es ist die Frage, wie Nietzsche das Ja in einer Posivität ergreift und zum Ausdruck bringt.

Der Übermensch, der Wille zur Macht, das Leben, die ewige Wiederkehr sind in ihrer ausgesagten Posivität, als ob man mit ihnen gleichsam platt zu Boden fiele. Diese Positionen sind jedoch in ihrer Durchführung bei Nietzsche vieldeutig: Enttäuschend in ihrer unmittelbaren Gegenständlichkeit, werden sie erregend durch Tiefen, die doch im Ausgesagtsein sogleich wieder wie verschüttet sind; es ist, als ob Nietzsche gleichsam im Durchgang zu seiner in ihrer unmittelbaren Inhaltlichkeit uns nicht mehr angehenden Metaphysik das Existentielle erhellte, wenn auch nur als ein Aufblitzen, nicht als ein das Sein in ruhiger Klarheit zeigendes und bleibendes Licht. Daher hat unsere Darstellung versucht, nicht nur die sachlichen Inhalte zusammenzubringen, nicht nur die unmittelbar genommene Gegenständlichkeit — auch, wo erforderlich, in ihrer Leere — zu zeigen, die den Anspruch der Fragen gar nicht erfüllt, sondern vor allem das Maximum dessen herauszubringen, was an Bedeutungsgehalt in ihnen verborgen war: dies gelang oft durch die bei Nietzsche beiläufigen und zerstreuten Sätze, welche vielfach mehr sagen als die fixierenden Positionen selbst.

Das Positive ergreift Nietzsche, statt in der zu platter Bestimmtheit werdenden Immanenz, vielmehr im unendlichen Horizont, in dem unbestimmten Grenzenlosen. Indem alle Bindungen

gelöst, alle begrenzenden Horizonte durchbrochen werden, verliert jedoch der Gedanke sich in der Tat in das Nichts.

Sucht Nietzsche das Positive schließlich in Bild und Gestalt, so gelangt er zumeist nur zu vergeblichen Symbolen, zwar von Sprachkraft und visionärer Eindringlichkeit, aber ohne die bezwingende Kraft metaphysischer Chiffren.

Hält Nietzsche sich nach dem Bruche, nach der Lösung von allem Boden, hinausgeraten auf den fortreißen Strom ins Meer, an die ewige Wiederkehr und die anderen dogmatisch werdenden Inhalte, so ist es, als ob er sich auf eine Eisscholle rette, die ihm doch wegschmelzen muß. Dringt er in das Unendliche, so ist es, als ob er im luftleeren Raume fliegen wolle. Ergreift er Symbole, so ist es, als ob ihm leblose Masken in die Hände gerieten. Auf keinem dieser Wege gelingt es ihm, was er will.

Aber doch ist keiner dieser Wege bei Nietzsche schlechthin richtig; denn auf ihnen scheint ihm Antrieb und Ziel ständig zu bleiben die Geschichtlichkeit der Existenz. Es ist sein Wille zur Substanz, die nicht selbst Denken, aber Herr allen Denkens ist. Ob diese sich erhellend kundgibt oder nicht, ist Kennzeichen des einzelnen Gedankens, nicht dieses Ursprungs selbst, der sich immer nur zweideutig mitteilen kann. Es scheint, als ob Nietzsches Philosophieren wie bewußtlos die Existenz in ihrer Geschichtlichkeit berühre, ohne sie entschieden zu ergreifen, und als ob er antreibe, sowohl aus der endlichen gedanklichen Bestimmtheit wie aus der unendlichen Unbestimmtheit zurückzukehren zur eigenen Geschichtlichkeit; aber es scheint auch wohl oft, als ob Nietzsche nicht mehr aus einer Geschichtlichkeit denke.

Der Wille zur wahrhaftigen, geschichtlichen Existenz drängte Nietzsche, alles einzuschmelzen, um zu dem neuen Ursprung zu kommen. Wo er entlarvte, indem er Unwahrhaftigkeiten, Fassaden, hohle, noch vermeintliche Festigkeiten umwarf, war er der eine reine Atmosphäre schaffende Sturm. Seine Zertrümmerung der „Moral“ in der Gestalt, wie sie gang und gäbe war, war großartig und von der Situation gefordert; sie machte den Weg wieder frei für Existenzphilosophie. Denn so lange ein Leben geführt wurde aus unbefragten Selbstverständlichkeiten, die doch nicht wahrhaft und unbedingt geglaubt wurden, blieb das Philosophieren eine harmlose Beschäftigung neben anderen mit der Wahl von „Thematiken“ aus zu-

fälligen Anlässen. Erst wenn dieses Leben aufgegeben wurde, konnte wieder aus dem Ganzen auf das Sein der Existenz hin philosophiert werden.

Im Unterschied etwa von Haltungen in der Zeit der Französischen Revolution ist bei Nietzsche der Bruch zwar radikaler, jedoch der Wille zur verwandelten Tradition unverloren. Nicht nur, daß Nietzsche für sich das vorsokratische Griechentum als die unantastbare Höhe und das Vorbild des Menschentums festhielt (wie einen Ersatz des christlichen Neuen Testaments), er denkt auch nirgends daran, das geschichtlich Überkommene zu vergessen, aus dem Nichts einer neuen Barbarei von vorn anfangen zu wollen. Sein ganzes Werk durchdringt der Umgang mit der Größe der Vergangenheit, auch mit der von ihm verworfenen.

Dieses neue Philosophieren gewinnt bei Nietzsche, so entschieden es auftritt, so bewegend es wirkt, so unerbittlich es die Unruhe stiftet, die keinem Bestehenden mehr Ruhe lassen wird, doch nicht Gestalt und Endgültigkeit einer Form. Es ist ein unerhörtes Ringen der gesamten Weise des Fühlens, Erfahrens, Wollens, das im Denken sich ausspricht, ohne schon ein Ziel zu erreichen.

Absolute Negativität. — Nietzsche läßt im Gange seiner faktischen Dialektik die Widersprüche sich in der Tiefe nur steigern. In diesem Philosophieren ist es notwendig, daß alles sich umkehrt, die Redlichkeit selber sich in Frage stellt, die gewollte Gottlosigkeit den gottbildenden Instinkt nicht aufhebt, der Wille gegen jede Prophetie doch die Prophetie eines Absurden trägt, Dionysos gegen den Gekreuzigten steht und beide Nietzsche selbst werden können.

Wenn kein Inhalt als die von Nietzsche eigentlich gemeinte Lehre vom Ganzen besteht, so kann das Entscheidende seines Philosophierens nicht ein bestimmter Inhalt sein, und sei es der beherrschendste und wirksamste in seinen Werken. Es ist zu sehen, was es bedeutet, daß alles Gesagte auch wieder in Frage gestellt wird, daß — willentlich und unwillkürlich — alles Gedachte in Widersprüchen sich wieder aufzuheben scheint.

Nietzsche will die Weite seines Denkens und darin die Substanz des Seins, die echte, schleierlose. Der Weg ist ihm die Überwindung jeder Seinsgestalt, jedes Wertes, jedes Festwerdens des Wesentlichen in der Welt: „Meine Schriften reden nur von meinen

Überwindungen“ (3, 3). Es erwächst der außerordentliche Anspruch, sich an nichts Festem zu halten, um eigentlich zu sein.

Überwinden geschieht durch „Verdacht“ und „Verrat“. Verdacht ist die Haltung, vor der nichts mehr fraglos besteht und zwar so, daß es sich nicht wie nach einem widerlegten Zweifel wiederherstellt, sondern verwandelt werden muß, um am Sein teilzuhaben. Nietzsche meint, daß niemals „jemand mit einem gleich tiefen Verdachte in die Welt gesehen hat“ und nennt seine Schriften „eine Schule des Verdachts“ (2, 3); und er meint: „so viel Mißtrauen, so viel Philosophie“ (5, 279). Verrat ist nicht die Treulosigkeit als ehrloses Imstichelassen, sondern das Aufgeben leer gewordener geschichtlicher Substanzen aus einer Notwendigkeit, die sich noch nicht versteht; er ist in Gefährdung der Existenz selbst die mögliche Ursprungsgewinnung eines radikal Anderen. Schon früh schreibt Nietzsche: Wir schreiten, „durch den Geist getrieben, von Meinung zu Meinung, durch den Wechsel der Parteien, als edle Verräter aller Dinge, die überhaupt verraten werden können“ (2, 412).

Was so als Entlarvung vieler Dinge beginnt, wird aber bei Nietzsche zum Aufweis der Scheinhaftigkeit allen Daseins und dieser Scheinhaftigkeit als der einzigen Wirklichkeit. Eine unendliche Dialektik erlaubt an keiner Stelle zu ruhen, an keinem Bestand sich zu halten. Sofern der Weg der Entlarvung gegangen wird, bleibt noch der Unterschied von wahr und falsch. Aber sofern das Überwinden nicht mehr Entlarven zugunsten einer Wahrheit, sondern schlechthin universelles Rückgängigmachen jeder in die Wirklichkeit tretenden Erscheinung ist, fällt der Unterschied der Dinge, die verraten werden können, und derer, die bestehen bleiben. Alles vielmehr ist dem Verrat unterworfen. Was immer Nietzsche denkt, ist verwandelt in bloße Möglichkeit, zu der es für einen Augenblick wird; was er aber selbst eigentlich darin will, ist der alten Transzendenz dadurch verwandt, daß er jede greifbare Gestalt in der Welt, jede Stellung, jedes Ziel überschreitet, der alten Transzendenz entgegengesetzt dadurch, daß am Ende nichts zu bleiben scheint.

Nirgends, wo Nietzsches Gedanken nachgedacht werden, ist ein Halt: Nietzsche zwingt weiter, wo immer wir eine Wahrheit als endgültige, die Wahrheit ergreifen möchten. Wieder und wieder scheint am Ende das Nichts zu stehen. Die absolute Negativität — sei es im Verdacht und Mißtrauen, sei es im Überwinden, sei es in dem Wider-

sprechen und dem Bestehenlassen von Widersprüchlichkeiten — ist wie eine Leidenschaft zum Nichts, aber darin gerade der alles wagende Wille zum eigentlichen Sein, das nicht Gestalt gewinnen kann. Dieser Wille will das Wahre aus der Tiefe holen, wo es nicht mehr in Widerspruchslosigkeiten faßbar hinzustellen ist, will das zur Sprache und Wirklichkeit bringen, was in der Bestimmtheit des Gedankens auch verschleiert wird, will die Rückkehr zur Geschichtlichkeit der eigenen Existenz in ihrem Grunde.

Ein Hinweis darauf ist der das Werk Nietzsches durchdringende Wille zum Ja. Wenn dieser gipfelt in dem Gedanken der ewigen Wiederkehr und des amor fati, so ist er in Nietzsches Denken doch auch im kleinen überall gegenwärtig als das ständig begleitende Zeichen, daß für ihn nicht Nichts ist. In diesem Sinne sagt Zarathustra: „Wie Viel geriet schon! Wie reich ist diese Erde an kleinen guten vollkommenen Dingen, an Wohlgeratenem!“ (6, 426). Statt an der Leiter der Verneinungen zum endgültigen Nichts führt Nietzsches Denken auch auf der Leiter unzähliger kleiner Bejahungen zum endgültigen Ja.

Versuchen. — Zur absoluten Negativität gehört das Philosophieren, das als positives Tun nur ein „Versuchen“ will (vgl. S. 383 ff.). Dieser Philosophie des „gefährlichen Vielleicht“ (7, 11) wird vor dem letzten Horizont des Unendlichen Alles zu etwas Vorläufigem. Daher gibt es nichts, das nicht gewagt würde: „Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeit des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einer Negation... stehen bliebe“ (16, 383).

Dieses Philosophieren, das versuchend vorgeht, Möglichkeiten erdenkt und erfährt, bleibt alles Gedachten Herr, statt vom Gedachten beherrscht zu werden. Ohne im Skeptizismus zu versinken, will es in souveräner, männlicher Skepsis vorbereiten die Wirklichkeit der geschichtlichen Existenz, der Tat, die nicht schon im bloßen Denken der Wahrheit ist, sondern ihrerseits zu der Wahrheit wird, vor der alle gedachte Wahrheit nur Versuch und Möglichkeit bleibt.

Daher unterscheidet sich die Idee des versuchenden Denkens Nietzsches von der gesetzlosen Unverbindlichkeit des Willkürlichen und Beliebigen. Nietzsche kämpft mit seinem versuchenden Philosophieren zwar nicht als mit einer formulierten Lehre gegen eine

andere Lehre, die ihm in der Welt begegnet, nicht als Dogma gegen Dogma, nicht als bestimmte Weltanschauung gegen andere Weltanschauung. Durch ihn geschieht nicht der entschlossene Eintritt eines sichtbaren und sagbaren Glaubens in die Welt, um an seinem Ort zu kämpfen und seinen Raum zu erweitern, oder um vielleicht die Fruchtbarkeit geglaubten Irrtums im Kampf zu erproben. Wie Nietzsche in seinem Leben sich in fast allen Situationen verhielt — die Möglichkeiten im Gedanken durchversuchte und am Ende nichts blieb, sondern Nietzsche erlitt, verzichtete, sich zurückzog —, so war er auch im Philosophieren in der Tat — wie er zweideutig sagt — der „Versucher-Geist“. Aber dieses Versuchen, statt unverbindlich zu sein, ruht auf einem tiefen Grunde: es ist ein Kampf auf einer ganz anderen Ebene als der von Dasein gegen Dasein in der Welt (welcher auch in der Gestalt dogmatisch behaupteter und entwickelter Wahrheiten sich vollzieht); es ist der Kampf von Substanz gegen Nichtigkeit, den er führt. Dieser Kampf erfolgt in aller Welt auf einer Ebene, auf der keine realen Kampffronten des Daseins entstehen; es ist der tiefere, entscheidendere Kampf in der Seele jedes Einzelnen und in der Seele der Völker, der innere, unsichtbare und unhörbare Kampf, für dessen existentiellen Sinn Nietzsche die Waffen gibt: als versuchende Fragen, als Mißverständlichkeiten, als Bewährungsmöglichkeiten. Ihre Mitteilung geschieht als der Anspruch, nie bei ihnen stehen zu bleiben, auch nie bei Nietzsches Philosophieren selbst als einer nun mitgeteilten wahren Weltanschauung stehen zu bleiben.

Nietzsche als Opfer. — Nietzsches Philosophieren, das kein Ergebnis hat, aber sich vollzieht wie das geschichtlich frühere enthusiastische Gottsuchen, weiß sich selbst verurteilt zu Einsamkeit und Verlassenheit; denn, gemessen am durchschnittlichen und allgemeinen Leben, ist dieses Philosophieren das Unnatürliche: „Eine Philosophie, welche nicht verspricht, glücklicher und tugendhafter zu machen, die es vielmehr zu verstehen gibt, daß man in ihrem Dienst wahrscheinlich zugrunde geht, nämlich in seiner Zeit einsam wird... durch viele Arten von Mißtrauen und Haß hindurch muß...: eine solche Philosophie schmeichelt sich niemandem leicht ein: man muß für sie geboren sein — und ich fand noch keinen, der es war...“ (I4, 412).

Uneingeschränkte Negativität und Versuchen könnten als unverbindliche Tätigkeit des bloßen Verstandes im Umgang mit allen

Dingen als einem dem eigenen Dasein Anderen vollzogen werden. Was Negativität und Versuchen aber eigentlich sind, und was in ihnen sich nicht zufällig, sondern wirklich zeigt, ist nur zu sehen, wenn ein Mensch mit seinem Wesen selbst gleichsam hineinspringt in diesen Abgrund und vertretungsweise tut, was, wenn es Alle täten, Alles zerstören würde. Das aber heißt: Opfer werden.

Nietzsche erscheint als Opfer erstens in diesem geschichtlichen Augenblick an der ihm bewußten Wende der Zeiten. Er konnte für seine Person nicht mehr in eine Wirklichkeit dieser Zeit eintreten; er mußte gleichsam außer der Welt sehen, was er von ihr erfährt, indem er ausgeschlossen wird. Da er aber faktisch doch in seinem Zeitalter leben und denken mußte, erscheint sein Denken in einem Gewande, das ihm zugleich ungemäß ist. So ist er verwechselbar, weil er den Gebärden und Denkweisen seines Zeitalters verhaftet blieb (selbst auch war, was er bekämpfte: z. B. positivistisch oder Wagnerianer), und weil er in der wachsenden Einsamkeit mit der Gemeinschaft auch das Maß verlor. Es wurde das Philosophieren des Mannes, der in der größten Krise der abendländischen Menschheit sich wagte, um in der Einsamkeit zu erfahren, was von ihm zu uns nur zerbrochen gelangt, wenn es zeigt, was nur der scheiternde Mensch zu sehen vermag.

Nietzsche erscheint als Opfer zweitens wie der Mensch schlechthin, als der er die ewige Negativität alles Endlichen auf sich nimmt durch erbarmungslose Verwirklichung mit sich selbst. Während die Endlichkeit für die nicht Geopferten den Boden schafft der Möglichkeit eines Selbstseins in gegenwärtiger Grenze und aus gegenwärtig konkretem Grunde, daß sie darin die Chiffren des Daseins in ihrer geschichtlichen Besonderheit erfahren, gewinnt er seine Geschichtlichkeit statt im Einswerden mit der Endlichkeit vielmehr im Einswerden mit der Negativität. Es ist wie eine Erweiterung des sonst gebundenen und erst durch Bindung wirklichen Menschseins über sich hinaus in einem Selbst-Verbrennungsprozesse, der keinen Rest läßt.

Wie ein mythisches Symbol dieses Opfers wird der als empirisches Faktum sinnlos brutale Wahnsinn, der Nietzsche noch einmal verwechselbar macht, weil er durch den Wahnsinn hemmungslos und dann zerschlagen wurde. Daß die Ursprünglichkeit bei Nietzsche erst eigentlich radikal wird, wo zugleich die Verzerrung durch Einsamkeit

und Krankheit einsetzt, so daß sogar ohne jene biologischen Vorgänge, die im Wahnsinn endeten, sein Philosophieren in seinen äußersten Möglichkeiten nicht vorstellbar erscheint, läßt den Wahnsinn noch mit hineinnehmen in das Opfer, das dieses ganze Leben und Denken darstellt.

Das Opfer zeigt sich auch im *Werk*: dieses kann keine bestehende Gestalt gewinnen, wie sie die großen Systeme und auch noch das kritische Philosophieren Kants besaßen. Was in Nietzsches Denken getan wird, wird trotz seiner unendlich reflektierten Bewußtheit doch im Entscheidenden wissenslos getan. Der Gedanke als solcher ist nicht gebändigt; weil er Alles wagt, gerät er auch in die Irre, ja ins Spielerische. Nietzsches Denken ist trotz grenzenlosen Überwindens, trotz Skepsis und kritischer Auflösung unkritisch im Sinne Kants, immer wieder ins Dogmatische ausgleitend, das nicht beherrscht, sondern nur in der Bewegung jeweils wieder überwunden wird. Daher muß Nietzsche so viel behaupten, um das Behauptete alsbald umschlagen zu lassen in sein Gegenteil; es ist, als ob sich ständig ein Fanatismus des Gedankens wieder in einen anderen Fanatismus des Gedankens verwandle, wobei alle Fanatismen hinabgestoßen werden auf die Ebene bloßen Versuchens und darin sich aufheben. Da Nietzsche Irrtümer, die er als solche erkennt, auch selbst begeht, so kann niemand auf Nietzsche sich stützen wie auf ein kritisches Philosophieren. Die Folge ist die unaufhebbare Verwechslung von Nietzsches Denken, die ihren Grund hat im Innersten dieses Werks, das der Ausdruck eines Opfers, nicht eines geschichtlich erfüllten Sichverwirklichens in der Welt ist.

Durch die Weise, wie Nietzsche Opfer ist, erhebt er den höchsten Anspruch, aber so, daß ihm niemand auf seinem Wege folgen kann. Er ist als philosophische Existenz wie das Feuer, als das er sich selbst verstanden hat. Die existentielle Echtheit Nietzsches offenbart sich darin, wie die Flamme in ihm alles verzehrt und kein unverbrennbarer Rest von Dasein und Eigenwille bleibt, während seine Existenz in kommunikationsloser Verborgenheit verschwindet.

Wenn aber Nietzsche dieses Opfer ist, so ist er damit nicht begriffen. Er ist nicht subsumiert unter einen Typus menschlichen Daseins, der etwa bekannt wäre. Das Wort spricht nur die Unbegreiflichkeit aus, die in dem Sein der *Ausnahme* liegt von einer Art, die uns angeht, an das Wesen unserer selbst klopft, nicht etwa als bloße Ausnahme uns gleichgültig läßt.

Was Nietzsche ist und tat, bleibt offen. — Wollte jemand am Ende in einem Spruch hören, was Nietzsche denn eigentlich sei, um es in einfach wiederholbaren Sätzen weiterzugeben, statt es im Umgang mit Nietzsches Denken selber zu erfahren, dem ist zu sagen:

Es ist der Beginn aller Unwahrheit, endgültig aussagbare Entscheidung dort fällen und hören zu wollen, wo es sich um das Sein selbst handelt. Nur in der Welt — im Erkennen bestimmter Gegenstände, im Arbeiten für bestimmte Zwecke, im Handeln auf bestimmte Ziele hin — ist aussagbare Entscheidung möglich und zugleich die notwendige Bedingung sinnvollen Tuns. Solches Tun selbst aber muß umgriffen sein vom Seinsbewußtsein der Existenz, die erst allen aussagbaren Sinn trägt. Dieses Seinsbewußtsein wird sich hell in der bewegten Kommunikation mit den ursprünglichen Denkern — die nichts Endgültiges sind und Abgeschlossenes —, und damit durch eine Bewegung des Denkens selbst, das in keinem Satz Ruhe und Bestand findet. Was so gedacht wird, ist das Medium der Grundvergewisserungen, in denen erst das Bestimmte des gegenwärtigen Bezweckens, Handelns, Erkennens erwächst.

In Nietzsche ist ein neues Philosophieren, das nicht ein durchgearbeitetes Gedankenganzes wird: was er war und wollte, bleibt offen. Er ist wie ein ewiger Anfang, weil dies in der von ihm erfaßten Aufgabe liegt, in der das Wesentliche gar nicht das Werk, sondern der werdende Mensch ist. Aber zugleich ist in Nietzsche das Unübertragbare einer so nur in ihm selbst existenten Philosophie, die spricht, ohne den Weg zu zeigen, die ist, ohne Vorbild zu sein.

Die Aneignung Nietzsches

Trotz der Fülle der Überlieferung in Werken und Briefen ist Nietzsches Philosophieren wie verborgen. Es ist das Philosophieren, das für uns Andere, die nicht folgen können und dürfen, doch den Ursprung fühlbar macht, aus dem das nun mögliche menschliche Leben von Grund aus verwandelt werden muß. Daraus ist das Eigentümliche der möglichen Nietzsche-Aneignung zu entwickeln.

Diese blieb aus, wo Nietzsche als der schöpferische Geist mit seinem Reichtum von überraschenden Anschauungen, mit seiner Vollendung sprachlichen Ausdrucks in ästhetischer Haltung mit unverbindlicher

Begeisterung aufgenommen wurde. Das pflegte die Weise derer zu sein, denen am Ende Maß und Form entscheidend wurden: In der Jugend entzückt, dann ärgerlich und überdrüssig geworden an den unaufhörlichen Widersprüchen, Maßlosigkeiten, Irrungen zumal der Spätzeit, an den übersteigerten, wortreichen Gebilden, an den scheinbar blind werdenden Dogmatismen, an den gelegentlich auch lächerlich werdenden Entgleisungen, erlebten sie die typische Enttäuschung, die den Kern aus dem Auge verlor: sie behielten am Ende einige Leistungen im kleinen, den Kritiker und den sprachbildenden Schriftsteller, den hervorragenden Aphoristiker und Essayisten und den Dichter übrig. Wenn aber auf diesem Wege die Aneignung Nietzsches sich in der Erbauung an Schönheiten und dem Genuß an der Sprache wie an der geistreichen Sensation erschöpfte, so verschwanden auch alle Gehalte.

Erst wenn der Sinn ist, den möglichen Antrieb aus Nietzsche in mir zur Wirkung kommen zu lassen, wird Nietzsche nicht ästhetisch, sondern philosophisch ernst genommen. Nun wird es verfehlt, wenn man ihn — sei es ästhetisch oder gedanklich oder systematisch oder in irgendeinem anderen Sinne — zum Teil gelten läßt, zum Teil verwirft. Entgegen dieser auf das Werk gerichteten Einstellung kommt es grade darauf an, mit dem Ursprung in Berührung zu kommen. Dieser aber ist im Medium des Ganzen, nicht in einzelnen Gedanken, nicht in einer ästhetischen Schönheit oder kritischen Wahrheit.

Weil Nietzsche selber keine sich unserm Blick rundende Erscheinung, sondern die Selbstverzehrung ist, die keine Welt erbaut und eigentlich nichts als Bestand hinterläßt, — der reine Antrieb ohne eine Gestaltung, in die einzutreten möglich wäre, ist er für uns als die Aufgabe der uns verwandelnden Aneignung. Wir müssen unfehlbar, wenn wir sie ergreifen, uns durch sie in unserem Wesen zeigen, sei es uns entschleiernd, sei es uns hervorbringend. Dann hört die Berausung an der Drastik und Radikalität auf, wird nicht mehr das Strohfeuer einer Begeisterung mit dem still und unerbittlich wirkenden Antrieb verwechselt. Nietzsche wird Erzieher. Dieser aber wird er in dem Maße, als man der Täuschungen Herr wird, zu denen er verführt.

Täuschung durch Nietzsche. — Durch Sokrates' Fragen und Versuchen der Möglichkeiten wurden die Athener wütend: wer das

Wahre in gewohnten Sätzen oder in neuen Schlagworten zu besitzen glaubte, wurde in Verwirrung gebracht. Es blieb nur möglich, entweder den lästigen Menschen zu beschimpfen und am Ende tot zu schlagen oder Anteil zu gewinnen an dem tiefen Aufschwung des Menschseins, der die, durch Sokrates zunächst noch gesteigerte, schwindelerregende Verwirrung bändigt.

Durch Nietzsche wird der Leser auf ähnliche Weise getroffen, wenn er so liest, daß er den ganzen Nietzsche fragen und sprechen läßt. Dann tritt jene Verwirrung ein — aber auch die Möglichkeit des wahren Ernstes, der über die Fixierung irgendeiner Aussage hinaus erst zu den Forderungen, die in Nietzsche verborgen sind, sich eigentlich verhalten läßt. Das Gewicht der möglichen Existenz, das auf das bloße Dasein sich legt, und die Last einer wirklichen Denkarbeit, die, getrieben von den existentiellen Möglichkeiten, geleistet werden muß, begründen erst ein wahres Verhältnis zu Nietzsche.

Verfehlt wird dieses nicht nur durch bequeme Ablehnung Nietzsches, sondern grade auch im Eingehen auf Nietzsche, wenn die Verwirrung siegt, dann Mißverstehen und Mißbrauch Nietzscheschen Denkens entstehen, und Nietzsche statt Erwecker der Existenz vielmehr Ausgang grenzenloser Sophistik wird. Denn, was von Nietzsche gedacht wird, ist objektiv ebensowohl das Medium der Sophistik, die das Gesagte widersprechend nach jeweiligem Belieben und Nutzen verwendet, ohne an dem Gehalt der Bewegung teil zu haben (was jeweils im Anspruch der ausschließenden Gültigkeit des grade Behaupteten und in der schnellen Vergeßlichkeit sich kundgibt), wie es das Medium erwachender, sich selbst ergreifender Existenz in ihrer Geschichtlichkeit werden kann. Nietzsches äußere Nähe und innere größte Ferne zum Sophisten ist Grund seiner nie aufgehörenden Verwechselbarkeit. Das vergegenwärtigen wir in einigen Zusammenhängen:

Nietzsches Philosophie bringt „Stimmungen“ hervor und endet, statt in Positionen, in Stimmungen. Diese sind klar und der Verkehrung enthoben nur, sofern sie in dem Ganzen der Denkbewegungen Nietzsches sich bewähren, diese in sich bewahren und sie wiederum erzeugen. Aber sie lassen sich loslösen zu bloßen Stimmungen und nun als beliebig vieldeutiges Gewand für jederlei Willkür, Triebhaftigkeit, Geistlosigkeit benutzen. Sie eignen sich für das, was Nietzsche bekämpft hat, für Schauspielertum, Effekt, Überwältigung in der Gedankenlosigkeit.

Nietzsche als Immoralist verwirft die bestimmte Moral, weil er mehr als Moral will, löst Bindungen, weil er das alle Bindungen umgreifende sucht (jedemal aber sind seine Sätze zu benutzen für ein weniger: eine Ungebundenheit, der kein

Gesetz gilt, scheint ihn zum Zeugen zu nehmen, durch ihn das eigene ethische Chaos rechtfertigen zu können). — Nietzsche bejaht die Lüge, den Willen zur Macht, die Gottlosigkeit, die Natürlichkeit (jedesmal sind seine Formeln geeignet, der faktischen Lüge in der Welt, dem brutalen Machtwillen und der Faktizität der Gewalt, der Gottlosenbewegung, der versimpelnden Bejahung des Rausches und alles nur Triebhaften das gute Gewissen zu geben). — Nietzsche will aber das Umgekehrte: die Lüge, die die eigentliche Wahrheit, d. h. mehr als die landläufige vermeintliche Wahrheit, wäre; das Sein, das nicht Wert hat ohne Macht, oder die Macht, die Rang hat durch den Wert ihres Gehalts; die Gottlosigkeit, die die höheren Menschen möglich macht, die wahrhafter, nüchterner, schaffender, moralischer sein sollen als die Gottgläubigen; die Natur, die aus der Fülle ihrer Existenz und der Strenge ihrer Disziplin ebensowohl aller Natur Herr wie von dem naturlosen Sehnen, Wünschen, Verlogensein fern ist.

Nietzsche v e r s u c h t alle Möglichkeiten. Sein auf Existenz gehendes Versuchen kann ohne weiteres als existenzlose Unverbindlichkeit in das Genießen der Mannigfaltigkeit des Daseins, des Erlebens, der Denkbarkeiten verkehrt werden. Das Nietzsche-Studium kann zur Lässigkeit des Alles-gelten-lassens führen und zu der Bequemlichkeit, etwas in lebhaften Affekten durchzudenken, dann aber in Indifferenz zu geraten und nichts selbst zu sein und zu tun; es kann gleichgültig gegen Widersprüche machen, statt in ihnen Stachel, Sprache und Aufgabe zu erfahren. Wenn Nihilisten sich der Redewendungen, der drastischen Behauptungen und extremen Positionen Nietzsches nach Belieben bemächtigen, so kann bei größter Ferne des Wesens durch die äußere Formulierung scheinbar eine bis zur Identität gehende Verwandtschaft sich zeigen. Die Tiefe der Möglichkeit in Nietzsches Negativität kann zur Verkleidung des eigenen Nichts in der Begeisterung für das Nichts im Nihilismus werden, und es muß zur Verschleierung dieses Unerträglichen zugleich das illusionäre Träumen mit dem betäubenden Lärm entstehen, zu dem Nietzsche den Text zu liefern scheint.

Man wird in den Weisen, wie mit Nietzsche umgegangen worden ist, dieses betrübende Mißverstehen beobachten. Es kann scheinen, als ob Nietzsche von sich aus den Leser geradezu verführe, ihn verdrehe, seiner selbst beraube, ihn in Rausch und Fanatismen bringe, ihn nur aufreize oder in Ratlosigkeit bringe, ihn geistreich mache, um ihn bloßzustellen, wenn er dasselbe wie Nietzsche zu sagen scheint: „jedwedes Wort gehört auch nicht in jedes Maul“ (6, 420). Um alle diese Täuschungen und Mißverständnisse weiß Nietzsche, hat sie mit Schrecken vorausgesehen; aber in Augenblicken will er sie: „Diesen Menschen von heute will ich nicht Licht sein, nicht Licht heißen. Die — will ich blenden: Blitz meiner Weisheit! stich ihnen die Augen aus!“ (6, 421).

Es ist die Existenzfrage im Umgang mit Nietzsche, mit ihm in Kommunikation zu kommen (und dadurch die eigene Kommunikationsmöglichkeit in der Wirklichkeit zu steigern) statt in Sophistik zu geraten; an der Echtheit und Wahrhaftigkeit seiner Bewegung An-

teil zu gewinnen statt einer möglichen sophistischen Bewegung im Dienste endlicher Zwecke, dieses meines Machtwillens, dieses meines Daseins, zu erliegen; Einsicht in die Mittel und Notwendigkeiten der philosophischen Denkbewegung Nietzsches zu gewinnen, statt sich durch Suggestionen in immer anderer Weise überrumpeln zu lassen; das Dasein im Dienste der Transzendenz zu gewinnen statt mit dem Transzendieren aller Möglichkeiten ins Nichts — schauspielerhaft versucht — faktisch im Dienste bloßen Daseins meines Nun-einmal-seins zu bleiben; die Freiheit der echten Bewegung zu bewahren, statt sich gegen diese Bewegung einem gewaltsamen Zwang durch bloßen Verstand in einer absolut genommenen und bald wieder mit ihrem Gegenteil vertauschten Doktrin zu unterwerfen.

Der philosophische Erzieher. — Alle großen Philosophen sind unsere Erzieher. Im Umgang mit ihnen erwächst unser Seinsbewußtsein in Gestalt unserer Antriebe, Wertschätzungen und Ziele, unserer Wandlungen und Zustände, unserer Selbstüberwindungen. Philosophen sind gleichgültig, wenn wir von ihnen Kenntnisse als Wissen von Dingen in der Welt erwarten; sie werden mißbraucht, wenn wir von ihnen Meinungen und Urteile als lernbare Gültigkeiten gehorsam hinnehmen, diese im Alltag benutzen, als ob es verstandesmäßige Richtigkeiten oder glaubensmäßig selbstverständliche Inhalte wären. Philosophen haben ihren einzigen, unersetzlichen Wert dadurch, daß sie an den Ursprung führen, an dem wir im Philosophieren uns vergewissern. Denn Selbstwerden — sofern es im Denken und damit im inneren Handeln als einem Wirken auf sich und als ein Sichhervorbringen sich vollzieht — geschieht nicht im schnellen Sprung durch gradezu zu erblickende Einsicht, sondern im Mitgehen mit denen, die solchen Weg des Menschen gegangen sind und denkend gezeigt haben.

Der letzte Philosoph, der dieses fast im ganzen Umfang des Seinsmöglichen, an den Ursprüngen und Grenzen des Menschen in uns bewirken konnte, ist Nietzsche. Als der uns nächste ist er der uns verständlichste, wenn er sich auch, der Weise und den Möglichkeiten unserer Welt entsprechend, wie kein Anderer als mißverstehbar erwiesen hat. Daß der billige Rausch sich an ihm nicht weniger nährt als der Ernst des lebenwährenden Suchens und Innewerdens, ist ein Kennzeichen des Unterschiedes von allen Früheren; es ist äußerlich sichtbar darin, daß Nietzsches Hauptschriften an Zahl der gedruckten

Exemplare jeden der früheren Philosophen um das Mehrfache übertreffen.

Durch den geschichtlichen Augenblick der abendländischen Weltwende ist auch die Weise bestimmt, wie Nietzsche Erzieher sein kann: Er wird Erzieher nicht mit Lehren und Imperativen, nicht durch einen Maßstab, der beständig bliebe, oder als Vorbild eines Menschen, dem wir nachahmend folgen dürften, sondern im Befragtwerden durch ihn und damit in der Bewährung an ihm. Dies geschieht allein durch eine Bewegung. Wir machen Erfahrungen durch ihn im Mitgehen. Möglichkeiten menschlichen Daseins werden offenbar, die denkende Durchbildung der eigenen Menschlichkeit wird vollzogen, mögliche Wertschätzungen werden versucht, die Steigerung der Wertempfindlichkeit wird bewirkt. Wir werden an die Grenzen und damit an den Ursprung eines unabhängigen Seinsbewußtseins geführt. Dies geschieht aber nicht durch eine klare Führung im Ganzen, sondern durch den Anspruch an uns: mit seinen Gedanken uns selbst zu erziehen. Nichts wird uns fertig gegeben, sondern nur sofern wir es durch uns erringen.

Diese Selbsterziehung geschieht im Studium Nietzsches, für das der Ernst der Betroffenheit und zugleich die geduldige Mühe des zusammenfassenden Denkens erfordert ist:

Der Ernst bezeugt sich in der Weise des Aufnehmens, das nicht ein Spiel des Verstandes, sondern „ein denkendes Empfinden“ sein muß, nicht ein bloßes Anschauen, sondern ein Versuch mit den Möglichkeiten der eigenen Leidenschaft. Durch Selbsterziehung soll ich aus mir herausholen, was eigentlich in mir ist. Nietzsche will in uns erwecken, was nicht allein durch eine formale Disziplin gewonnen wird, sondern was im unablässigen Kampf mit sich selbst als Ordnung der Leidenschaften im Horchen auf den Grund des Seins entsteht. Gerade das, was nicht nach eindeutigen Vorschriften erreichbar ist, kann erst bei gesteigerter philosophischer Sensibilität echt erwachsen. Es soll sich im Umgang mit Nietzsche durch den unablässigen Einsatz des eigenen Wesens gleichsam im Fegefeuer der Wahrheit rein herausbilden.

Wenn jedes Gesagte sich in das Entgegengesetzte umwendet, alles wahr und auch falsch, in der Bewegung zu bloßer Möglichkeit wird, ist keine Rettung ohne die Mühe und Kraft des Denkens. Nur angestrebter Selbsterziehung gelingt es, in dem zerstreuten Zustrom des bezaubernden, unendlich vielfältigen Nietzscheschen Geistes die fak-

tischen Zusammenhänge zu ergreifen, ohne etwas nach Willkür herauszugreifen. Gerade der Mangel in der systematischen Ausführung erzwingt die Schulung des denkenden Lesers durch dessen Aufeinanderbeziehen des ihm Entgegenkommenden. Verführt die Leidenschaft des Dabeiseins und des dann Wiederfallenlassens dazu, sich zu verlieren, so wird, durch den von Nietzsche entfachten Denkrausch genährt, die Selbsterziehung den Weg zur Bewältigung in der Ordnung des Ganzen aus der Kraft geschichtlicher Existenz suchen. Nietzsche kann uns durch die Erfahrung des kurzatmigen Denkens, zu dem die einzelne Äußerung von ihm zunächst verleitet, gerade diese Kurzatmigkeit durch den Zusammenhang seines Denkens am entschiedensten verwehren; er erzieht indirekt zum besonnenen Denken in der weiten Perspektive, die er verlangt und durchführt.

Insbesondere ist durch Selbsterziehung das Denken des Widersprechenden zur Bewußtheit und Wirkung zu bringen. Während bei Hegel die Gefahr ist, im versöhnenden Ausgleich aller Dialektik die Schroffheit der Brüche und Sprünge im Dasein und die existentiellen Entweder-Oder zu verschleiern, ist bei Nietzsche die Gefahr, in einfache Gleichgültigkeit gegen Widersprüche und in den Mißbrauch ihrer Möglichkeiten zu geraten.

Wehrlos gegen den Gedanken ist, wer die Wahrheit ohne innere Spannung und Gegensätzlichkeit zu besitzen meint. Wehrlos ist auch, wer sie in dialektischer Rundung zu beherrschen und zu vollenden wähnt. Unwahr ist, wer die Gegensätzlichkeiten und Widersprüche benutzt zur Täuschung Anderer für seine eigenen Zwecke. Nur die Übung im Ergreifen des Widersprechenden, in einem aus der Kontinuität der Substanz gelenkten Denken kann zur Wahrheit bringen, ohne wehrlos zu machen. Es ist zu erfahren, wie überall in den Sachen selbst die Dialektik der Bewegung begründet ist, darum ebenso der Aufschwung in der Bewegung wie die Möglichkeit der Sophistik bereit liegt.

Mit Nietzsche eine denkende Selbsterziehung zu üben gelingt also nur vermittelt eines durch uns hinzuzubringenden zusammenfassenden Denkens. Daher ist es natürlich, daß Nietzsche früher mit seinen einzelnen Veröffentlichungen selten begriffen, meist aber entweder nicht gehört wurde, oder daß er mißverstanden werden mußte: da die Gedanken nicht in ihrer Vereinzelung, sondern im Ganzen ihren wahren Sinn erhalten, konnten sie zur rechten Wirkung erst kommen,

seitdem auch der Nachlaß öffentlich bekannt ist. — Durch diese Weise der in der Selbsterziehung des Denkens erfolgenden An eignung werden wir hineingezogen in die Bewegung: es ist kein Ausruhen in Nietzsche; keine letzte Wahrheit und Glaubwürdigkeit hält stand. Der Weg kann äußerlich ergebnislos enden und doch als Weg bedeutend und wirksam sein. Nietzsche ist Erreger und Erhalter der Unruhe, die der Ursprung des Schreitens ist aus den Antrieben der Wahrhaftigkeit und des eigentlichen Seinwollens. Daher ist das Eigentümliche des Erzogenwerdens durch Nietzsche die Erfahrung, als ob man im „Positiven“ falle und im „Negativen“ steige.

Vermöge dieser Bewegung wird Nietzsche Erzieher durch unendliche Erweiterung: er vollzieht die Orientierung ins Grenzenlose, lehrt das Entgegengesetzte zu denken, die Möglichkeit der widersprechenden Wertschätzungen, lehrt die bestehenbleibende Widersprüchlichkeit, aber auch den dialektischen Zusammenhang, jedoch ohne Abschluß für die formende Erkenntnis. Wer nicht gewagt hat, sich den Gefahren des Nietzsche-Studiums auszusetzen und damit der Übung im Versuchen, kann vielleicht im gegenwärtigen geschichtlichen Augenblick nicht eigentlich frei im weiten Horizont des Möglichen stehen. Er verfällt bei oberflächlicher Nietzsche-Kenntnis leicht entweder an doktrinäre Enge oder an Sophistik, oder vielmehr an beides zugleich.

Eng wird, wer den isolierten Formeln, den Radikalismen, den bestimmten Positionen — in billiger Ausflucht vor der schwindelerregenden Bewegung — erliegt; er hat Nietzsche nicht als Erzieher auf sich zur Wirkung kommen lassen; wer an alten Dogmatismen festhält, ist immer noch wahrer, als wer Nietzsches Gedanken dogmatisiert.

Sophistisch wird, wer die Befreiung durch Nietzsche im Sinne der Unverbindlichkeit versteht; er möchte sein wie Nietzsche, ohne daß er Kraft, Recht und Berufung dazu hat. Was Nietzsche tat, konnte ohne Sophistik so nur Einer, vertretend für Alle, in diesem Zeitalter als Wahrheit existentiell verwirklichen.

Enge und Sophistik gehören zusammen, insofern der Sophist die doktrinären Engen beliebig zu ergreifen und zu wechseln pflegt. Beim Nietzsche-Studium werden wir erzogen, endgültig Herr zu werden über die ständige Neigung, der Wörtlichkeit von Aussagen zu verfallen; wir werden erzogen, die Roheit des Argumentierens mit

herausgegriffenen Sätzen, der Etikettierung und Subsumierung geistiger Größe zu überwinden. Diese Erziehung geschieht dadurch, daß wir sowohl die Verengung wie die Sophistik in ihrer Möglichkeit sehen, in dieser Möglichkeit von Grund aus erfahren, dadurch kennen und in uns beherrschen.

Erziehung durch Nietzsche bringt in die Weite, die in ein Schwindligwerden geraten läßt, um dort erst ganz die Kraft des existentiellen Grundes zu erwecken. Diese Erziehung ist wie eine Einübung im Zweideutigen; das Zweideutige wird positiv erfaßt als das Medium echten, entscheidenden Selbstseins, das der Zweideutigkeit zwar durch Existenz entgeht, aber im Ausgesagtwerden einer unendlichen Reflexion unterliegt; es wird negativ begriffen als Medium möglicher Sophistik, die beliebig die Möglichkeiten in affektivem Zustimmung und Verwerfen und in einer instinktiven Zweckhaftigkeit je nach Situation und grade wirksamen Daseinsantrieben benutzt. Solche Erziehung, in unserem Zeitalter unentrinnbar und gefährlich, bedeutet: niemand kann ohne Nietzsche eigentlich vom Dasein wissen und im Philosophieren wahrhaftig sein; aber niemand auch kann bei Nietzsche stehen bleiben und in ihm die Erfüllung finden.

Das bedeutet für die Existenz des Einzelnen die von Nietzsche geforderte Haltung: „Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt“ (7, 279): Nietzsche verstehen, das ist kein Hinnehmen, vielmehr ein Sich Hervorbringen, und es schließt in sich, sich nie endgültig hervorgebracht zu haben. Sich wandeln-können heißt bereit zu sein zu der stets noch möglichen Krise der Einschmelzung und Wiedergeburt des eigenen Wesens. Im Sich wandeln dem andern „verwandt“ zu sein, heißt vor allem, mit jedem möglichen Selbstsein, und sei es so fern wie die „Ausnahme“, in Kommunikation zu stehen. Diese Erziehung verwirft jedes Sich wandeln, das nur ein Anderswerden ist als ein immer nur Neu-sein; denn sie will die Verwandlung aus einem eigentlichen Ursprung der Existenz zum eigentlichen Ziel der verwirklichten Verwandtschaft im Selbstsein fördern.

Für das Studium aber bedeutet das Eigentümliche der philosophischen Erziehung durch Nietzsche als den dem heutigen Zeitalter angehörenden und seine Wandlung repräsentierenden Denker: Er ist nicht wie einer der großen Philosophen früherer Zeiten für sich zu nehmen, als ob mit ihm die Vollendung des Denkbaren in dem

Heimischsein bei dem Ganzen des Seins in der Welt und die Gewißheit in den unantastbaren Gesetzen des Menschseins ergriffen würde. Nietzsche ist vielmehr nur recht aufzufassen, wenn systematische und begriffliche Schulung schon anderswo gewonnen wurde, wenn Hartnäckigkeit und Genauigkeit des Denkens ebenso wie ein dialektischer Kopf mitgebracht werden. Aber auch umgekehrt sind heute vielleicht durch Nietzsche erst die großen einzigen Philosophen der Vergangenheit zu verstehen, die ohne ihn allzu leicht zur verknöcherten Überlieferung von Lehrstücken werden. Es kommt darauf an, Nietzsche anzueignen in einer Steigerung des Philosophierens, ohne Verlust des Alten, schon Erworbenen, vielmehr in dessen Wiederentdeckung, auch gerade im Sichabheben von Nietzsche.

Von Nietzsche dem Erzieher werde ich getroffen, weil er zukunftsweisend durch den Umgang mit ihm einen unersetzlichen Antrieb bewirkt, der, der endgültigen Bestimmung entzogen und doch im Ursprung nicht in Frage gestellt, schlechthin gültig bleibt für den, der seiner einmal teilhaft wurde.

Das Verhalten zur Ausnahme. — Wenn Nietzsche um sich nicht die Atmosphäre eines raumerfüllenden gegenwärtigen Wesens schafft, sondern den Zauber seiner Reinheit als eine unvitale Geistigkeit zu haben scheint, wenn sein Feuer wie ein kaltes, nicht wärmendes, nur verzehrendes Feuer zu wirken, wenn der Adel seines Blicks gleich dem „Tod mit wachem Auge“ leer zu bleiben scheint, wenn er, der in allen Winkeln der modernen Seele gelebt hat und doch nirgends zu Hause ist, in das bodenlos Freie zu führen scheint, so sind das alles nur paradoxe Ausdrücke für das Sein der Ausnahme, der wir uns verweigern, ohne die in unser Zentrum treffende Kommunikation mit ihr abubrechen; d. h. wir nähern uns ihr, ohne mit ihr eins zu werden oder auch nur eins werden zu wollen.

Es ist die Frage: Wie verhält sich der Mensch aus der Möglichkeit des Allgemeinen und der Kommunikation zu Nietzsche als der Ausnahme, in der beides durch das Opfer des eigenen Lebens verlassen wurde? Was bedeutet dem Menschen, der nicht Ausnahme ist, das Denken eines Menschen, der so aus der Welt in die Einsamkeit geht wie Nietzsche und dessen eigene Wirklichkeit am Ende nur noch dieses Denken selbst zu sein scheint?

Anders lautet die Frage: Ist die zersetzende Kraft Nietzscheschen Denkens, ist sein jeden Anderen, der es wiederholen würde, in die un-

verbindliche Nichtigkeit führendes „Versuchen“ wirklich Nietzsches Wesen oder ist gerade umgekehrt in Nietzsche, weil die universale Zersetzung unserer Welt von ihm aufgenommen wurde, der allein noch mögliche Ansatz und Antrieb gewonnen zum unzersetzbaren Wahren, zum Sein des Menschen?

Mit Nietzsche zu philosophieren ist ein Tun in der Möglichkeit. Dieses kann der Mensch, der nicht Ausnahme ist, auf echte Weise nur vollziehen auf dem Grunde seiner geschichtlich existentiellen Bindung. Es kann sich ihm nicht darum handeln, Nietzsche nachzufolgen, alle eigenen Bindungen abzuwerfen, auf das Nichts zu bauen. Vielmehr ist der Sinn, den freien Raum des Möglichen, der alle Bindung umgreift, zu gewinnen, um in der Existenz die Tiefe der eigentlichen Freiheit zu erwecken.

Nietzsche, dem alles offen bleibt, der nicht als Besitz geben, sondern nur vorbereiten kann, stellt gerade dadurch die Aufgabe jedem Einzelnen: seinen Boden zu gewinnen durch den Bezug auf Transzendenz in existentieller Geschichtlichkeit. Nietzsches stets von der Transzendenz, die er verleugnet, erschüttertes Denken macht bereit für die Transzendenz, die er nicht zeigt, für die Geschichtlichkeit der Existenz, auf die er nicht geradezu weist.

Aber kein Bereitwerden bliebe wahrhaftig, das Nietzsche einfach liegen ließe und nicht ernst nähme. Daß die gefährliche Erfahrung des Möglichen durch die Strenge des Zusammenhaltens das Medium schafft, in dem ich selbst an meinem Ort werde, was ich bin, ist Nietzsches eigener geheimer Anspruch. Während er Schüler zurückweist, seinen Weg nicht für den Weg Aller hält, spricht er das Ziel seines Philosophierens aus: „Jede Philosophie muß das können, was ich fordere, einen Menschen konzentrieren — aber jetzt kann es keine“ (10, 297).

Nietzsche vermag vielleicht gerade den, der den von ihm angebotenen Boden (ewige Wiederkehr, Metaphysik des Willens zur Macht, Übermensch) verweigert, auf den ihm selbst angehörenden Boden zurückzuzwingen, wo er aus eigenem Grunde lebt. Nur soweit wir aus unserer Substanz Nietzsche entgegenkommen, kann er uns ohne Mißverständlichkeit sprechend werden. Was Nietzsche eigentlich ist, würde am Ende erst entschieden in dem, was Andere ihm entgegenbringen.

Aber niemand wird diese Weise der Aneignung vollenden. Denn immer wieder wird er abgestoßen werden, wo er, was er liest, nicht ins Ganze aufzunehmen vermag, oder er wird das Gelesene verkehren, indem er es zu eindeutig und losgelöst versteht. In diesem unvermeidlich selbst immer zweideutig bleibenden Verhältnis zur Größe der Ausnahme könnte Nietzsche gleichsam verschwinden; aber an ihm hält eine ursprüngliche Liebe fest, die ihren Gegenstand verlieren kann bis zu einem unbestimmbaren, hauchartigen Adel von Nietzsches Wesen, der bleibt, wenn alles Gesagte augenblicksweise zu nichts zu werden scheint; es ist zugleich das Unwägbare und Untrügliche an Existenz und Transzendenz, das unüberhörbar spricht zu jedem, der es einmal vernommen hat.

Philosophieren mit Nietzsche bedeutet ein ständiges sich gegen ihn Behaupten. In dem Feuer seines Denkens kann sich das eigene Dasein, geprüft durch die grenzenlose Redlichkeit und Gefahr Nietzscheschen Infragestellens, läutern zum Innewerden eigentlichen Selbstseins. Dieses Selbstsein kann nur erfahren werden als das, was in keinem Dasein, in keiner Objektivität und Subjektivität des Weltseins, sondern allein in der Transzendenz vergehen soll, zu der Nietzsche nicht unmittelbar führt, von der er vielmehr befreien will. Aber der Ernst des totalen Sichhingebens, wie es Nietzsche vollzogen hat, ist — trotz seines Verwerfens der Transzendenz — wie das ungewollte Gleichnis und Vorbild der Tiefe des Verzehrtwerdens durch Transzendenz. Vor Nietzsche wächst die Scheu als vor dem Unbegreiflichen, das nur dem Ursprung selbst, nicht uns, durchsichtig sein kann.

Zeittafel

15. 10. 1844 geb. in Röcken (bei Lützen) als Sohn eines Pfarrers.
1849 Tod des Vaters.
1850 Übersiedlung der Familie nach Naumburg.
1858—1864 in Schulpforta.
1860—1863 Literarische Vereinigung Germania.
1864—1865 Bonn (zwei Semester Philologie und Theologie). Burschenschaft Frankonia.
1865—1867 Leipzig (vier Semester Philologie). Schüler Ritschls. Freundschaft mit Rohde.
1867—1868 Militärdienst in Naumburg.
1868—1869 Leipzig.
Herbst 68 Bekanntschaft mit R. Wagner.

1869—1879 Professor in Basel:
1869 Bekanntschaft mit J. Burckhardt.
1869—1872 Die Besuche bei R. Wagner in Tribschen bei Luzern.
August bis Oktober 1870: Freiwilliger Krankenpfleger im Kriege.
Oktober wieder in Basel. Bekanntschaft mit Overbeck.
Mai 1872 Grundsteinlegung in Bayreuth.
1875 Bekanntschaft mit Köselitz (Peter Gast).
August 1876 Erste Festspiele in Bayreuth. Bekanntschaft mit Rée.
1876—1877 Ein Jahr Urlaub. Sorrent: Malvida von Meysenbug. Letztmaliges Gespräch mit R. Wagner.
1878 Ende der Beziehungen zwischen Wagner und Nietzsche: Januar: Sendung des Parsifal an Nietzsche; Mai: Sendung des Menschlichen Allzumenschlichen an Wagner.
Mai 1879 Entlassungsgesuch wegen Krankheit.

1879—1889 Pensionierter Professor; „fugitivus errans“: Von 83—88 im Winter Nizza, im Sommer Sils-Maria, in den Übergangszeiten wechselnde Orte, unter diesen Venedig als geliebteste Stadt. Turin 88 für sich entdeckt.
1879 Wiesen. St. Moritz. Naumburg.
1880 Naumburg. Riva. Venedig. Marienbad. Naumburg. Stresa. Genua.
1881 Genua. Recoaro. Sils-Maria. Genua (Nietzsche hört Bizets Carmen).
1882 Genua. Messina. Rom. Luzern. Basel. Naumburg. Tautenburg. Naumburg. Leipzig. Rapallo.
Mai bis November 82: Beziehung zu Lou Salomé.
1883 Rapallo. Genua. Rom. Sils-Maria. Genua. Nizza.
Februar 83 Tod R. Wagners.
1884 Nizza. Venedig. Sils-Maria. Zürich. Mentone. Nizza.
August 84: Besuch H. v. Steins in Sils-Maria.
1885 Nizza. Venedig. Sils-Maria. Naumburg. Leipzig. Nizza.
1886 Nizza. Venedig. Leipzig (letztes Treffen mit Erwin Rohde). Sils-Maria. Ruta. Nizza.
1887 Nizza. Canobbio. Zürich. Chur. Sils-Maria. Venedig. Nizza.
1888 Nizza. Turin. Sils-Maria. Turin. — Brandes' Vorlesungen über Nietzsche an der Universität Kopenhagen.
1889 Turin.
Seit Januar geisteskrank. In den Anstalten Basel, Jena. 1890 Naumburg bei der Mutter. 1897 Tod der Mutter, Pflege durch die Schwester in Weimar. Gestorben 25. 8. 1900.

Tafel der Entstehungszeiten der Werke und der Niederschriften des Nachlasses

(vgl. die Angaben in WW I, XI ff. und die dazu gehörenden Nachberichte)

Werke (in Klammern Zeit des ersten Erscheinens)	Nachlaß
1858—1868	Jugendschriften
1866—1877	Griechenschriften: In Bd. IX.
1869—1872	Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten
1870—1871 Die Geburt der Tragödie (1. 1872)	Schriften Bd. X. Darin u. a.:
1872—1875	Die Philosophie im tragi- schen Zeitalter der Griechen. Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne
1873 Unzeitgemäße Betrachtungen I: David Strauß (8. 1873)	
1873—1874 U. B. II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (2. 1874)	Wir Philologen
1874 U. B. III: Schopenhauer als Erzieher (1874)	
1875	
1875—1876 U. B. IV: Richard Wagner in Bayreuth (1876)	Bd. XI: Aus der Zeit des Menschlichen Allzumensch- lichen und der Morgenröte
1875—1881	
1876—1878 Menschliches Allzumenschliches (5. 1878)	
1878—1879 Vermischte Meinungen und Sprüche (3. 1879)	
1879 Der Wanderer und sein Schatten (12. 1879)	
1881—1886	Bd. XII: Aus der Zeit der Fröhlichen Wissenschaft und des Zarathustra
1880—1881 Morgenröte (7. 1881)	
1881—1882 Fröhliche Wissenschaft I—IV (9. 1882)	•
2. 1883 Zarathustra I (5. 1883)	
6./7. 1883 Zarathustra II (1883)	
1. 1884 Zarathustra III (1884)	
1884—1885 Zarathustra IV (1892)	
1883—1888	Bd. XIII—XVI. Darin: Der Wille zur Macht
1885—1886 Jenseits von Gut und Böse (1886)	
1886 Vorreden (1887)	
Fröhliche Wissenschaft V (1887)	
1887 Zur Genealogie der Moral (11. 1887)	
1888 Der Fall Wagner (1888)	
Götzendämmerung (1. 1889)	
Der Antichrist (1902)	
Nietzsche contra Wagner (1901)	
Ecce homo (1908)	
1884 ff. Dionysosdithyramben	

Bibliographie

Die Werke

Für Arbeitszwecke ist die von der Schwester veranstaltete Gesamtausgabe in der Form der Kleinoktavausgabe (in Seiten und Zeilen identisch mit der Großoktavausgabe) in 16 Bänden am bequemsten — nach dieser ist in unserer Darstellung zitiert; (von den neuen billigen Drucken sind die in der Krönerschen Taschenausgabe wegen ihrer Vollständigkeit vorzuziehen, zumal die Bände einzeln käuflich sind. Nur der Nachlaß ist in bloßer Auswahl gebracht.)

Dazu sind zu nehmen: *Philologica* 1866—1877, nur in der Großoktavausgabe Bd. 17—19 Leipzig 1910—13 (herausgegeben von Holzer, Crusius und Nestle). — *Jugendschriften* 1858—1868 in Band I der Musarionausgabe, als Sonderband erschienen München 1923 (jetzt um das Doppelte vermehrt in der neuen historisch-kritischen Ausgabe des Nietzsche-Archivs). — *Gedichte und Sprüche*: in vollständiger Ausgabe und gesondert: Leipzig 1898, C. G. Naumann (die meisten, aber nicht alle in der Gesamtausgabe; die Orte in den verschiedenen Bänden finden sich angegeben 8, 449).

Nietzsches *Kompositionen*: Hymnus an das Leben. Für Chor und Orchester 1887. — Hymnus an die Freundschaft. Chor mit Klavier vierhändig 1874. — Manfred. Meditation für Klavier vierhändig. 1872. — Siebzehn Klavierlieder sowie eine Reihe Klavierstücke.

Zerstreutes: Friedrich Nietzsches Randglossen zu Bizets *Carmen*, herausgegeben von Hugo Daffner, Regensburg o. J. — Nietzsches Randbemerkungen zu Guyau, Anhang zur deutschen Übers. von „Sittlichkeit ohne Pflicht“. Leipzig 1909.

Vom Nietzsche-Archiv wird eine „historisch-kritische Gesamtausgabe“ der Werke und Briefe vorbereitet. Erschienen sind drei Bände (*Jugendschriften*), München 1933 ff. Die Ausgabe soll den gesamten Nachlaß bringen und die sämtlichen erhaltenen Briefe in chronologischer Reihenfolge. Wenn die Ausgabe gelingt, wie sie geplant ist, wird sie einst die Grundlage des Nietzsche-Studiums sein.

Zum Verständnis der bisherigen Ausgaben des Nachlasses (und der Weise der Entstehung der Nietzscheschen Manuskripte) sind außer den Nachberichten und Vorworten der Ausgaben vor allem zur Kenntnis zu nehmen: August Horneffer, Nietzsche als Moralist und Schriftsteller, Jena 1906. — Ernst Horneffer, Nietzsches letztes Schaffen, Jena 1907.

Zur Arbeit mit Nietzsche ist unentbehrlich: *Nietzsche-Register* vom Richard Oehler, Leipzig 1926. — Die Band- und Seitenzahlen dieses Registers beziehen sich auf die in Groß- und Kleinoktavformat identische, oben zitierte Gesamtausgabe. — Dieses sehr verdienstliche Register umfaßt nicht *Jugendschriften*, *Philologica* und Briefe. Man wird von einem Register nicht Vollkommenheit erwarten. Wer selbst arbeitet, muß es sich erweitern. Das vorliegende ist gebunden an die Stichworte: was nur sachlich, nicht wörtlich zu ihnen gehört, wird nicht verzeichnet. Wo Unterteilungen umfangreichen Materials eines Stichwortes stattfinden, versagt oft die Übersicht. Besonders reich sind die Stellen aus dem Nachlaß, der dadurch weitgehend aufgeschlossen wird. Band I der Werke ist in bezug auf Worte und Inhalte der späteren Philosophie Nietzsches weniger gut berücksichtigt. Manchmal sind Stichworte ergriffen, für die dann nur ein Teil der Werke durchgesehen scheint.

Doch bedeuten diese Mängel wenig angesichts der Tatsache eines solchen beim Suchen zeitersparenden Leitfadens. — Dieses Register ist später der Musarionausgabe beigegeben, hier zu zwei Bänden erweitert und vervollständigt durch Verarbeitung der Jugendschriften und Philologika. Die Musarionausgabe hat nur wegen dieses erweiterten Registers Wert. Wegen der Größe der Bände ist diese „Monumentalausgabe“ für das Arbeiten lästig.

Briefe

Friedrich Nietzsches Gesammelte Briefe. Leipzig, Inselverlag: Bd. I: an Pinder, Krug, Deussen, v. Gersdorff, Fuchs u. a. 3. Aufl., 1902. — Bd. II: Nietzsches Briefwechsel mit E. Rohde, 2. Aufl., 1903. — Bd. III: Briefwechsel mit Ritschl, Burckhardt, Taine, Keller, H. v. Stein, Brandes, H. v. Bülow, v. Senger, M. v. Meysenbug. 2. Aufl., 1905. — Bd. IV: Nietzsches Briefe an Peter Gast. 2. Aufl., 1908. — Bd. V (in zwei Bänden): Nietzsches Briefe an Mutter und Schwester. 2. Aufl., 1909. — Dazu Nietzsches Briefwechsel mit Franz Overbeck, Leipzig, Inselverlag 1916 (manche der hier ausgelassenen Stellen sind in den Schriften von Podach veröffentlicht).

Ferner zerstreute Briefe: An Lou in: Lou Andreas-Salomé, Friedrich Nietzsche, Wien 1894. — An Strindberg in: Karl Strecker, Nietzsche und Strindberg, München 1921. — An Hillebrand in: O. Crusius, Friedrich Nietzsche und Karl Hillebrand. Unveröffentlichte Briefe. Süddeutsche Monatshefte VI, 2. 1909, S. 129—142. — An Krug in: zwölf Briefe Nietzsches an einen Jugendfreund (Gustav Krug), Südd. Monatshefte, Bd. 27, Aug. 1930. — An Burckhardt der letzte Brief (6. 1. 1889) faksimiliert in: Podach, Nietzsches Zusammenbruch, Heidelberg 1930. — An A. Heusler in: Zwei ungedruckte Schriftstücke Nietzsches (Briefe an Andreas Heusler Dez. 1888), Schweizer Monatsh. f. Politik und Kultur, Bd. 2, Zürich April 1922. — An Verleger in: Friedrich Nietzsche, Briefe aus dem Jahre 1880 (darin besonders an den Verleger C. G. Naumann und an Meta von Salis-Marschlins), Die neue Rundschau XVIII, 1367 ff., Berlin 1907. — Der letzte Brief an H. v. Bülow in Andler Bd. IV, 530 Anm.

Editorische Wünschbarkeiten

Nachdem die Schwester seit den 90er Jahren die Werke durch Ausgaben des Nachlasses überhaupt erst eigentlich zugänglich gemacht hat und nachdem heute durch billigste Drucke der Werke und durch Auswahlen aus Briefen und dem Nachlaß für das Lesebedürfnis gesorgt ist, bleibt die große Aufgabe der Zukunft, durch rechte Ausgaben die für das Nietzsche-Studium jetzt möglichen und daher notwendigen Grundlagen zu schaffen:

Es kommt beim Studium Nietzsches darauf an, an seiner Gedankenbewegung, welche zugleich die innere Bewegung seines Wesens ist, Anteil zu gewinnen, nicht dem einzelnen blendenden Satz oder der einzelnen Abhandlung zu verfallen, sondern jede Wendung zu verfolgen, in jeden Winkel mitzugehen, jede Überwindung mitzuerfahren. Daher ist die Möglichkeit, in die Tiefe zu dringen, in ungewöhnlichem Maße davon abhängig, wie das, was von Nietzsche kommt, im Druck dargeboten wird. Durch Vollständigkeit des unmittelbar Wirklichen und durch rechtes Beieinander des von Nietzsche Gesagten enthüllt sich, was durch mühsames Darüberreden nie klar wird. Die Forderungen für Editionen sind folgende:

I. Als Grundlage aller Studien ist das Material in drei Gruppen schlechthin vollständig zu sammeln; die inzwischen an die Öffentlichkeit getretene neue Nietzsche-Ausgabe wird, wie zu hoffen ist, die zu 1. und 2. geäußerten Wünsche erfüllen.

1. Die Werke, die Nietzsche selbst herausgegeben hat, sind jetzt in ihrer Gesamtheit leicht zugänglich; hier besteht keine Schwierigkeit. Da aber der Nachlaß, der nicht weniger Gewicht hat, nur vorläufig veröffentlicht ist, in Ordnungen, die

meistens von den Herausgebern stammen (mit teilweiser Ausnahme der Ordnung des „Willens zur Macht“), bleibt hier eine Schwierigkeit, die einer reinen Lösung offenbar unfähig ist. Wie es zu machen sei, kann nur jeweils an Hand der Manuskripte, vielleicht für diese wechselnd, entschieden werden. Was zu wünschen ist, ist aber klar: Es ist alles, was irgendwie verstehbar ist, getreu, ohne Zufügungen, abzudrucken, soweit möglich in chronologischer Folge, oder — wenn die Datierung unmöglich ist — in der Folge, wie die Aufzeichnungen in den Heften zufällig stehen. Die Grenze des Möglichen ist nur jeweils am Material selbst zu finden. Die Reihenfolge, in der Nietzsche sich seine Gedanken aufschrieb, ist wesentlich, und soweit eine Anschauung davon möglich ist, sollte sie nicht gestört werden. Wenn Philologen früher solche Forderungen für einen Unsinn gehalten haben, so beruhte das auf einer zu geringen Einschätzung des Wertes von Nietzsches Denken (etwa bei Rohde).

Aufzuheben sind jedenfalls zu großem Teil die sachlichen Ordnungen, die den jetzt gedruckten Nachlaß beherrschen, zu dem Zweck, möglichst lesbare Werke aus ihm zu machen. Mir scheint, daß sogar die Trennung des „Willens zur Macht“ von dem in den Bänden 13 und 14 wiedergegebenen Nachlaß, ferner die Ordnungen innerhalb der Bände nicht klärend wirken. Nietzsches eigene geplante Ordnungen sind, wie er sie aufzeichnete, abzudrucken, aber nicht die eine oder andere durchzuführen, da der Grund der Bevorzugung einer Ordnung doch beim Herausgeber, nicht bei Nietzsche läge.

Eine Faksimilepublikation des Nachlasses wäre wegen der schweren Lesbarkeit in der Tat sinnlos. Aber das zuverlässig Gelesene in der mangelnden Ordnung abzudrucken, ausschließlich eine chronologische Reihenfolge erstrebend — so oft diese auch wegen ungenügender Kenntnis und Feststellungsmöglichkeiten unterbrochen werden muß — gibt allein ein wahres, unmittelbares Bild von Nietzsches Denken, das als Ausgangspunkt unentbehrlich wäre. Es dürfte nicht auf einige Bände mehr oder weniger ankommen.

Die Trennung von Werken und Nachlaß, die die Schwester in der ersten Gesamtausgabe vollzog, scheint sinnvoll. Neuausgaben der Werke werden wenig Belang haben (es sei denn, daß wirklich bisher Worte und Sätze unterdrückt wären, wie z. B. nach Hofmiller im Antichrist das Wort „Idiot“); eine Neuausgabe des Nachlasses aber läßt eine wesentlich bessere Grundlage für die Nietzschestudien erwarten.

2. Sämtliche Briefe und Briefentwürfe wären in chronologischer Folge abzudrucken. Dazu wären in Anmerkungen alle erreichbaren Tatbestände, die zum Verständnis der Briefe in Betracht kommen, zu sammeln, ohne Deutungen und Beurteilungen.

Nur durch eine solche umfassende Ausgabe wäre die Vertiefung in Nietzsches inneren Lebensgang und eine jederzeitige konkrete Vergewisserung beim Studium möglich, während die jetzige Zerstretheit des Briefwechsels das zeitlich zueinander Gehörende zerreißt und immer etwas übersehen läßt.

3. Alle Berichte von Zeitgenossen und Urteile von ihnen über Nietzsche, die aus dem Umgang mit ihm hervorgegangen sind, wären zu sammeln. Viele beiläufige Sätze sind jetzt zerstreut, die zusammengenommen nicht ohne Interesse sind. Maßstab der Wahl für die Veröffentlichung ist der Gehalt an konkreter Erfahrung von Nietzsche. Nur was aus dieser hervorgegangen ist, nicht was dieselben Zeitgenossen aus den Werken herausgelesen haben, ist interessant.

II. Diese drei umfassenden, Vollständigkeit erfordern Ausgaben sind die Grundlage für ordnende Ausgaben, die unentbehrlich sind, um den einzelnen sachlichen und persönlichen Zusammenhängen nachgehen zu können, die in der Gesamtausgabe sinnvollerweise nicht zur Geltung kommen dürften. Bei dieser

Ordnung ist Vollständigkeit für den jeweils gewählten Inhalt zu erreichen. In den jetzt vorhandenen Ausgaben, die eine selbstgewählte Ordnung haben, ist nicht einmal diese Vollständigkeit da, weder bei den autobiographischen Schriften, noch bezüglich der Nietzsche-Wagner-Beziehung, noch irgendwo sonst.

1. Alles, was sich auf das Verhältnis Nietzsches zu einzelnen Menschen bezieht, ist dokumentarisch zusammenzubringen, nicht nur die Briefe, sondern alles, was an Tatbeständen nachweislich ist und was etwa in den Werken sich direkt darauf bezieht (vor allem bei Wagner).

2. Alle erreichbaren Angaben über Nietzsches Krankheiten wären für das ganze Leben in einem Werk zu sammeln (das wichtiger wäre als Pathographien): alles, was in Nietzsches Briefen über Krankheiten gesagt wird, was andere angeben, was unter angebbaren, bestimmten Gesichtspunkten auf Krankheit Bezug haben könnte. Es wäre zu erstreben eine rein dokumentarische Sammlung, kein Urteil, keine Diagnose (außer den Diagnosen, die zu Lebzeiten von behandelnden Ärzten gemacht sind). Größte Exaktheit in den chronologischen Angaben ist wesentlich.

3. Während die bisher angegebenen Ordnungen bei vernünftigem Sinn für Faktisches und bei philologischer Methode (zu 2. auch auf Grund einiger psychiatrischer und medizinischer Erfahrung) mit Gewissenhaftigkeit vortrefflich gemacht werden könnten, ist eine letzte Weise des Ordnen in höherem Maße an nachschaffendes Denken gebunden: Sachliche Ordnungen zusammengehörender Gedanken unter Heranziehung der von Nietzsche veröffentlichten Schriften und des Nachlasses; sie würden erst die unter dem ungeheuren Trümmerhaufen des Nachlasses verborgenen Bauten und Wege aufschließen. Das ist die mit Nietzsche denkende Arbeit, welche ihr Ziel erreichen wird nach dem Maß des philosophischen Verständnisses, das ohne Gewaltsamkeit und ohne nur ausscheidende Kritik die Gedanken so in Zusammenhang bringt, daß die immanente Dialektik zutage tritt. Gleiche Gedanken ständen beieinander und zeigten die Bewegung ihrer Abwandlungen und Beziehungen zu anderen, Widersprüche würden zutage treten, Sprünge sichtbar werden. Diese Ordnung ist nur erreichbar 1. auf Grund einer Arbeit, welche alles von Nietzsche Gedachte berücksichtigt, 2. auf Grund von Gesichtspunkten, die aus Nietzsches Denken selbst hervorgehen und sich bewußt mit ihm bewegen, 3. mit dem Willen zum Zusammenhang, der doch wahrhaftig bleibt und daher das Bruchstückhafte, Zerstreute ausdrücklich stehen läßt sowohl als Maß des eigenen erreichten Verstehens wie als Ansatz für vielleicht besseres Verstehen eines Anderen.

Es ist eine eigentümliche, so nur bei Nietzsche gegebene Aufgabe: nicht das System aus der Verschüttung herauszubringen und das Andere als Schutt liegen zu lassen, sondern das Ganze zur Gestalt zu bringen, das Nietzsche suchte. Da dieses Ganze sich nicht runden kann, wäre es schon zu eng, nur zu fordern: mit einem Hegelschen Kopf die Nietzscheschen Gedanken in einem einzigen dialektischen Totalzusammenhang zu bringen.

Mit Nietzsches Sätzen ist gleichsam ein Mosaikspiel zu treiben. Dies kann willkürlich und tendenziös geschehen und ist dann endlos. Aber bei langer Beschäftigung mit Nietzsche erwächst die Überzeugung, daß dieses Mosaikspiel sachlich nicht beliebig und endlos ist, wenn es aus dem Innesein der philosophischen Grundmöglichkeiten das In sich bezogene des Ganzen oder des jeweiligen Ganzen derart trifft, daß jene willkürlichen Ordnungen in ihrem Mangel übersehbar werden. Das könnte nur in gemeinschaftlicher, sich gegenseitig korrigierender Arbeit in der Folge der Zeit gelingen — meine Arbeit möchte ein Schritt auf diesem Wege sein —, niemals durch schnelle, äußere Ordnungen und Schematiken, die in rationaler Eindeutigkeit, systematischer Einlinigkeit undialektisch bleiben und die zwar bequem, aber für Nietzsche ruinös sind.

4. Während die Auswahlen, die in bezug auf ein Problem oder eine Sache vollständig sind, ihren Sinn haben, sind Auswahlen, die aus dem Ganzen das Beste zusammenstellen wollen, bei Nietzsche noch mehr als bei allen anderen großen Denkern fragwürdig. Es kommt zum Verständnis darauf an, nicht ein doch immer täuschendes Gesamtbild für die ästhetische Anschauung zu gewinnen, sondern erstens gedanklich einzelne Gedankenbeziehungen allseitig nachzudenken und hier in der Kenntnis der Vollständigkeit der Abweichungen bis an die mögliche Grenze zu gelangen, um den Ursprung der gesamten Begrifflichkeit zu erspüren, zweitens biographisch, etwa einer Freundschaft, bis in die konkreten Besonderheiten und Einzelheiten zu folgen, um so nahe wie möglich an der Wirklichkeit zu sein, aus der erst die unverdeckte existentielle Sprache hörbar ist.

Schriften über Nietzsche

Das bisher vollständigste Literaturverzeichnis (von Friedrich Würzbach): „Nietzsche, Ein Gesamtüberblick über die bisherige Nietzsche-Literatur“ findet sich in: Literarische Berichte aus dem Gebiet der Philosophie, herausgeg. von Arthur Hoffmann, Erfurt, K. Stenger. Hefte 19/20. 26.

Die folgenden Angaben sollen nur wenige Schriften nennen (vgl. zur Ergänzung die Angaben auf S. 32, 37, 40, 59, 65/66, 72, 77, 81/82, 84, 92):

1. Gesamtdarstellung: Charles Andler: Nietzsche. Sa vie et sa pensée, Paris 1920—1931; 6 Bde: 1. Les précurseurs de Nietzsche. 2. La jeunesse de Nietzsche. 3. Le pessimisme esthétique de Nietzsche. 4. La maturité de Nietzsche jusqu'à sa mort. 5. Nietzsche et le transformisme intellectualiste. 6. La dernière philosophie de Nietzsche. — Andler gibt in den sechs Bänden eine trefflich orientierende Ausbreitung des Stoffes in eleganter, kritisch abwägender, kenntnisreicher Darstellung. Es ist eine literaturgeschichtliche, nicht eine philosophische Haltung, die sachlich, doch ohne Ergriffenheit von Nietzsche, in überlieferten philosophischen Kategorien Biographie und Werk einer historischen Analyse unterwirft. Eine gewisse Weite und Freiheit der Betrachtung, ein Suchen nach gerechter Feststellung der Herkünfte und Wirkungen der Gedanken, eine durchgehende Redlichkeit macht diese Leistung wertvoll, zumal sie die einzige umfassende Darstellung ist. Aber sie kann nicht hinwegtäuschen über die philosophische Ahnungslosigkeit, die dem Autor wohl erlaubt, den großen Schriftsteller und Dichter und auch den Denker auf der Ebene zu erörternder bloßer Gedanken zu sehen, nicht aber den eigentlichen Philosophen.

2. Gesamtauffassungen: Lou Andreas-Salomé, Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Wien 1894. — Alois Riehl, Friedrich Nietzsche, der Künstler und Denker. 3. Aufl. Stuttgart 1901. — Karl Joel, Nietzsche und die Romantik, Jena 1905. — E. Bertram, Nietzsche, Berlin 1918. — Karl Justus Obenauer, Friedrich Nietzsche, der ekstatische Nihilist. Jena 1924. — Ludwig Klages, Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches. 2. Aufl. Leipzig 1930. — Alfred Baeumler, Nietzsche der Philosoph und Politiker. Leipzig 1931. Reclam. — Josef Hofmiller, Nietzsche. Süddeutsche Monatshefte XXIX, 73 ff. 1931 — Kontroverse Hofmiller-Baeumler: Süddeutsche Monatshefte 28 (1930/31), S. 536, 607 ff., 685 ff., 758 ff.

Am wichtigsten sind von diesen: Bertram, Klages, Baeumler.

3. Einzelprobleme: Max Scheler, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. In: Abhandl. und Aufs., 1. Bd. Dazu: Versuche einer Philosophie des Lebens im 2. Bd. — A. Baeumler, Bachofen u. Nietzsche. Verlag der Neuen Schweizer Rundschau. Zürich 1929. — Ferner Baeumler in „Bachofen, Orient und Occident, Einleitung“, 1926, S. 241—255. — Friedrich Meß, Nietzsche der Gesetzgeber, Leipzig 1930.

Außerdem seien noch genannt: Julius Zeitler, *Nietzsches Ästhetik*. Leipzig 1900. — Nicolai v. Bubnoff, *Friedrich Nietzsches Kulturphilosophie und Umwertungslehre*. Leipzig 1924. — Werner Brock, *Nietzsches Idee der Kultur*. Bonn 1930. — Erika Emmerich, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches*. Halle 1933 (Diss. Bonn). — Erich Hocks, *Das Verhältnis der Erkenntnis zur Unendlichkeit der Welt bei Nietzsche*. Leipzig 1914. — Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Berlin 1935. — Ernst Howald, *Friedrich Nietzsche und die klassische Philologie*. Gotha 1920. — Gustav Naumann, *Zarathustra-Kommentar*; vier Teile. Leipzig 1899—1901.

4. *Schmähschriften*: Zu jedem großen Geist gehört die Weise, wie er geschmäht wird. Schmähungen zu kennen, ist für den unbefangenen Leser notwendig, erstens, um sich zu bewähren in der Prüfung, ob er imstande ist, gründlich zu widerlegen oder aufzulösen, zweitens, um aufmerksam zu werden auf Tatbestände, die oft nur der Haß sieht, drittens, um sich zu fragen, was der Ursprung der Möglichkeit dieser Weise der Schmähung beim Geschmähten selbst ist. Ich nenne beispielsweise: Ludwig Stein, *Friedrich Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren*. Berlin 1893. — Johannes Schlaf, *Der „Fall Nietzsche, eine Überwindung“*. Leipzig 1907. — Gustav Büscher, *Nietzsches wirkliches Gesicht*. Zürich 1928 (Verlag A. Rudolf).

Sach- und Namenverzeichnis

von Dr. phil. Maria Salditt

Sachverzeichnis

- Aktivität* N.s in der Wirklichkeit 79 f., — in der geistigen Entwicklung seit 1880 93 ff., 103; neue A. seit 1887 99. A. im „amor fati“ 364 f., — im „Versuchen“ 382 ff.; N.s a. Negation 252 f.; A. des Lebens 301, a. Gerechtigkeit 207
- „*Alles ist gut*“ 208, 394
- Allgemein.* Das rational A. u. die Geschichtlichkeit 120 f., das A. im Selbstsein 379 f., d. A. u. der Einzelne in der Moral 147 f., d. A. in einer Weltdeutung 249. Allgemeingültigkeit der Moral 137 ff. — des Rationalen 188, s. Wahrheit. N.s Bruch mit der A. der überlieferten Substanz 440 ff.; Verallgemeinerung 393
- Altatum, Antike.* A. Welt u. Wissenschaft 173, Machtverhältnisse 303 f., N. u. d. a. Mythos 372 f., u. d. griechische A. 34, s. Griechen, a. Philosophie 165, s. Vorsokratiker
- „*amor fati*“ 350, 363 ff., 445. N.s Schicksalsbewußtsein 56 f., 159
- Aneignung.* Die A. N.s als Aufgabe 12 ff., 449 ff.; Grenzen der A. 231 f., 317 f., 361 f., 374, 419 ff., Unvollendbarkeit 460
- Angst* 345, vor dem Tod 323 f.
- Aphorismus* 9, 11, 103, 396 f.
- Arbeitsplan* N.s 50
- Arbeitsweise* N.s 396
- „*Ariadne*“ 230 ff.
- Athene* 164
- Aufgabe.* N.s Bewußtwerden der A. 47 ff., 71 f., 93 ff., exist. Wirklichkeit 26 ff., 66 ff., 87 ff., s. Ausnahme. A. und Krankheit 93 ff., 113 f.; N.s Selbstverständnis seiner A. 44 ff., 52 f., 113 f., 409 ff., s. Augenblick, geschichtlich, Weltgeschichte, Zeitalter
- Augenblick.* Der A. und das Ewige 362, in der ewigen Wiederkehr 354 f., in seiner Einmaligkeit u. Geschichtlichkeit 361 f., 364 f. Der weltgeschichtliche A. u. N.s Aufgabe 235 f., 252 ff., 256, 276 ff., 354 f., 371, 410, 447, 453 f. s. geschichtlich, Weltgeschichte, Zeitalter
- Auslegung, Auslegen.* Gleichnis der A. 292 ff., A.theorie 184 ff., Wissen als A. 184 ff., Moral als A. 141 ff., N.s neue A. des Ganzen 290 ff., — als Wille zur Macht 297 ff., die Grund-A. 299 ff., A. der Welt als Erscheinung d. W. z. M. 390 ff. Erscheinung des A. 295 f. (A. der A. 295 f., 299, 309 f.); Grenze der A. 295, 316 f., Selbstzerstörung der A. 328 ff. A. als Grund der Unmittelbarkeit 400
- Ausnahme, Ausnahmesein* N.s. Frühes Bewußtsein 56 f., beginnende Wirklichkeit 41 ff., Selbstgewißheit, Ergreifen u. Erleiden 71 f., 87 f., 237, 249 f. A. und biol. Faktor 107 f. N.s Selbstverst. seines A. 378 ff., 389 f. N.s A. als Grenze exist. Kritik 419 ff., — als Opfer 446 ff. Das Verhalten zur A. 458 ff.
- autobiographische* Äußerungen N.s 380
- Begrifflichkeit.* N.s begriffliche Unbestimmtheit 257 f., 308, immanent bleibende B. als Ersatz der Transzendenz 429 f. „Sein“ u. „B.“ 299. Begreifen 291 f.
- Bejahung.* N.s Weg der B. 45 f. s. Ja, Negativität. B. des Menschen 124, — des Scheins als Schein 200 f. B. als akt. Gerechtigkeit 207 f.
- „*Bestie Mensch*“ 127 f.
- Bewahren* 244, 388
- Bewegung* als bloße Bewegung des Überwindens 338 f.

- Bewußtsein*. Auslegung des B. 293 f., B. als Ausgelegtsein, als Geist 302; N.s metaphysische Ausleg. des B. 314 f. Historisches B. 240 ff., mögl. Gesamtb. der Menschheit 251, „Gesamtb. des Werdens“ 360.
- Bibliothek* N.s 35
- Bild, Bilder* aus neuer Seinserfahrung seit 1880 96 f., 103 f. Mitteilung durch B. 337 s. Gleichnis, Symbol, Mythos, Landschaft. — N.s B. vom Menschen 161 ff. — Das B. N.s 38 ff.
- „*biologischer Faktor*“ 94 ff. (97—100—101 ff.—105—107—108 f.—447 f.); N.s Selbstverst. d. Vorgänge 110 f.
- „*Blick der Gorgo*“ 382
- Bruch* N.s mit der überlieferten Substanz 57, 121 f., 440 ff., s. Überlieferung, — und N.s Gedanke der ew. Wiederkehr 360 ff., 363; — B. mit Rich. Wagner 45, 65 ff., 74
- Chiffre* s. Sein, Scheinbarkeit als Ch. des Seins 199, N.s Ch. des Einen 298, 316, Ch.sein der Welt 294 f., 330. Ch.sprache der Natur für N. 435, Gleichnis — Rausch 344 f., 373 s. Natur, Landschaft
- Christentum, christlich*. Paulinisches Chr. 134, chr. Moral 136 ff., 144, 149, 152, 203, 211 f., 303, — Freiheit 155 f., — Leiden 373, — Tod 323, 326, — Weltdeutung 248 ff., 319, 320 f. „Fülle der Zeit“ 362; Chr. und Wissenschaft 178, 196, 236. Überwindung des Chr. durch „Überchristliches“ 388. N.s Jugendschriften 57. N. und chr. Theologie 367 f. N. über sich selbst 432 s. Jesus
- Darstellung*. Aufgabe 10, 375, 414 f., Hauptteile 21 ff., Methode 23 ff., 94, 375, 414 f., 441
- Dasein* als Auslegung u. Ausgelegtsein 291 ff., 293 f., 295 f.; geistiges D. als auslegendes D. 302; Erscheinungshaftigkeit des D. 197 f., Vernünftigkeit des D. 216 f.; Dasein und Wahrheit 229 f., Seinsnähe im D. 199 f., D. als „Zustand“ 336 ff., „allgemeinste Form des D.“ 354, D.grenzen 259 ff. Der Mensch als D.grenze 126 ff., 158, heroisches D. 165, 340 f., Frage nach dem Wert des D. 331 ff. D.verklärung 344
- Décadence, dekadent* 117, 304 f., 334, 416, N. dekad. u. Überwinder D. 386 f.
- Denken*, methodisch 172 f., wissend — appellierend 125, schaffend 278, 287 f. s. Schaffen, züchtend 284; D. u. Leben 198; Grenze des D.könnens 213 f., transzendierendes erhellendes D. u. erkennendes D. 429 ff.; abstraktes D. als Philosophieren 346 f., s. Gedanke; D. als inneres Handeln 190 f., als „Versuchen“ 382 ff., substantielles D. 385, 387. Selbstbewußtsein des D. im Philosophieren 376 f. — N.s D. 122 f., Gang seines D. 43 ff., Weise seines metaphysischen D. 290 f., 310, 315 ff., 346 ff., 427 ff. — W. seines politischen D. 254 ff., 285 ff. s. Weltgeschichte, — seines D. im Ganzen seiner Existenz 376 ff., 413 ff. s. Verwandlungen, Zirkel, Widerspruch, Dialektik, Negativität, Infragestellung, „Überwinden“, „Versuchen“, Möglichkeit
- Deutung*, wahre und irreführende N. D. 12 ff., Grundsätze der D. 16 ff. Aufgabe der N.D. 425 f. N.s späte Selbst-D. 405, rückblickende D. seines Wegs 44 ff., 56, gleichzeitige 46 ff., D. seines Krankseins 112, autobiographische Äußerungen N.s 380. s. Ausnahmesein, Selbstverständnis, Dichtungen
- Dialektik, dialektisch*. Die Aufgabe d. Klärung 18, 414 ff., s. Widerspruch, Zirkel, Logik. N.s reale immanente D. 18, 385 ff., 398 f., 416 f.; objektive D. 390 ff., unendliche D. 444. D. der 3 Phasen in N.s Selbstauffassung 44 ff. D. der Freiheit 155 f., von Wahrheit und Irrtum 186 f., des philologischen Verstehens (der Auslegung) 292 f. „D.-Klarheit“ und Krankheit 114 f.
- Dichtungen* N.s im Ganzen seines Philosophierens 104 f., 406 f. Dichterische Mitteilungsform u. Gedanke 337. N.s Selbstverständnis u. Selbstmitteilung im Lied 58, 72, 76, 118, 229 f., 344, 366 f., 378, 412
- Diesseitigkeit* N.s 429 ff. s. Immanenz
- Ding, Dinge*. „D. an sich“ 292, 329, Aspekte der D. 174 f. s. Perspektive („Die D. sind nur die Grenzen des Menschen“ 381 f.), „Wesen der D.“ 95, 211, 410; „Gang der D.“ 435,

- Grund der D. — Wille zur Macht 405 ff. Verklärung der D. 344. „Alle D. sind verkettet“, Wille zu „aller D. Ewigkeit“ 356, 361. Das „Notwendige an den Dingen als das Schöne sehen“ — „amor fati“ 366, „Kehrseite der D.“ 392
- Dionysos, dionysisch.* D. als Symbol 56, 230 f., 344 f., 370 ff. N. — D. 92, 160, 231 f., 373 f., 443. D. gegen Christus 373, 443; d. Seele 342, das D. 340 — im amor fati 366; der „gespielte d. Mensch“ 403 f.
- Einheit.* — des Ganzen im Symbol 371 ff., E. „in allen Erkenntnistrieben“ 181, in vollendeter Erkenntnis 381, der „große Familienzug“ 298, 316, E. der Gegensätze — die „neue E.“ 392
- Einsamkeit.* N.s Einsamwerden 71 ff., Wissen und Bekenntnis 56, 76 f., 88 ff., 229 ff., 369, 434, 435; Möglichkeiten der Erhellung von N.s E. 84 ff., aus ex. Mangel 84 f., s. Kommunikation, Liebe — als Folge der Aufgabe 87, s. Ausnahme, — als Opfer 446 ff.; N.s Selbstverst. seiner E. 89 f., 229 ff., — als ihm wesenszugehörig 91, s. Maske. Was aus N.s E. erwächst. — N.s Glaube 287 f., — heroisches Selbstbewußtsein 342, das Ziel als „große Politik“ 257, — N.s Fordern 459 f., und Unbegreiflichkeit 446 ff.
- Einzelne, der.* — Der E. und das Allgemeine 147 f., — und das Ganze 237 ff., — in seiner Freiheit 156, 163 f.; Selbstsein des E. 285 ff., — N.s Glaube und Anspruch 456 f., s. Selbst
- Endlichkeit.* Bewußtsein der E. 326, — in der Entscheidung 394, Vergessen der E. 159 ff., 430. E. als ewige Negativität u. Boden der Möglichkeit eines Selbstseins 447
- Entscheidung.* „Versuch“ u. E. 382 f. E. als exist. Notwendigkeit 394, 436. Haltung N.s 79 f.
- „Erbe“ 244, „Erben der Moralität“ 152
- Erfahrung.* Verwandlung in N.s Seins-erfahrungen 93 ff., 102 ff., s. d. u. Verwandlung. Krankheit als Mittel des E. 114, „späteste Form der inneren E.“ 293 u. dagegen 294
- Erinnerung, Erinnern.* Geschichtliche E. 240 ff., 353 f., E. u. Vergessen 243, metaphysische E. 327 u. ewige Wiederkehr 358
- Erkenntnis, Erkennen.* Antriebe u. Mittel der E. 173 ff. (— Krankheit 114 f.); Sach-E. — Seins-E. 176 f., 348, E. u. Werden 215, 347 f., absolutes E. 172, 291 f., E. als Auslegen 184 ff., 291 ff., (Leben u. E. 186 — Irren u. E. 186, 198 f. — E. des E. 189 f.); Grenze des E. im Auslegen 299. N.s metaphysische Auslegung der E. 311, E. als Gerechtigkeit 208, vollendete E. 229 f., 381 f., Gefahr des E. 211 f., 225 ff., 383 f., E. u. Tod 227 ff., „Tragödienausgang der E.“ 228 f., E. u. Liebe 89, 229 f., s. Liebe, — — Der Erkennende 229, 380, E. als Philosophieren 376 ff.; Leben u. E. 302 in N.s Selbstverst. 381 ff., Einheit u. Spaltung 381 ff., E. als „Versuchen“ 382 ff. E.theorie 291 f., 297
- Erlösung im Ganzen* 372, — durch den Gedanken der ewigen Wiederkehr 357, 361, — des Vergangenen 357 f., — durch die Kunst 311; der „erlösende Mensch“ 168
- Ernst* N.s 154 ff., 423, 440 ff., E. des Möglichen 383 f., s. Möglichkeit
- Erscheinung.* Welt als E. 185, s. Welt, — des Willens zur Macht 309 ff. E.haftigkeit allen Daseins 197 f., die Begriffe „E.“ u. „Ding an sich“ 329 f.
- Erziehung* 282 ff., N. Erzieher 35, 81, 85, 451 ff.
- Ethik, ethisch,* s. Moral. Überlieferte „Tugend“ 338 f., die „neue Tugend“ 203 ff., 205 ff., „promethische Tugend“ 210. Neuer e. Imperativ 355 f., s. Fordern, e. Grundhaltungen 339 ff.
- Ewigkeit, ewig.* E. gegenwärtig 343 f., als Grund u. Grenze allen Daseins 348 f., e. Wiederkehr 350 ff., der Immanenz u. Gegenwart der Transzendenz 428 f. Der Augenblick als E. 354 f., 361 f. „Mittag u. E.“ 355, e. Negativität alles Endlichen 447, „e. Unbefriedigung“ 435
- Existenz* u. Selbstverständnis 379 f., und Wahrsein 184 f., 191, 202 f., 232 f., Wahrheit der E. 294 f. E. als Grenze des Zweifels 233, der Verwandlung im Auslegen 295, s. Geschichtlichkeit; E. als „Zustand“ 336 ff., absolutes Bewußtsein der E.

- 336 ff., 345 f. E. u. Transzendenz 361, 428 f., 460, s. Transzendenz. Die Wahrheit N.s im Ganzen seiner E. 375 ff., existentielle N.-Kritik, ihre Grenze 419 ff., N. als ex. Ausnahme 384 (E. des Möglichen) 423 ff., 446 ff., s. Ausnahme. Philosophieren mit N. aus eigener exist. Bindung 459 f., N.s Appell an E. 14 f., 27 ff., 137, 147 ff., 150 ff., 156 ff., 190 f., 232 f., 339 ff., 345 f., 350 ff., 355 ff., 361, 442, 449, 453 ff.
- Existenzerhellung* im Unterschied zu beobachtender Psychologie 377 f., 430 f.
- Extrem*, das E. bei N. 98, 106, N. über sich selbst 402, „Magie des E.“ 106, 160, 422, s. Maßlosigkeit
- Fatum* 363 ff. (amor fati), „geistiges F.“ 295
- Fordern* N.s 85 ff., 137, 147 ff., 156 f., s. Ziel
- Form, Formen*, in N.s Werk 11 f., 42 f., logische F. 390 ff., s. Widerspruch, Zirkel, System, Aphorismus, — Mangel der Gesamtf. 415 f., F. der Indirektheit 402 ff. s. d., Formverwandlung seit 1880 93 ff., — u. Krankheit 102 ff., „Transfiguration“ 116
- Frage, Fragen* 201 f., in F. stellen 123 s. d., F. nach der Wahrheit 222 f., die Wertfrage 331 ff.
- „*Freigeist*“, d. „*freie Geist*“, *Freiheit des Geistes*, „*Freigeisterei*“ 44 f., 48, 54, 163, 203 f., 212 f., 233, 237, 338, 373, 388 f., 390, „F. der Vernunft“ 392, 402 f., 404, 410 f.
- Freiheit* 136 ff., u. psychologische Wißbarkeit 136, 158 f., — als Schaffen 150 ff., u. Sichhervorbringen 153 f., ohne Transzendenz 155 ff., 159 f., F. durch Gefahr 341, F. u. Kreislauf (Antinomie) 358, F. u. Notwendigkeit (im amor fati) 363 ff., F. u. Widerspruch 392
- Fremdheit*, N.s Fremdwerden seit 1880 95 ff., 107 ff.
- „*fugitivus errans*“ 34
- Ganz, das Ganze*, das „*All*“. Wissen vom G. 176 ff., 197 f., 251 ff., 257, 290 ff., 297 f., u. Wert des G. 332 f., 393 f., der Mensch u. das G. 126 f., das G. als Aufgabe 280 f., 285, 393 f., — als die „ewige Unbefriedigung selbst“ 434 f., metaphysische Vernunft des G. 216 f., N.s Auslegung des G. als Wille z. Macht 297 ff., 315 ff., das G. als ewige Wiederkehr 349 ff., N.s Vision des einen G. 371 ff., N.s Grundhaltung zum G. 372, 435, — logische Bewußtheit des G. für sein Erkennen 393 f., für die Wertschätzung 394, als System 395 ff., das G. in der Gesamtbewegung seines Denkens 9 ff., 18 ff., 42 ff., 54, 345 f., 397 ff., s. Negativität, Infragestellung, Zweifel, Versuchen, Überwinden, Ja, Grundgedanken und weiter 3. Buch
- Ganzheit* in fragloser Philosophie 121 f., als Kategorie einer Weltdeutung 248 f.; N.s Ganzheitsstimmung 372, logische Forderung der G. 393 f.
- Gedanke* als „*Zeichen*“ 294, 336 f., — Mitteilung von „*Zuständen*“ 336 f., 346 f.; „*Gesamtzustand*“ als „*Ursprung des G.*“ 15, 293 f., 336 f.; G. u. Erlebnis bei N. 384, G. u. Ursprung bei N. 401; der G. der ewigen Wiederkehr in seiner Besonderheit 352 ff., 358 ff., 365 (exist. Wirkung nach N. 355 ff., die erwartete geschichtl. Wirkung 358 ff.)
- Gefahr*. Leben in der G. 262 ff., 301, 341 f., Wille zur G. 302, Drang zur G.losigkeit 177, G. der Wahrheit 28 f., 225 ff., des Erkennens 383 f., des höheren Menschen 163 f., des ausbleibenden Schaffens 158 f., der Krankheit 115 f., G. — Quelle der Erkenntnis 174 f., 196. N.s Bewußtsein seines „gefährlichen Lebens“ 97, 385 f., 389 f.
- Gegenwart, Gegenwärtigkeit* 199 f., — im Gedanken der ewigen Wiederkehr 354 ff., — im amor fati 363 ff.; N.s Bewußtsein geschichtl. G. 244 ff., s. Augenblick, geschichtlich, Weltgeschichte, Zeitalter
- Geist* 229 f., 302, s. Freigeist. D. wissenschaftl. G. 171 ff., 177, 195 f.
- „*Genie des Herzens*“ 30 f., 342
- Gerechtigkeit* 205 ff., — in N.s Haltung zu Freunden 71 f., 74 f.
- Gesang* 408, Lied als Sprache für neue Zustände 343 f., s. Dichtung
- Geschichte* 235 ff., N.s G.denken und G.anschauungen 236 ff., N.s g. Wertschätzungen 238 f., N.s Bejahung echter Geschichtlichkeit 243 ff.

- Geschichtliches Bewußtsein.** N.s B. der Gegenwart als Wende der Zeiten 235 f., 245 ff., 249 ff., 256 ff., 262 ff., s. Weltgeschichte. Die Weise dieses Wissens 250 ff., u. N.s Aufgabe 252 ff., 271 ff., — ihre Grenzenlosigkeit 280 f., — ihre Grenze u. Zweideutigkeit 281, — ihr Sinn in N.s Philosophieren 285, 425 ff., s. Weltgeschichte, Zeitalter, Augenblick
- Geschichtlichkeit, existentiell.** G. u. das Rationale 120 ff., G. u. Gesetz 138, 148; G. der Werte 153; G. im amor fati 363 ff., Wahrheit der Existenz in konkreter G. 233, im erfüllten g. Bewußtsein 295; Kommunikation in konkr. G. 85 f., N.s Erfahrung ex. G. mit einer G. des Ganzen im Gedanken der ew. Wiederk. 354 f., N.s Ausnahmesein 423 ff., N.s Philosophieren hin zur G. der Existenz 442
- „Geschmack“ 49, 111, 411 (N. über sich selbst)
- Gesetz, moralisches G.** 136 f., 140 f., Gesetzlichkeit überhaupt 138, 141, d. umgreifende G. 150, 158, 286, — in exist. Geschichtlichkeit 148, 150, G.losigkeit — schaffendes G. 438, Gesetzgeber, Gesetzgebung 182, 257, 276 ff., N. 30, 411; — Gesetz in der Wissenschaft 171 f., — der Natur 292 f., 297, das „Urgesetz“ 349 (Kreislauf), G. u. umgreifende Notwendigkeit 365 f., „G. der Übereinstimmung“ 238, 276
- Gesundheit** 112 ff., exist. u. medizinisch 112, 308 f., „Formel G.“, „Begriff Normalg.“ 112, die „große G.“ 116, „Wille zur G.“ 117, N.s G.gewißheit 117
- Gewissen** 345, d. „intellektuelle G.“ 201, das „böse i. G.“ 218, G. u. Erfold 131, „Gewissenhafte des Geistes“ 177, 182
- Gewißheit.** Verlangen nach G. 202, Furcht vor G. 405, methodische G. 172 ff., — ihr Wert 173, ihre Grenze 177, ihre Verkehrung 179, „unmittelbare G. des Denkens“ 217, exist. G. 332, 340, im Selbstverständnis 376 ff., N.s Selbstgewißheit 47, 409 ff., s. Aufgabe, Weltgeschichte, — im Unterschied zur Selbstgewißheit des Positivismus 432
- Glaube** N.s 43 ff., 163 ff., 168, 195 f., 281, 288, 433. — Gl. an sich selbst 130 f., 154, 249, — „an die Moral“ 137, — an die Wahrheit 172, 180, 194 f., 200, 211 f., 217, — an Vernunftkategorien 214 ff., 248 f., 250, — an die „unmittelbare Gewißheit d. Denkens“ 217, — an Sein u. an ein bestehendes Sein 192, 217 f. (d. Seiende), — an die Realität 329, — an den Kreisprozeß des Alls 359 ff., — an das eine Ganze 372, — an den Unglauben 433, — an Gott 133, 140, 217, 360, 426 f.
- Gläubige** 29 f., 196
- Gleichnis** als eigentliche Mitteilung 407 f., — von „Zuständen“ 336 ff., — von N.s Grenzerfahrungen 97 (Verwandlung der Gl. 104). Das Gl. „Gott ist tot“ 246 f. s. d., Gl.denken der ew. Wiederkehr 352 ff., Gl. der Auslegung 292 ff., Gl. von Tanz 339, N.s Gl. für sich selbst 411 f.
- Glück.** Wahrheit und Gl. 195, 231, 341 f.
- „Gott ist tot“ 121, 133, 168, 212, 246 ff., 273, 280, 359, 371, 425 ff., „Schatten Gottes“ 252, 297, Freiheit ohne G. 155 ff., Moral ohne G. 136 ff., 157, Selbstsein ohne G. 159 ff., 280 f., „Hybris“ 159, Ersatz der Gottheit 427 ff., G. oder Kreislauf 359 ff., Vision des einen Ganzen 371 f., der Übermensch 167 f., 429 f., die „neuen Herren“ 272 ff., Selbstvergottung 92, 160, 373 f.
- Gottlosigkeit** und Moral 136 f., — u. Wahrheitswille 211 f., — u. Philosophieren 435 ff., N.s Philosophie der G. 359 ff., 426 ff.
- Grenze, Grenzen.** N.s Philosophieren an der G. 438 ff., G. als Erfüllung (Immanenz s. d.) 159, G. u. Ursprünge 331 ff., Gr. des Gedankens 189 f., s. Zirkel, — des Begreifens u. Erfahrens 232 (von N.), — des Auslegens 295 f., — des Zweifels 233
- Grenzbewußtsein,** philosophisches, 187, 189 ff. (Wahrheitstheorie)
- Grenzenlos,** Das G. in N.s Denken 280 f., 421, 429 f., 441 f., — als Bewegung u. „Zustand“, „Überwinden“ 338 f. s. d.
- Grenzerfahrungen** N.s 97, 103 f., 107, 439 f.

- Griechen* 36, 46, 60, 132, 164, 200, 211, 239, 245, 306 f., 344, 362, 372 f., 443, s. Namenverzeichnis
- Größe*, große Menschen in N.s geschichtl. Bewußtsein 38, Versuch der Verwirklichung mit R. Wagner 67 ff., Verlangen nach Menschen höchsten Ranges 89 f., — der höhere Mensch 162 ff., der Übermensch 162, 167 f., das Gr.schaffen 120, Philosophie als „Gesetzgebung der Gr.“ 183 f., s. Gesetz, Gr. u. Redlichkeit 202 f.
- „*Grundcharakterzug*“ des Geschehens 357
- Grundfragen* des Philosophierens 222 f. (nach der Wahrheit), 331 ff. (Wertfrage), 391 (Sein im Widerspruch)
- Grundgedanken* 19 f., 119 ff., neue G. 1880 103 f., Einheit der G. 288 f., 370 f.
- Grundhaltung* N.s 425 ff., G.en möglicher Existenz 339 ff.
- Handeln*, moralisches H. 138, 142 f., schaffendes H. 278 ff., 281, 285 f., inneres H. 136, 192, 453, — als Philosophieren 378 f., — im N.-Studium 416 f., 453 ff.
- Handschrift* N.s 40
- Hauptbau*, Abschluß u. Neubeginn 1884, 1887, 50, 104 f.
- Hauptgedanke* 12
- Hauptteile* für die Darstellung 21 ff.
- Hauptwerk* 11 f.
- Heilig*, Der H. 123 f., 306, dagegen N. über sich 30, 123 f., 203 f., 405
- Heiterkeit* 403
- Heldentum*, Held u. „Über-H.“ 165 f., d. heroische Dasein 340 f., N.s H. 84 f., 342
- Herkunft* der Moralen 137 ff., des Nihilismus 248 ff., der europäischen Demokratie 264 ff., des Bewußtseins 315
- Historie* 241 ff., als Wissen u. Geschichte 241 f., d. „Unhistorische“ 242, Übermaß d. H. 242 f., „Lebens- u. Weltallsh.“ 244, „h. Gerechtigkeit“ 209
- „*Homo natura*“ 294, 327, 430
- Horizont*, d. unendliche H. — N.s Weg 35, 389 f., 441 f.
- Hybris* 159, 422
- Ich*, das „Ich“ (Logik des Ich) 214, 295
- Ideal*, e. 120, 336 f., 341, 372, — des Menschen 124, 161 ff., 165; Idealismus 366, Idealisten 190, 341, Philosophie des I. 214 ff., 294
- Identität* 214
- Immanenz* (Diesseitigkeit) der Freiheit 159 ff., Weltsein als reine I. 290 ff., 318 ff., 350 ff., s. Welt; I. als Werden, Leben, Natur 321 ff., s. d., N.s Philosophie des reinen I. 426 ff., — transzendierend u. zurückleitend in gewußte I. 428, N.s Mythos r. I. 435, s. Natur, Landschaft, — nihilistische I. 438 f.
- Immoralismus*, *Immoralist* 160, 231, 422, N. über sich selbst 99, 152, 156 f., Verwechselbarkeit 451 f., N. gegen Verwechslung seines I. 156 f.
- Imperativ*, ethischer, im Ged. der ew. Wiederk. 355 f.
- Indirektheit*, Notwendige I. 26 ff., 224, 400, I. in N.s Denkbewegung 16 f., s. Widerspruch, Zirkel, — in N.s Gesamthaltung 30, 403 ff., I. des Positiven 120 ff., s. Negativität, — im Fordern 147 ff., 154 ff., Formen u. Weisen der I.: Symbole 227 ff., s. d. Pseudonyme 402 f., Maske 403 ff., Gedanke u. Gleichnis 337 f., 346 f., 407 f., I. als „Versuchen“ 445 f., Kampf 408 f., s. Mitteilung
- Individuum*, Vorrang des I. 147 f., N.s „Individualismus“ 420
- Infragestellung*, *Infragestellen* N.s 121 f., — als „Überwinden“ 385 ff., — als Folge der Unmittelbarkeit endgültiger Wahrheit 400 f., als Fordern 147 ff., 232 f.
- Inspiration* 96, 104
- Intellekt*, *intellektuell* 186 ff., 214 ff., 291 f., 312, 329, 332, 348; „i. Gewissen“ 201, das „böse i. G.“ 218, „i. Rechtschaffenheit“ 183 f., 202 f.
- Irrtum*, *Irren*, als „Wahrheit“ 186, 197 f. (d. notwendige wahre I.), Wissen des I. als Bedingung der Wahrheit 197 ff., 440; — Bändigung des Menschen durch I. 238, I. der Historie 240 ff., Beginn des I. in d. organ. Welt 302, 313, „I.fähigkeit des Bewußtseins“ 315
- Ja*. — Das große Ja N.s seit 1880 96, 104; N.s Denken des Ja 331 ff., das Ja und Nein zum Dasein, ein Tun des Lebens 333 f., das entscheidende

- Ja aus dem Wesen („Zustand“) 336 ff., das Ja zum Menschen 342, — zum Sein 343 f., 356 f., 363 ff., 370 ff., 373, in vollendetem Erkenntnis 381, — das Ja aus dem Nein 355 f., 388, das Nein ist zugleich ein Ja 392. N.s Wille zum Ja 441, 444 f.
- „Jenseits von Gut u. Böse“ 150, 160, 371
- Jesus 38, 92, 140, 160, 247, 373, 443
- Jugend, N.s Denken u. Glaube in der J. 29, 31, 33, 34, 38, 44, 57, 59 f., 88, 163, 229, 236, 245 f., 257, 282, 328, 332, 363 f., 389, 391, 410, 418, 420 f., 444
- Jungenschriften N.s 42, 57; N. über s. J. 402
- Jünger, N.s Abwehr 29 f., N.s Suchen 89
- Kampf 300, 302, 316; K. der Wahrheit 175 f., 193; 211 f., — im Kampf um die Macht 276, 306 f., 310 f.; K. der Vernunft 221 f., K. der Systeme 395, K. mit dem Besten 408 f., — mit sich selbst 386 f., 409, 454. K. von Substanz gegen Nichtigkeit 446, K. um den eigentlichen Menschen 162 ff.
- Kategorien in der Weltdeutung 248 f. („Sinn“ u. „Ganzheit“), Ausdruck des Chiffreins der Welt 330, s. Welt; N.s Auslegung von K. 214, 311; N.s Transzendieren mit den K. „Notwendigkeit“ u. „Gesetz“ 352 ff., 365 f.
- Katastrophe, N.s Bewußtsein der K. 212, 256, 342, 363, 425 ff., 440 ff.
- Kommunikation, N.s K.wille 58 ff., 85 ff., 435 u. seine Aufgabe 86 f., neuer K.wille aus der Aufg. u. ausbleibende K. 88 f., 343, — in der Natur 369, K. in konkreter Geschichtlichkeit 85 f., ohne Machtwillen 317, inter pares 90, K.losigkeit 401, N.s 433 f., 435; — K.abbruch 437; — s. Mitteilung, Einsamkeit
- Krankheit N.s 34, 91 ff., 447 f.; Diagnose 92 ff., 100 f., 105. K. u. Werk 101 ff., N.s Verhalten zur K. 110 ff., (K.einsicht 111, existentiell deutend 112 ff.); N.s Begriff „Krankheit“ 112 ff., 128 f., 308, 325, 334, 422, „Kranken-Optik“ 386 f.
- Kreislauf 349 ff., mechanisch 352 f. — u. als Wiederkehr des Ganzen 353; Kr. u. Freiheit 358, — u. Gottesglaube 358 ff.
- Krieg und Frieden 261 ff.
- Krise, N.s erste Kr. 42 f., — 1887/88 51 f., s. Verwandlungen; bleibende K. 55 f., Erfahrung der Weltkr. 109, s. Zeitalter, Nihilismus, Weltgeschichte
- Kriterien der Wahrheit, unbewußte 187 f., fälschliche 194 f.
- Kritik, N.s Weise der Kr. 119 ff., Wagnerkritik 66 ff. K. — am Zeitalter s. d., N.s Selbstkritik u. Selbstkritik seines Denkens 25, s. Dialektik, Überwinden, 3. Buch. N.s Kritiklosigkeit 106. N.-Kritik 413 ff., — logisch 414 ff., — inhaltlich 417 ff., existentiell 419 ff.
- Kunst, N.s Auslegung 311
- Labyrinth 230 f.
- Lachen 224 f.
- Landschaft 103 f., 368 ff., N.s L. 369 f., mythische L. 435
- Leben als das Umgreifende 185 ff., 371 ff., — u. im Willen zur Macht 298 ff.; L. als das Sein selbst u. als Dasein 322 ff., s. Mensch; das bloße L. — das eigentl. L. 157, 242, 300 ff., 322 ff., schaffendes L. 156 ff., 210 f., „gefährlich I.“ 262, 301, 340 ff., s. Gefahr; — L. u. Tod 323 ff., Zweideutigkeit des L. 322; die Frage nach dem Wert des L. 331 ff., Rangordnungen des L. 143 f., 191, 210, — in der Auslegung 297, aufsteigendes u. absteigendes L. 304, 308, 334, lebenszerstörende Moral 143, — Historie 242 f.; L. u. Erkennen 227 ff., 302, 341 f., — in N.s Selbstverständnis 381 ff., als „Versuchen“ 382 ff., — erkennendes L. 184 ff., — als Gerechtigkeit 209 ff., Selbstbegrenzung des L. 188, 199 f., 348, über dem L. schweben 198, 329, „Leben der Wahrheit“ 190 ff., 220 ff., L.mächte, Quelle u. Gefahr der W. 193 ff.; das dionysische L. 342 ff., 345, als tragisches L. 344, 373; — N.s L., Bezogenheit auf sein Denken 19 f., Quellen 32 f., 380, Übersichten 32 ff., u. Tafeln 461 f. — s. Verwandlungen
- „Leib“, das Umgreifende 314 f., — die „große Vernunft“ 219 f., 314, s. auch N. u. Natur 368 f., u. Gleichnis-Rausch 344
- Leiden N.s „am Ganzen und im Ganzen“ 112 u. die Umkehrung 355 f., s. Ja, Leben; — L. am Vergangenen u.

- Umkehrung 357 f., — am Menschen 123 f., 166 f., 355 f., tragisch-dionysisch u. christlich 373, — Wille z. Macht — Wille z. Leben 300 f.
- Leidenschaft* zur Wahrheit 178 ff., 201 ff., 212 f., 228 ff., 232 ff. L. zum Nichts — Wille zum eigentlichen Sein 444 f. s. Negativität, Ja
- Liebe* als eigener Ursprung im absoluten Bewußtsein 345; N. u. L. 85 f., 229 f., 345, 422 ff., 424; Erkennen u. L. 89, 229, Gerechtigkeit u. L. 208 f., blinde u. hellsichtige L. 208 f., 342, — L. zum Menschen 342 u. Unge-nügen an ihm 123 ff., 166 f., zur Natur 368 f., zum eigentlichen Leben 300 f., 356 f., zum Sein 343 f., — amor fati 363 ff.
- Logik*, philosophische L. 221, N.s „L.“ 108 f., 214 ff., 311 f., u. die Logiker, „L.-Optimismus“ 217; N.s log. Bewußtheit 220 f., 354, 390 ff., u. log. N.-Kritik 414 ff., s. Dialektik, Widerspruch, Zirkel, Kategorien
- Loslösungen* in N.s Leben 34 ff., 45, 55, Bewußtsein der L. 57 f., L.-Prozeß u. Krankheit 103, 111; L. als „Zustand“ 399, s. Überwinden
- Macht*, Selbstbejahung der M. im Willen zur M. 297 ff., 316 ff., Wesen der M. 303 ff., M. u. Wert 303 f., Wahrheit u. M. 193 f., 276, Psychologie des Machtgefühls 305 f., soziologische Grundverhältnisse der M. 238, 306 ff., „M.quantitäten“ 303, 309. „Das neue Machtgefühl“ 346 (N.)
- „*Magie des Extrems*“ 160, 422, 438
- Martyrium* 195 als Wahrheitskriterium
- „*Maß u. Mitte*“ 153, 161
- Maßlosigkeit* N.s 99 f., 105 f., 118, 160, 402, 421 ff., s. Extrem
- Maske* 88, 90, 403 ff.
- Mensch* 123 ff., die Frage nach dem M. 125 ff., 135 ff., Der M. als Dasein u. Daseinsgrenze — M. u. Tier 127 ff., 241 f., — u. Natur 327 f.; — in seinem Daseinsbewußtsein — M. u. Geschichte 235 ff., 240 ff., der wissenschaftliche M. 172 f., 179 f., 181 f., 183 f., 332; „Menschlichkeit“ 163, 237 f., 244, der „wahrhafte M.“ 343, der sich selbst hervorbringende M. 153 ff., N.s Bild vom M. 162 ff., Der „höhere M.“ 163 ff., der Übermensch 57, 167 ff., 333, 429 f., der vornehme M. 339 f., der heroische M. — als „Übergang“ 340 f., der dionysische M. 342, der tragische M. 373; der M. N.s Sorge 57, 68, 123 f., 193, 254 ff., 270 ff., 274 ff., Ziel seines Philosophierens „einen M. konzentrieren“ 459, Weg zum ganzen M.sein im Erkennen 381
- Menschheit* im Ganzen 57, 244, 250 f., 332, 430. „Höchste Selbstbestimmung der M.“ — N.s Aufgabe 410 f.; Unter-gang der M. durch Erkenntnis 228 f.
- Metaphysik*, *metaphysisch*. N.s M. des Willens zur Macht 290 ff., 297 ff., 329 f., u. d. frühere M. 290 f., 309, 318, — Grenze ihres Sinns 316 ff., 329 ff., — m. Gerechtigkeit 210, N.s m. Selbstverständnis 411, s. Immanenz, Transzendenz, Sein.
- Methode*, methodische Haltung 171 ff., Herkunft u. Leben der M. 174 ff., Selbstbewußtsein des Denkens als M.-Bewußtsein u. als Selbstverständnis 377, N.s Unmethodik 415 f., s. Logik
- Minotaurus* 230 f.
- Mißtrauen* des Wahrheitswillens 213, des wissenschaftlichen Geistes 172 f., — aus der Unmittelbarkeit der Wahrheit 224, Psychologie u. Philosophie, „Schule des Verdachts“ 136, des Versuchsens s. d., des „gefährlichen Vielleicht“ 213, 445, Dionysos - N. „Versucher - Gott“, „Versucher-Geist“, 373, 446, s. Zweideutigkeit; N. will M. wecken gegen sich 30, — doch „Mangel an M.“ als Haltung im Wagnis des Selbst-seins 340 gegen das „innerliche M.“ des abhängigen Menschen 131
- Mißverstehbarkeit* der Wahrheit 27, s. Mitteilung, — N.s 414 ff., 439, 451 ff., s. Verwechselbarkeit, Zweideutigkeit
- „*Mittag*“, Symbol für N.s Selbstverwandlung 51 f., — der Seinseinung 343, u. Seinsoffenbarkeit im Augenblick des Ged. d. ew. Wiederkehr 355, — der weltgeschichtlichen Wende, der „große Mittag“ 355, 358. „M.“ des Erkennens 382, der „große M.“ höchster Selbstesinnung der Menschheit 411 (N.s Aufgabe)
- Mitteilung* fragwürdig 26, 50 f., 88 ff., 187 f., 193 ff., 224 ff., 302, 399 f., 451 ff., s. Kommunikation, Mißverstehbarkeit, Verwechselbarkeit, Zweideu-

- tigkeit, Einsamkeit, — M., notwendig 399 f., Grund der Unmittelbarkeit 26 ff., 400 f., s. o., wahre Mittelbarkeit in der indirekten M. 402 ff., s. Indirektheit, — eigentliche M. im „Genie des Herzens“ 342. N.s M-formen 11, 42 f., s. Form, Aphorismus, System, Dichtung, Gedanke, Gleichnis, Bild, Symbol, Maske. — M.fähigkeit — M.bedürftigkeit 315, allgemeine M.barkeit als unbewußtes Wahrheitskriterium 187 f., M. in der anorganischen Welt 302
- Möglichkeit, möglich.* M. u. Wirklichkeit im Denken u. Entscheiden N.s 41 f., 79, N. als Existenz des M. 383 ff., 422 ff., N.s Philosophieren, gerichtet auf das Ganze des Menschseins aus dem G. der M. 161 ff., 254 f., 279 f., 285 ff., der Mensch als M. 127 f., existentielle M. 153 f., 158 f., 161 ff., 332. Haltung der unendlichen Offenheit des M. 233, Spannung der M. im gegenwärtigen Zeitalter 252 f., der Sprung aus der M. zur Wirklichkeit im Selbstverständnis des Philosophierens 378 f., Ernst des M. u. Gefahr des M. in N.s „Versuchen“ 382 ff., (das Ganze d. dialekt. Erk. der Seinsm. als Aufgabe 389), Sprung vom Wirklichen zum M. des Weltseins 428 ff., Verwandlung von allem in bloße M. 444 ff., Philosophieren mit N. als ein Tun in der M. 459, mit dem Anspruch, selbst zu werden 459 f.
- Moral* 136 ff., (Vielfalt u. Herkunft der M. 137, unbedingter Ursprung philosoph. christl. 140), N.s Kampf gegen die Unbedingtheit der M. 141 ff. (Realitätsfremdheit 141 ff., Winternatur 143 f.) M. als Ausdeutung 141 ff.; Grenzen von N.s Angriff 139 f., 145 f., formale Selbstwiderlegung 144 f., N.s eigene Unbedingtheit 144 u. Bewahren der M. 152; Grundsinn von N.s Angriff, N.s Forderungen 147 ff., Appell an den Einzelnen 147 ff., N.s hoher Anspruch — Mehr als Moral 156, ohne Gott 157, Zurücksinken in bloße Natur 157 f., Versinken ins Extreme 160, menschliche Selbstbegrenzung 161, s. Mensch. — Wahrheitswille aus M. 211 f., Moralität und Unmoralität 144 f., Moralkritik u. Moralität 155, moralisches Beurteilen 137 f.
- Musik*, N.s Haltung zur M. 36 f., 78
- Mut* zur Wahrheit 28 f., 227, 233, 341 f., — zu sich selbst 287; der eigentliche M. 357, ohne Gott N. 433
- Mythik* N.s 367 ff., m. Wirklichkeit 368 ff., 435
- Nächst*, das Nächste 199 f., 372, 434 f.
- Narr*, als Maske 404 ff. (Narrsein — Narrspielen)
- Natur* als das Umgreifende der Moral 141 ff., 143 f., 145 f., „Unschuld des Werdens“ 148 ff., Abgleitung in bloße Natur 157 f., „Wiederherstellung der Natur“ 327 f., der Begriff N. 327 f., („homo natura“), N.mythik N.s 368 ff., 435; — „Gesetzmäßigkeit der N.“ 292 f., 297, 312, anorganische u. organische Welt in N.s Auslegung 127, 301 f., 312 ff., 317 f.; N.s Wiederkunftslehre als physikalische Lehre vom Kosmos 351 ff., 359, Aufhebung der Lehre im Transzendieren des Gedankens 353 ff., — die unorganische Materie als Gleichnis 354
- Negativität u. Positivität, negativ, positiv.* N. u. P. in der Dialektik in 3 Phasen 43 ff., N. u. P. in N.s Philosophie 119 ff., 170; Neg. als Pos. 339, 440 ff., s. Widerspruch, Überwinden, Ja, Dialektik. N.s Pos. 55 f., 119 ff., 254 f., 335 ff., 441 f., s. Aufgabe. N.s bleibende 55 f., 386 f., universelle 432, absolute 443 ff. Neg.; — Haltung N.s in seinen neg. Erfahrungen 70 ff., 83 f., s. Einsamkeit, Ausnahme; — neg. u. pos. Freiheit 156
- „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt“ 212, 232 f.
- Nichtwissenwollen* 227
- Nihilismus*, geschichtliche Herkunft 248 ff., Nih. als Seinsbewußtsein 246 ff., N. über sich selbst als Nihilist 119 f., 252, u. Überwinder des Nihil. 252 f., 386 f., 411, 432 f., 445 f., 452; N.s Philosophie als Gegenbewegung 289, 316 f., 363, 371; N.s Nihil. u. der von ihm verworfene Nihil. 432 f.; Nihil. u. Umkehr im Gedanken der ew. Wiederk. 355 f., 358 f.
- Notwendigkeit*, umgreifende, metaphysische N. 159, 353 f., 356 f. (ew. Wiederkehr), 365 f. (Fatum), — „N.“ in der Natur 315, 353 f., die Kategorie N. 365 f.; log. Notwendigkeit 357,

- N. des Widerspruchs 391 f., historische „N.“ 242; N.en aller menschlichen Verhältnisse 253 ff., N.s rückblickendes Deuten der Notw. seines Wegs 44 ff.
- „Objektivität“ 175 f., der Gerechtigkeit 207
- Oedipus 227
- Organische Welt u. anorganische Welt in N.s Auslegung als Wille z. Macht 312 ff.
- Pädagogische Antriebe N.s 35, s. Erziehung
- Pathographische Betrachtung, Abgrenzung ihrer Fragestellung u. Methode 101 ff., s. auch biolog. Faktor, Krankheit
- Perspektive, das Perspektivische 175, 209, 235, 291, 296, 301 f. (die auslegende P.), 330; P. von Krankheit u. Gesundheit 115 f., 386 f.
- Philokteteglaube N.s 76
- Philologie u. N. 33 f., 113, 236, 292 f., 368, 418
- Philosoph, der Ph. 182 f., 224 f., 227, 231, 233, 238, 277 f., 288, 293, 297, 337, 343, 373 f., 406; „Philosophen“ 180
- Philosophie, Philosophieren. Ph. u. Psychologie 125 f., u. Wissenschaft 180 ff., Ph. ein „Zustand“ 336 f. Philosophieren, „Schule des Verdachts“ 213, — im Medium der Vernunft 221 ff., — als Selbstverständnis 377 ff., — im Erdenken des Seins 346 f., — Grundproblem des Ph. 391 f., s. Grundfragen. — N.s Ph. in der Jugend s. d., Selbstverständnis s. d. u. Aufgabe, Ausnahme, — im Unterschied zur überlieferten Ph. s. Überlieferung, — an der Wende der Geschichte s. „Gott ist tot“, Zeitalter, Weltgeschichte, — als Gegenbewegung des Nihilismus s. d.; Ph. u. Gottlosigkeit 435 ff., u. Umschlag in Unph. 438 f.; Ph. mit N. 450 ff., 460
- „plastische Kraft“ 243
- Polemik, N.s. P. 11, 98 ff., 106 f., 280, 408 f., s. Maßlosigkeit, Extrem, Verwandlungen; — P. gegen Richard Wagner 55, 66 ff.
- Positivismus, Positivisten 54, 57, 110, 183, 281, 308, 321, 323
- Positivität N.s, s. Negativität
- Possenreißer 404, 424
- Professur N.s 33 ff., 38 f., 94, 113, 410
- Prometheus 210
- Prophet, N. als „Pr.“ 29, 281, 402
- Pseudonym 402 f.
- Psychologie, psychologisch. Ps. u. Existenzherhellung 13 f., 135 f., 153 f., 377, 430; — Ps. — Medium des Philosophierens bei N. 37, 125 ff., „Schule des Verdachts“ 136, N.s enthüllende Ps. 130 ff., Ps. des Machtgefühls 305 f. (Ps. — „Entwicklungslehre des Willens z. Macht“ 306); ps. Wahrheit in N.s Angriff auf die Moral 137 f., ps. Vergegenwärtigung des Ursprungs der Methoden 174 ff.; ps.-soziol. Erklärung von Weisen des Fürwahrhaltens 188; Konstruktionen erhellender Ps. in der Darstellung N.s 84 f.
- Rangordnungen des Lebens, — in der Moral 143, — in der Wahrheit 191, — in der Auslegung 297, 319, — in der Macht u. im Willen zur Macht 299 ff., 303 ff., 316, s. Leben; R. der „Zustände“ 336 f., — des Lachens 224 f., R. in N.s Gedanken 16, 18 f.
- Rational, rationalistisch. Das R. 120 f., 188; r. Denken 318
- Rausch, „Gleichnis-R.“ 344 f., 373
- Realität, R.s fremdheit der Moral u. Moral als Auslegung der R. 141 f.
- Rechtschaffenheit der Erkenntnis 174; „intellektuelle R.“ 183, 202 f.
- Redlichkeit, die „neue Tugend“ 202 ff., R. u. Zynismus 404 f.; N.s R. 427, 431 f.
- Ressentiment 133, 139, 207, — N. wesensfremd 74; wirksam im Mißverstehen N.s 308 f., 438 f.
- Richten 207
- Schaffen, schaffend. Sch. 150 ff., 257, als Sichhervorbringen 153 ff., als Freiheit ohne Transzendenz 155 ff., vergottet 160; Sch. des Übermenschlichen 168 f., 429 („Über uns hinaus sch.“ 168); der „sch. Ursprung“ 158, Gefahr des ausbleibenden Sch. 159; Glaube des Sch. an das Sein 192, sch. Moral 153 ff., 157, Wahrheit sch. 187, sch. Wertschätzung 277, die sch. Menschen 279, das sch. Denken 278, 284, 287 f., der sch. Wille 357 f., das Sch. des Ja aus dem Nein 388 f., sch. Nihilismus 432 f.
- Schauspielertum, — des Ideals 165, — u. Wahrheit der Maske 403 ff., N. wesensfremd 38

Schein als das Sein selbst 187, der notwendige Sch. 198, — in der Maske 404 f., der gute Wille zum Schein 200 f., Welt als Schein 205, Beginn des Sch. in der organischen Welt 312 f.

Scheinbarkeit der Wahrheit 185 ff., Stufen der Sch. 187, Weisen der Sch. 191 f., unwahre — wahre (universelle) Sch. 190, Seinsbewußtsein der Sch. 196 ff., die drei Schritte: reine Wahrheit im Unterschied von aller Sch. 196 f., Vereinbarkeit der Wahrheit mit dem Schein 198 f., der gute Wille zum Schein 200; Sch. als Chiffre des Seins 199, 329 f., Sch. der Kunst 205, Gefahr der Einsicht in die Sch. 225 f.; Scheinhaftigkeit allen Daseins 205, 444 f., s. Welt, Sein

Schicksalsbewußtsein N.s 56, 159, s. amor fati

Schönheit, N.s Auslegung (Wille z. Macht) 311

Schüler, N.s Verlangen nach Sch. 73 f., 77, 89 f.

Schweigen 29, 224, 369 (in der Natur); 403 ff., 406 ff., Schw.können 339 f.

„Seiltänzer“ 390

Sein, vermeintliches Wissen vom S. 179 f., 347 f., 351 f.; Methode, Weg der Erfahrung einer Weise des S. 171 f., — Erdenken des S. — Philosophieren 346 f.; S. in seiner „Ganzheit“ — Aufgabe der Philosophie 182 f.; S. ist nicht Vernunft-Sein 217 ff., 335 ff., S. im Widerspruch 17, 366, 370 f., 391 f., S. gegenwärtig in seiner Geschichtlichkeit 122; bestehendes S. 192 f., 213 ff., 291 f., 346 f. („Täuschung des Seienden“ 215, Illusion, Fiktion 346 f., alles Seiende — ein „Zeichen“ 303, perspektivisch 301 f., s. d.); S. für uns als Ausgelegtsein 184 ff., 291 ff., 328 f., 348; S. als „Text“ 293, Grenze des Auslegens durch die Existenz 295; S. der Wahrheit als Bewegung im Schein 185 ff., S. als Schein 186 f.; das Wahr-sein 197 ff., S. in der Chiffre der Scheinbarkeit 199, S. aus dem Ursprung der Zustände 337 ff. Chiffren des S. für N. —: „Schaffen“ 150 ff., s. d. — „Leben“ 298, 321 f., s. d. — „Natur“ 327 f., s. d. — „Werden“ 321, 347 ff., s. d. — „Wille zur Macht“ 298 ff., s. d. — „ewige

Wiederkehr“ 350 ff., s. d., „Notwendigkeit“ 366 f., s. d., das unbekannte „Eine“, der „große Familienzug des S.“ 298, 316, Dionysos 370 ff., s. d., S. ohne Transzendenz 316 ff., 321 ff., 359 ff., 426 ff., s. Immanenz; S. vor der Transzendenz 317, 460. N.s Wille zum eigentlichen Sein durch den grenzenlosen Zweifel 213 ff., in der aktiven Negation 252, 443 ff. Seinsnähe im Dasein 199 f.; Erfassen des S. im amor fati 363 ff., Wahrheit d. S. in der Maske 403 ff., Offenbarkeit des S. im Gleichnis 407, s. d.

Seinsbewußtsein, Grenze des S. im Dasein 184 ff., 186 f., 188 f., Bewegung des S. an der Grenze (die drei Schritte) 196 ff., Verwandlung des S. an der Grenze 199, Erweiterung des S. ins Grenzenlose 292 ff., Vernunft als Träger des S. 218 ff., S. der Existenz — Grenze der Vernunft 215 f.; Ursprung u. Grenze des S. im Dasein der Existenz 294 f., — 336 ff., Philosophieren mit N. aus dem S. der Existenz 449 ff.; das Kantische S. 197 f. N.s Schicksalsbewußtsein als ein transzendierendes Bew. des S. im Ganzen 159, S. der „ewigen Wiederkehr“ 350 ff.

Seinseining 343

Seinserfahrung als „Zustand“ 336 ff., eines Augenblicks (ew. Wiederkehr) 354 f.; S. u. Erkennen 381 ff., S. N.s parallel zur Krankheit 95 ff., das Neue 97, 103 f.

Seinsgewißheit N.s im letzten Jahrzehnt 117 f.; — der Existenz 294 f.

Seinsinnerwerden u. Gefahr des Nichts in N.s Philosophieren 119 f., S. an der Grenze 196 ff., Weisen des S. 336 ff., im Umgreifenden der Existenz als „Zustand“ 336 ff., 342 f., Stufen 342 f.; S. in der Natur 368 f.

Selbst, selbst. D. „höhere S.“ 131, unser wirkliches S. 132, „das Phantom von ego“ 132; sich s. hervorbringen 125 f., 136 ff., 153 f.; zu sich s. kommen 153 f., sich zu sich s. verhalten 130 ff., 153 f.; sich s. binden 156; über sich s. „hinwegtanzen“ 166 f., S.bewertungen 130 f. (S.achtung u. Verachtung, die „S.Ungenüg-samen“, S.täuschungen); sich s. gestalten 132; S.beherrschung — S.vergewaltigung 132, 153, S.klärung 136

- Selbstaufhebung* 212, — und Selbstbehauptung der Moral 144 ff., der Freiheit 160 f., des Gedankens vom Übermenschen 168 f., der Wahrheit 189 f., des Wahrheitswilleßs 211 ff.
- Selbstbegrenzung* 161, des Lebens der Wahrheit, unbewußt 186 ff., 188, 200 f.; bewußt 186 ff., 199 ff., — der Redlichkeit 203 f., — S. als Gegenwärtigkeit 199 f.
- Selbstbeherrschung* methodischen Denkens 172 f.
- Selbstbeobachtung* 377 f.
- „*Selbstbeschränker*“ 288
- „*Selbstbesinnung der Menschheit*“ 410
- Selbstbewußtsein*, das menschliche 127, „kosmisches S.“ 244
- Selbstgenügsamkeit* des Wahren 194
- „*Selbstkennner — Selbsthenker*“ 378
- Selbstmord* 323 ff., — der Moral 145 f.
- Selbstreflexion* 377 f.
- Selbstsein* 153 f., 341; „Werde, der du bist“ 154, 158 f., 388 f.; S. aus schaffendem Ursprung 153, 158, aus hohem Rang 164 f.; S. im Bewahren 388, S. im Sichwandeln 457 f., als Grenze der Verwandlung im Auslegen 295 f.; S. u. Redlichkeit 202 f., als Vornehmheit 339 f., S. des Einzelnen 285 ff., S. des Denkenden im Erdenken des Seins 330, 346 f.; S. in Entscheidung — und Denken des Ganzen 394 f.; S. ohne Gott 159 ff., 345 f., 426 f.; S. u. Transzendenz 317, 426 ff., 460, u. Philosophieren 435 ff.
- Selbstüberwindung* N.s 385 ff., s. Überwinden
- Selbstvergottung* 160
- Selbstverständnis* als Philosophieren 377 ff., N.s S. seiner geist. Entwicklung 44 ff., s. Aufgabe, — seiner geschichtl. Bedeutung s. Weltgeschichte, — seines Denkens u. Wesens 376 ff., seiner Negativität u. Positivität 119 f., s. d. seines Wesens im amor fati 363 ff.; N.s vorwegnehmendes S. 56 f., gleichzeitiges S. 46 ff., 98 ff., rückblickendes S. 44 ff., 90 f., 111 f., — früherer Schriften 56, 402, s. autobiogr. Äußerungen 380, — der Unvollendung des Werks 52 f.
- Selbstverwandlung* 383 ff., s. Verwandlungen
- Selbstwerden* 125 f., 158 f., — im Erkennen 381 f., als Sinn der Wahrheitsbewegung 26, 193, — durch Philosophieren mit N. 454 ff., als N.s Anspruch u. Ziel 459 f., s. auch Selbst, Selbstsein
- Sicherheit* 171 f., Drang zur S. überhaupt 177, 179; fraglose S. 332
- signa* in N.s Philosophieren 151, s. Schaffen, Leben, Wille zur Macht, ewige Wiederkehr
- Sinn* der Wissenschaft 178, „Sinn“ als Kategorie einer Weltdeutung 248 f., „Sinn hineinlegen“ 293 f.
- „*Sklavenmoral*“ 138 f., 307 f., 312
- Skepsis* 62 ff., 137, 182, 194, 220, der „Skeptiker Pyrrhon“ 224 f.
- Sollen*, allgemeingültig 174, „Gehorsam gegen das Höchste“ 157, — im Ursprung des Seins 157 f.
- Sophistik* 393, 438 ff., 451 ff., 456 f.
- Sprache*, Medium der Selbsttäuschung 131; — alles Dasein als Spr. 302, die Natur als Spr. für N. 368, s. weiter zu N.s Spr. Gleichnis, Symbol, Gedanke, Gesang, Dichtung
- Sprung, Sprünge*, — des Gesamtzustands 93 ff., in N.s Erfahren der Wirklichkeit der Natur 369, im Erfassen des Weltseins — zur Transzendenz 428 ff.
- Staat* 259 ff.
- Stärke u. Schwäche* 304, 308 f., 432
- Stil* N.s 103 f., 406 f., s. Gleichnis, Sprache
- Stimmung*, das Neue in der St. 93 ff., — 95 ff.
- „*Stirb zur rechten Zeit*“ 323 ff., 430
- Studium*, N.-St. 15 ff., 416 f., 449 ff., 453 ff.
- Subjekt*, „keine S.Atome“ 302
- Sublimierung* 134
- Substanz*, die S. N.s 9 ff., vorwegnehmende S. 56 ff., geschichtliche S. 170, S.losigkeit? 421 ff., Unfaßlichkeit 424 ff., 460
- Suchen* der Wahrheit 177, 184, 194 f.
- Symbole*, Symbolik in der N.Deutung 13; N.s S. 104, 227 ff., 367 f., 370 ff., 433, 442
- System*, systematisch. N.s S. 19 f., 395 ff., — an Stelle des S. das Symbol 370 ff.; N.s metaphysisches S. 310; philosophische S. 179 f., 395 f.

- Tanz 224 f., 339 (Gleichnis), über sich selbst „hinwegtanzen“ 167, 169
- Tatsachensinn 173
- Täuschung, universelle T. — spezifische T. 189 f., „T. des Seienden“ 215, 348, — T. durch N. 450 ff.
- Technik (Zeitalter) 270 f.
- Text, das Gleichnis vom T. 292 f., der „ungelesene T.“ 293, der „echte T.“ 294, der „ewige —“, der „schreckliche Grundtext homo natura“ 294, 327
- Theodizee 331, 373
- Theseus 230 f.
- Tier, der Mensch — „das noch nicht festgestellte T.“ 128
- Tod 323 ff., Wahrheit u. Tod 227 ff., „T. mit wachen Augen“ 382, der natürliche T. 127, 323 f.; T. u. Transzendenz 326, die Toten 326 f.
- Toleranz, tolerieren. T. 204, 215 f., T. der Schwäche 207, die neue „große T.“ 357
- Totalwissen 235 f., 241 f., Totalität der Erkenntnis 393 f., s. Ganz; Totalität des Weltprozesses 251
- tragisch, tr. — christlich 373; „Tragödienausgang der Erkenntnis“ 228 f.
- Transzendenz, Freiheit ohne Tr. — vor Tr. 155 ff., 159 ff., Gerechtigkeit als Tr. 210, Wahrheit als Tr. u. W. in der Welt 232 f., Wahrheit der Tr. in der Infragestellung 436, 440, Versöhnung in der Tr. 394, „ewige Wiederkehr“ u. Tr. 358 ff., 361 f., Selbstsein u. Tr. 317, 330, 426 f., 459 f.; Immanenz u. Tr. 317, 426 ff., Ruhe in der Tr. (bei N.) 433 ff., 435, N. u. die alte Tr. 444
- Transzendieren, transzendierend. Philosophisches Tr. 197 f., tr. Durchbruch an der Grenze 222 ff., Tr. der Immanenz — Tr. von Existenz zur Tr. 428 ff., N.s Tr. 432 ff., — in N.s Seinsdenken 346 ff., (Werden, ewige Wiederkehr), — mit Kategorien 353 f., — der Immanenz 428 f.; N.s Nihilismus als Gestalt des Tr. 432 ff.
- Transzendenzlosigkeit von N.s Philosophie s. Immanenz, „Gott ist tot“, Transzendenz; — des Lebens 323 ff., — des Todes 326 f., der ewigen Wiederkehr als Kreislauf 359 ff.; Ersatz der Tr. 427 ff. — der Übermensch 429 f., s. d.
- Triebe u. Umsetzungen 132 ff.; Machtgefühl 305 f.; Tr. psychologie 130 ff., Grenze 135 f.
- Tugend, die „neue T.“ 203 ff. (Redlichkeit), — 205 ff. (Gerechtigkeit), — „prometheische T.“ 210
- Überlieferung, N. u. d. U. 36 f., 122 f., 170 f., 217 f., 239 f., 243 f., 256, 367 f., 433, 440 f., 443; — für uns 457 f.; N. über geschichtl. U. 307
- Übermensch 104, 167 f., 429
- Überwinden, Überwindung. Das „grenzenlose Ub.“ als „Zustand“ 338 f., als N.s reale Dialektik 385 ff., 443 ff., als N.s Weg zum Sein 443; U. des endlosen Werdens 349 f., U. des Nihilismus 433, s. d.; N.s „Selbstüberwindung“ 112, 385 ff., U. der Krankheit 113 f., „Selbstüb. der Moral“ 145, — des Lebens 300, Selbstüberw. als Schaffen 156
- Überzeugungen 172, 179, 194 f., 206, 295, 386 f., 389, 392, 401
- Umgreifend. Das U. 220, 298, das wir sind 125, in der Möglichkeit 153 f., s. d.; Leben als das U. 184 f., „Leben der Wahrheit“ 220, die umgreifende W. als Dionysos 231 f., das U. als „Zustand“ 337 ff., s. d., „Leib“ — d. U. des Bewußtseins 314 f., s. d., die u. Lehre vom Werden 348 ff., s. d., U. als Notwendigkeit 365 f., s. d., U. als Wille z. Macht 297 ff., N.s Denkbewegung aus dem U. 18, 119 ff., s. Möglichkeit
- Umwertung aller Werte 104 f., 153 ff., 256, 276 ff., 295 f.; N. — der Umwerter 411, — gegen sich selbst 45; Quelle der U. 426 ff.
- Unbedingtheit, unbedingt. U. der Moral 140 ff., 143; N.s Kritik an jeder U. u. Selbstaufhebung dieser Kritik 144, 156 f., s. weiter Moral
- Unendlich, Unendlichkeit. Neue U. der Welt 296 („u. Ausdeutbarkeit“), und Unmittelbarkeit 401; N.s Weg 56, 442, 444 f., 456, Selbstverständnis seines Wegs ins U. 389 f.
- Ungenügen N.s am Menschen 164 ff.
- Ungerechtigkeit 175, 209; vom Leben unablässig 209, die Perspektive der „doppelten U.“ 175
- Unhistorisch, das „Unhistorische“ 242
- Unmittelbarkeit 28, 51, 90, 224 ff., 229 f., 400 ff., s. Einsamkeit, Mitteilung, Indirektheit

- Unphilosophie* 438 f.
Unschuld des Werdens 148
Unsterblichkeit 327, 357 f.
Untergang. Den U. wollen, „der gute Wille zum Selbstu.“ 340 f. U. der Menschheit durch Erkenntnis 228 f., — des Wahrheitssuchens 230 f., — Zarathustras 232
Unwahrheit als Lebensbedingung 186 ff., 190 f.
Unwissenheit, „souveräne“ 176 f.
Ursprung, Ursprünglichkeit. N.s U.keit nach 1880 108, s. Verwandlung. Möglichkeit des neuen U. im gegenwärtigen Augenblick 256 f., „schaffender U.“ s. Schaffen
- Verabsolutierungen* N.s, — des Schaffens 159 f., — des einzelnen Weltseins 316; V. von Kategorien einer Weltdeutung 248 f.
Verantwortlichkeit, „Mensch der umfänglichsten V.“ 182
Verdacht, 444 f., s. Mißtrauen; Krankheit „Lehrmeister des großen V.“ 116
Vergänglichkeit — „das neue Grundgefühl“ 251; Wert des Vergänglichsten 321; V. u. der Ged. der ew. Wiederkehr 357 f.
Vergessen 135, 243
Verneinen, Verneinung, s. Negativität, Dialektik; V. — als Bejahen 119 ff., — als Weg zum Ursprung 251 ff., — als Weg zum Ja 388, s. Ja; N.s Haltung der V., zeitl. Beginn 44 f., V. u. Bejahung des Menschen 123 ff.
Vernunft. N.s Kritik der V. 213 ff., 335 (die „eine V.“; metaphysische V. des Ganzen 216 f.); N.s Bejahung der V. 218 f., N.s V.begriff 219 ff.: V. u. Intellekt 219 f.; die „große V.“ 218 ff.; V. — das Umgreifende 220, Medium des Philosophierens 221; Kampf der V. 221 ff.; Sinn von N.s Infragestellung der V.: als Weg zum Sein 213 f., zur Wahrheit der Existenz 216 f., zu mehr als V. „die große V.“ 220, N.s Bewußtsein der „höheren V.“ seiner Aufgabe 409 f.
Verrat 334
Versöhnung 127, 210, 393 f.
Verstand für sich 120, s. Intellekt, Erkennen
- Verstehen*, Weisen des V. 12 ff., hervorbringendes V. 379; N.s Anspruch 27 ff., 31, 122, 449 ff.; Weg zu den Grundzügen von N.s Denkbewegungen 119 ff.; Grenzen der Verstehbarkeit 94 f., 231 f., 361 f. Philologisches V. — Seinsv. 292, s. weiter Selbstverständnis, Aneignung, Deutung, 3. Buch
Versuchen. Leben, ein „V.“ 300 f., N.s Philosophieren als „V.“ 383 ff., 445 f., 452; „Versucher-Gott“, 373 f., „Versucher-Geist“ 446
Verwandlungen N.s. Sprünge des Gesamtzustandes 93 ff., 1876 46, 71; das Neue 1880 ff. — 46 ff., 94 ff., 103 ff., 111, 369, 409 f.; 1884 — 50, 97, 104 f.; 1887 — 51 ff., 98 ff., 104 ff.; 1888 — 51 ff., 98 ff., 104 ff.; letzte Monate 1888 53, 107 f. — Die V. in N.s Selbstauffassung 44 ff., das Gleichbleibende 54 ff.; Frage nach dem Zusammenhang geistiger u. körperlicher V. 102 ff., 107 f., 112; — V. in N.s Denken 229, V. in N.s Weise der Seinserfahrung 342 ff., 354 ff., 363 f., 368; bewußte Selbstv. — des Erlebens 383 f., — im Überwinden 385 ff.; — V. als geforderte Haltung der Existenz 457 f. V. der Welt 185 f., V. im Auslegen u. Grenze der V. in mir selbst 294 f.
Verwechselbarkeit N.s 403 ff., 413 ff., 447, 451 ff. Verwechslung seines Immoralismus 156 ff., Verwechslungen in N.s Methode des Denkens 427 ff., — erforschbarer u. erhellbarer Wahrheit 430 f.; unauflösbare V. 447 f.; V. mit Sophistik 451 ff., s. d.
Vision des Ganzen 371 f.
Volksfremdheit N.s 420 f.
Vollendung des Menschen 126 f.; „Vollendungsgefühl“ 337; der vollendete „Zustand“ 333 f.; vollendete Erkenntnis 229 ff., 381 f.
Vornehmheit 339 f., der vornehme M. 131
Vorsokratiker 36, 108, 368, 395; s. Namenverzeichnis Heraklit
- Wahnsinn* N.s 92 ff., 447 f.; Wahnsinnszettel 109, 232; Wahninhalte 92, 160, 405 f.
Wahrhaftigkeit 203 ff., N.s absoluter Anspruch 45, 60 ff., 67, 83

- Wahrheit* 170 ff., die Frage nach der W. 170 f., 222 f., wissenschaftl. W. 171 ff., gegen endgültige W. 172 ff., Grenzen wissenschaftl. W. 176 ff., Suchen der W. 177, 184 f., 230 f., W. als Auslegung 184 ff. (55) — gegen zeitlos bestehende W. 184 ff.; W. u. Irrtum 186 f. (W. als Irrtum — als Maßstab — Irrtum als einzige W.), — Scheinbarkeit der W. 184 ff., 225 f., Doppelheit der W. 186 ff., 198 f., 225 ff., „W. an sich“ 225, Selbstaufhebung — Selbstbehauptung der W. 187 f., Bewegung der W. durch die Scheinbarkeit 197 ff., in die Begrenzung durch Gegenwärtigkeit 199; — W. im transzendierenden Durchbruch 222 ff.; W. u. Tod 227 ff.; „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt“ 232 f., W. in der Existenz 191 f., 233 f., 294 f., „Leben der W.“ 220 f., N.s W.sdenken 234. — W. N.s 375 ff., 381, 398 f. — W. u. Mitteilung 26 f., 28 f., W. u. Wirkung 193 f., u. Macht 194, u. Glaube 194 f.; d. Kriterium allgemeiner Mittelbarkeit 187 f., Stufen der W. 26 f., Unmittelbarkeit der W. 26, 224 ff., 400 ff., s. d., Indirektheit 30, s. d., W. in der Maske 403 ff., — in kämpfender Mitteilung als Antrieb, nicht Bestand 408 f., — in der Infragestellung und in der Bewährung 436 ff., 440
- Wahrheitswille* 201 ff., 225 ff. (fragwürdig); Selbstaufhebung — Selbstbehauptung des W. 211 ff., Wille zur W. — Wille zum Tod 228 ff., W. zu bestehender W. 191 f., W. u. N.-Studium 15 f.
- Wanderer* N. 41, 390
- Wandlungen* N. 43 ff., s. Verwandlungen
- Weg*, „der Weg“ — „mein Weg“ 29 f., N.s Selbstauffassung seines W. 44 ff., 389 f., 401
- Welt*, W.deutung aus Kategorien 248 ff., Zweiweltentheorie 249 f., 291 f., 318 ff., 328 ff. (scheinbare W. — wahre W. 291 f., 318 ff., 328 ff.; Chiffresein der W. 330); N.s neue W.auslegung 290 ff., 298 ff., neue Unendlichkeit der W. 296 ff., 401; W.kreislauf 352 ff., W. als reine Immanenz 290 ff., 318 ff., 346 ff., 359 ff.; Grenze von N.s W.denken 328 ff., 363; W.wissen u. Transzendenz 418 ff., N.s Vision des Ganzen 371 ff., Einssein des Den-
- kens mit der W. 381 f., „kleinste Welt“ 200 f. — N.s Tun in der W. 85 ff., s. Ausnahme, Erfahrung der W.krisis seit 1880 109, s. Katastrophe, geschichtl. Bewußtsein, Weltgeschichte, Zeitalter, Verwandlungen, Loslösung. — Aktivität seit 1887 98 f.
- Weltgeschichte*, N.s Selbstbewußtsein weltgeschichtlichen Wollens u. Tuns 47, 52, 57 f., 98, 137, 147, 148, 160, 235 f., 258, 276 f., 278 f., 354 f. (w. Sein), 357 f., 409 f.
- Werden*, „Unschuld des W.“ 148 ff., W. als äußerste Freiheit 149, als umgreifendes Gesetz 150, 158 f., als umgreifende Möglichkeit 150; „Werde, der du bist“ 154, 158 f., 227, 388; Notwendigkeit im W. 159, s. d., Welt im W. 184, 211, 251, s. d., „Zweck des W.“ 248; Auslegung als W. 295 f., W. als das einzige Sein 321 ff., als N.s Uranschauung vom Sein 347 ff.; Überwindung des W. 349 ff., Sein im W. s. ewige Wiederkehr; das „ewige W.“ 57, das „große Jahr des W.“ 350; Erkennen u. W. 215, 348
- Werk*, Zeitliche Entwicklung 42 ff.; Werkpläne 50 ff., 397 f., Abschluß u. Neubeginn 50 f., 104 f. (Hauptbau); Vernachlässigung 105, u. vorzeitiger Abbruch 107 f. N.s Selbstauffassung seines Wegs 44 ff., Vollendung? 52 f. N.s Gesamtwerk 20 ff., 52 f., 393 ff., 397 f., 448; Zweideutigkeit 405 f. s. d.
- Werke* 42 f., s. Zeittafel 461, Bibliographie 463 ff., autobiogr. Äußerungen 380. — Antichrist 11, 52; Briefe 41, 58 ff., 60 f., 92 ff., 99; Briefentwürfe 11, 157; Ecce homo 30, 52, 53, 68, 114; Fall Wagner 52, 405; Fröhl. Wissensch. 11, 48, 408; Geburt der Tragödie 11, 34, 47, 49, 56, 66, 69, 111, späte Vorreden 408; Zur Genealogie der Moral 11, 51; Götzendämmerung 52; Jenseits von Gut u. Böse 51, 63, 76, 402; Menschl. Allzumenschl. 11, 47, 49, 66, 69, 71, 111, 402; Morgenröte 15, 48, 402; Nachlaß 11, 55; R. Wagner in Bayreuth 55, 66, 69; Über Wahrheit u. Lüge 55; Unzeitgemäße Betr. 11, 34, U. B. II 242 f., U. B. III 56; Wanderer u. sein Schatten 94; Wille zur Macht 11, 295; Zukunft unsrer Bildungsanstalten 282; Zarathustra s. d.

- Wert.** Umwertung aller W. 153, 256, 276 ff., 295; absolute W. — W. in geschichtlicher Wirklichkeit 153, W. einer Moral 137 ff., 139 ff., moralische Wertschätzungen 139 ff., 307 ff., zweideutig 305; W. der Methode 171 ff., Leben als eigentlicher W. 186, 299 f., W. der Wirklichkeit 142 f., W. interpretation 295 f., W. u. Macht 304 f., W. verkehrung 305, die W. frage 331 ff., Unmöglichkeit einer Gesamtwertung 332 f., W. des Vergänglichsten 321; W. urteile, ihre logische Unmöglichkeit 332 f., trotzdem durch N. vollzogen 142, 144, 333; doppelte Wertung bei N. 305, 308 f., 416, 432 f. — Wertungen der Schriften N.s 11 f., 27 f.
- Widerspruch.** Die Frage nach dem W. im Sein 391 ff., Identität des Entgegengesetzten als transz. Ausdruck für das Wesen des Seins 366 (Notwendigkeit); Sein des W. in mir? 394; endgültiger W. in der Zeit zwischen der Totalität des Erkennens u. der entscheidenden Existenz 394. Satz des W. 214, 311, 352; W. als letztes Wahrheitskriterium 329. Widersprüche: scheinbarer W. von Kranksein u. Gesundheit 112 ff., endgültige W. in N.s Moralkritik 146 f.; notwendige W. der Beurteilung des Wahrheitswillens aus dem Gehalt 190 f., im Kampf um Wahrheit 196 f.; unbewegliche W. in N.s Vernunftkritik 219, unvermeidlicher W. in N.s Weltdenken 328 ff., W. in der Auslegung des Intellekts 329 s. Int., endgültige, lähmende W. 329; Antinomie des Erziehungsgedankens 283 f., des Freiheitsdenkens 358, in N.s Wahrheitsdenken 225 f. Notwendige W. in N.s Leben u. Gesamthaltung 55, 79, 87. W. im Wortgebrauch 219, 308, 414 f.
- Widersprüchlichkeit** N.s als Bewegung in der Mitteilung der Wahrheit 119 ff., als indirekter Zeiger an den Grenzen 154, 190, in realer Dialektik (existentiell offener Synthesis) 385 ff., in objektiver Dialektik 391 ff. N.s W. u. N.kritik 414 ff., Aufgabe der N. Interpretation 16 f., W. in N.s Gesamthaltung 79, die Bedeutung bleibender W. 414 ff., Bewegung der W. 416, Sinn der W. in N.s Philosophie-
ren 443 ff., Selbsterziehung des Denkens im Ergreifen der W. 455 ff.
- „wiedererkennende Verwandtschaft“** 316, in vollendeter Erkenntnis 381 f., der „große Familienzug“ 298
- Wiederholung** 353, — Wiederholungen bei N. 17 f.
- Wiederkehr**, ewige W. 349 ff., 371, 445, zeitlicher Ursprung des Gedankens 48, 49, 104, 354 f.; Herkunft aus N.s Philosophieren 349, Vergegenwärtigung 350 ff., 371; Grenze des Gedankens 361 f.
- Wille zur Macht** 135, 279 ff., 371; Grundausslegung 299 ff., W. z. M. „unbekannt“ 299, 316, zweideutig 304 f.; Machtwille der Ohnmächtigen 138 f., 305; — Auslegung der Welt als Erscheinung des W. z. M. 309 ff. („Morphologie des W. z. M.“ 310); Grenze dieser Auslegung 315 ff., „Höchster W. z. M.“ 349
- Wirklichkeit** s. Auslegung, Möglichkeit; — mythische W. 367 ff., — erkennender Weg zur W. — Weg zum ganzen Menschsein 381 f.
- Wissen.** Absolutes W. u. wahres W. 172 f., vermeintliches W. vom Sein 179 f., W. als Auslegung des Seins 291 ff., 299, durch ein erkennendes Leben 184 ff.; W. als Selbstbegrenzung des L. 187 f., W. über das Ganze u. Aufgabe der Wissenschaft 197 f.; W. um das Irren 198 f., historisches W. 241 ff., Totalw. 241, W. um die Weise des W. 329; W. als Gefahr 341 f.; N.s W. 35, 417 ff.
- Wissenschaft**, wissenschaftlich 172 ff., 195 f.; w. Wahrheit (methodische Haltung) 172 ff., Grenzen 176 ff.; „W. als Selbstzweck“ 176, 178 ff., (Verkehrung 179), voraussetzungslose W. 180, W. u. Philosophie 180 ff., „Prozeß der W.“ 197, historische W. 241 f., der w. Mensch 172 f., 179 f., 181 f., 184, 332
- Zarathustra** 11, 29, 30, 43, 48, 50, 55, 77, 89, 96, 99, 111, 124, 155, 166 ff., 167 f., 177, 182, 192, 208, 210, 224 f., 227, 232, 262, 271, 323, 334, 339, 343 f., 350, 354 ff., 368, 369, 388, 392, 400, 402, 408, 426 f., 445
- Zähmung** 284

„Zeichen“, alles Seiende 302, die Natur 369 f., der Gedanke 294, 336, das Geistige — „Zeichensprache des Leibes“ 314, Moral. Urteilen „Zeichensprache der Affekte“ 141

Zeit, Zeitlichkeit: Verabsolutierung zeitl. Wirklichkeit 159 f., als das Werden selbst 347 f., Versinken der Z. im Ganzen des Möglichen 280; Endlosigkeit und Ansichsein der Z. u. „Wiederkehr“ 351 f.; Tilgung der Z. 343, im Augenblick 354 f.; „keine Zeit“ 357; Erlösung des Vergangenen 357, Nichtumkehrbarkeit u. Einmaligkeit der Z. u. Existenz 361; „Fülle der Zeit“ u. „Ewige Wiederkehr“ 362

Zeitalter N.s 66, 137 ff., 176 ff., 212, 235 ff., 241 ff., 245 ff., 256, 263 ff., 247, 279 f., 282, 435 f.; N. u. sein Z. 98 f., 350, 363, 447, 457, s. Weltgeschichte. N. unverstanden 31, 250, 287, 342, 456 f.

Zeitgenossen über N. 38 ff., 106 f.

„Ziel“, die Frage nach dem Z. 157, 167 f., 177, 228, 347; Z. des Erkennenden 231, in N. Selbstverst. 389, — Z. der Menschheit 250 f., 279 f., 332, 430; — das „eine Z.“ 341, 430; Z. N.s 257, 287 f., 359 ff., 371, 410 f., 442, 459

Zirkel in N.s Moralkritik 144 ff., in N.s Wahrheitstheorie 189 f., 330, im Wahrheitswillen 211 f., in N.s Daseinsbegriff 294, 302; in N.s Weltdenken 330; Z. als indirekter Hinweis 154, als logische Erhellung philosoph. Ursprungs 189 f., unauflösbare Z. als exist. Anspruch 193 f., Zusammensinken des Z. als Grenze des Gedankens 213, Sprengen des Z. im transzendierenden Durchbruch 222 ff.

Zitate 18, 24 f.

Züchtung 169, 282 ff., 429, „züchtender Gedanke“ (ew. Wiederk.) 358

Zukunft, „Wissenschaft um die Z.“ 243, N.s Zukunftsdenken 255 f., 266 ff., 270 ff., Z. als Bedingung des Gegenwärtigen 255, „Mythus des Z.“ 256

Zustand 336 ff., N.s Begriff „Z.“ 336 ff., „Z.“ u. Gedanke 15 f., 294, „Gesamtz.“ 294, 315, Z. des Erkennens 382; Philosophieren 337, 347, „höchster Z.“ 366; — N.s Gesamtz. 93 ff., — Inspiration 96, Seinserfahrung 96, gesteigerte u. depressive Z. 96 f.; N.s Verhalten zu kranken Z. 114 f., „Z.“ u. „Form“ 116

Zweck 353. „Z. des Werdens“ 248 f., Z.mäßigkeit 313

Zweideutigkeit, notwendige Z. der Wahrheit 26 f., 28 f., — unaufhebbar 232, — Z. einer Formel 232 f.; Z. des Lebens 322 f., der Auslegung, s. d., in N.s Metaphysik der Macht 303, 311, 316 f., in N.s Selbstverständnis 409 ff., in der Maske 403 ff., in N. selbst 413 ff., 451 ff., 457, in N.s Erscheinung 38 ff., 419 ff., 424, in N.s Transzendieren 427 ff., 432 ff.; die Aufgabe der Erhellung dieser Z. 414 ff., 457 f., u. ihr Anspruch 458 ff.; — Z. von „gesund“ u. „krank“ 112; große Zweideutige 38, der „große Zw.“ 333 f.

Zweifel, N.s Weise des Z. 122, (besser zw. als Descartes 217), — als Weg zur eigentlichen Wahrheit 185, — aus Wahrhaftigkeit 211 f.; — der grenzenlose Z. 211 ff., als Erscheinung der Leidenschaft z. Wahrheit 232 ff., Grenze des Z. 233; N.s Fragen des Z. an die histor. Wissenschaft 241 ff., Z. an der Mittelbarkeit 399 ff., Z. u. Gewißheit 405

Zynismus 404 f., s. Redlichkeit

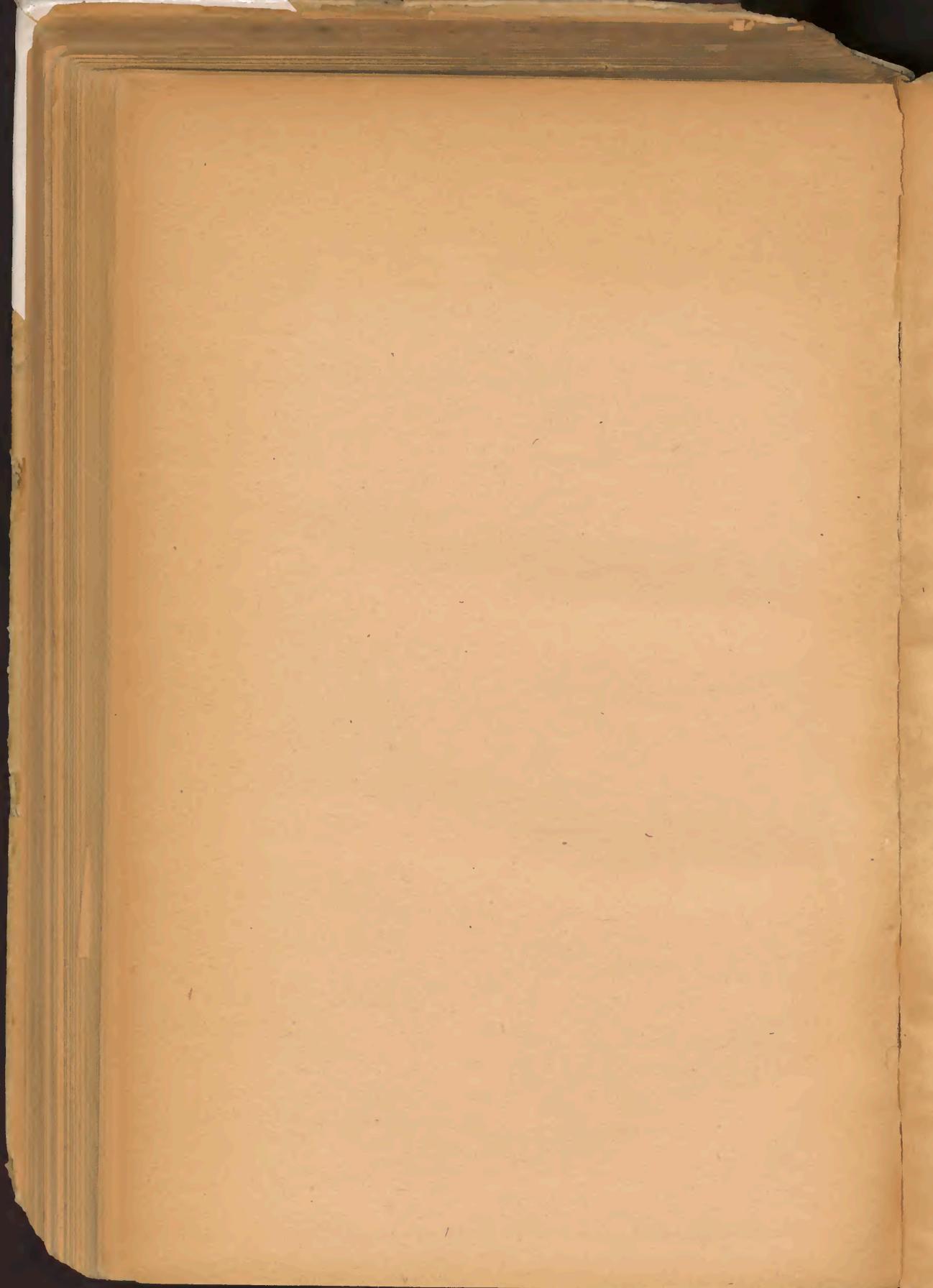
Namenverzeichnis

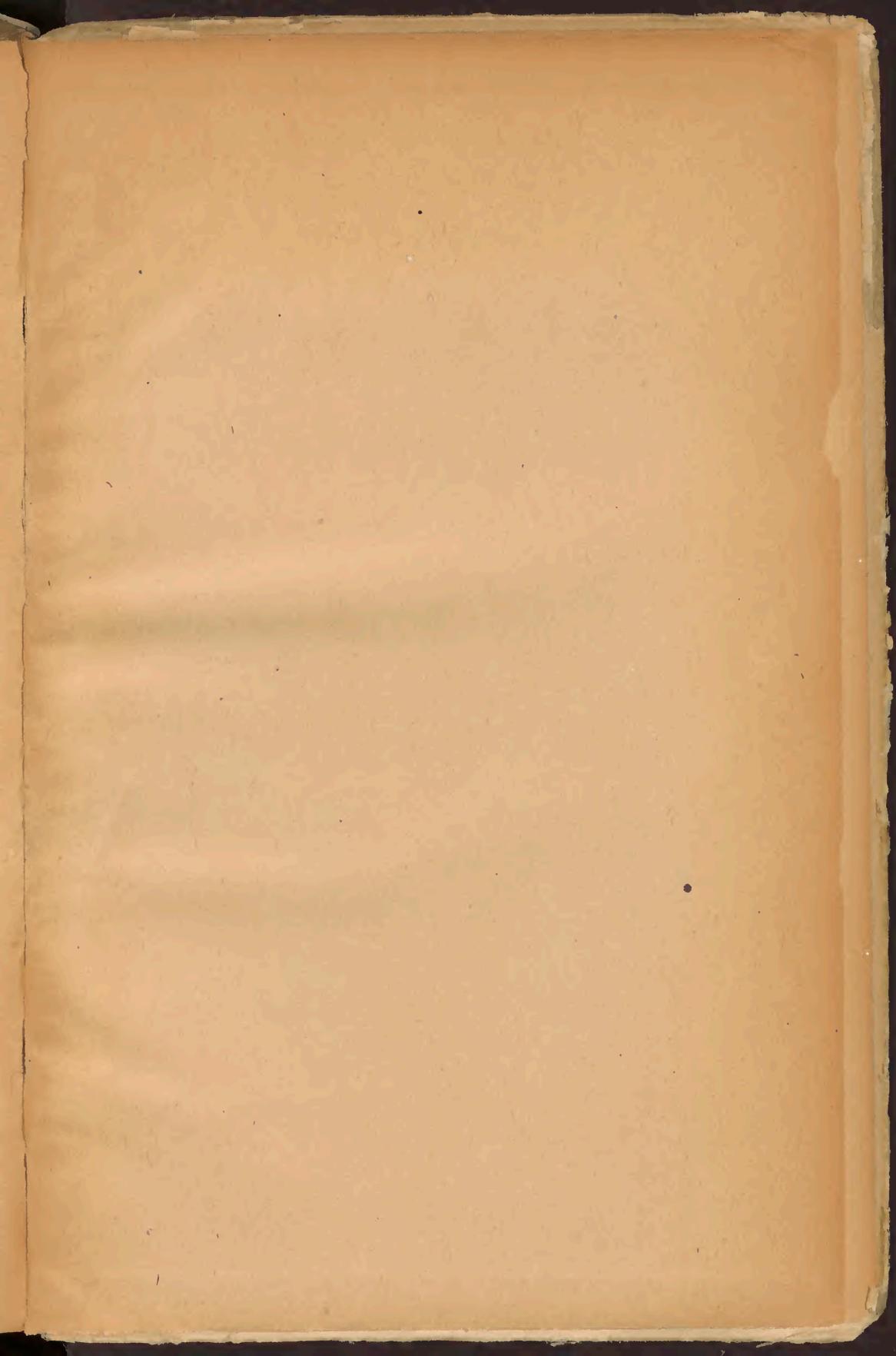
- Aeschylus 210, 331
 Aristoteles 178
 Augustin 250, 358
 Bachofen 34, 367
 Beethoven 164, 373
 Bismarck 392
 Bizet 37
 Bourget 36
 Brandes 99
 Dr. Breiting 110
 Brutus 38
 Buddha 271
 Bülow, Hans von, 37, 82, 99
 Burckhardt, J. 34, 81, 88, 92, 119
 Byron 36
 Chamfort 37, 124
 Confucius 145
 Darwin 301
 Descartes 190, 197, 217
 Deussen 39, 53, 69, 81
 Diogenes Laertius 36
 Dostojewski 36, 433
 Dühring 36, 45
 Empedokles 38
 Eucken 38
 Fontenelle 37
 Fuchs, Carl 81, 98
 Galiani 405
 Gast, Peter 36 f., 53, 59, 77, 86, 99, 399 f.
 v. Gersdorff 81
 Goethe 35, 38, 47, 164, 260, 373, 392
 Van Gogh 98, 102, 108
 Hartmann, E. von, 36
 Haym 36
 Hegel 217, 236, 250, 257, 292, 367, 398
 Heraklit 38, 211, 288, 347, 368
 Hesiod 211
 Heusler 34, 92
 Hillebrandt, K. 81
 Hölderlin 36, 108
 Jesus 38, 92, 140, 160, 247, 337, 443
 Kant 123, 140, 197, 261, 286, 290, 318,
 352, 358, 448
 Kierkegaard 130, 324, 362, 367, 398, 433
 Krug 81
 „Kunstwart“ 99
 Lange, F. A. 36
 La Rochfoucauld 37
 Leibniz 309, 331, 392
 Lessing 177
 Luther 38, 358
 Macchiavelli 38, 258
 Manu 145
 Meysenbug, M. v., 34, 72, 81, 99
 Mirabeau 38
 Montaigne 37
 Moralisten, französische 37
 Moses 38
 Muhammed 38
 Mutter 33, 79 ff., 86
 Napoleon 38, 167, 260, 273, 315, 327
 Overbeck 34, 38, 59, 71, 82 f., 86, 88,
 92 f., 355
 Parmenides 217, 318
 Pascal 38, 397
 Paulus 38, 134
 Pindar 154
 Plato 36, 38, 134, 145, 286, 288, 318,
 320
 „Prometheus“ 210, 331, 422
 „Pyrrhon“ 224
 Raffael 373
 Rée, Paul 34, 59, 72 ff., 88
 Ritschl 33, 44
 Rohde 58 ff., 71, 88, 92, 99
 Rousseau 38, 327
 Rüttimeyer 34
 Salomé, Lou 59, 73 ff., 79, 88, 355
 Schelling 120, 367
 Schopenhauer 36, 44, 50, 55, 56, 60,
 111, 113, 301, 393
 Schwester 33, 38, 73, 79 ff., 86, 99
 v. Seydlitz 81
 Shakespeare 373, 405
 Sokrates 38, 138, 203, 334, 404, 413,
 450 f.
 Sophisten 413
 Spencer 301

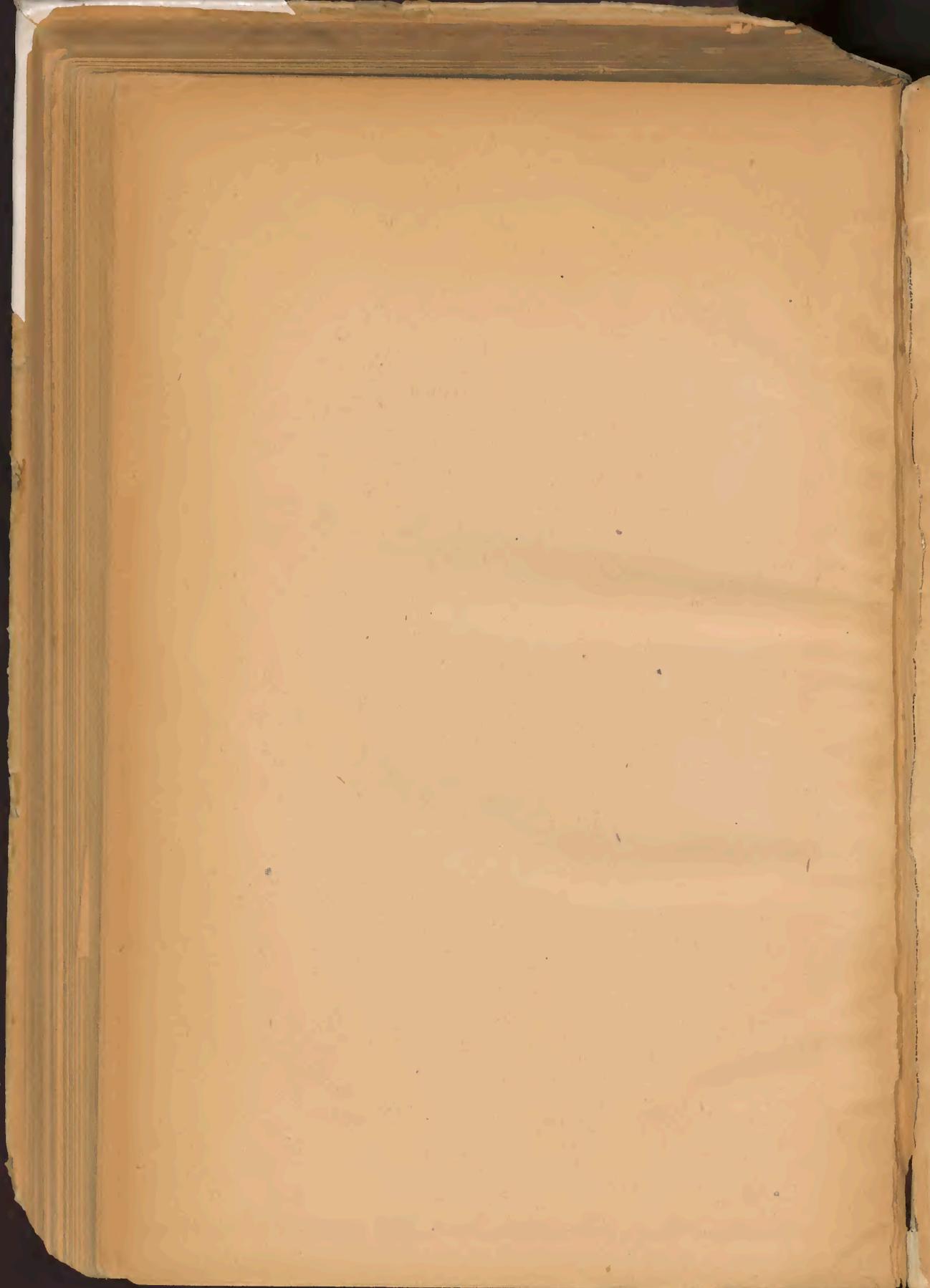
Spinoza 38, 45, 155, 301, 357
Spir 36
Spitteler 99
Stein, Heinrich von, 59, 72, 75 f.
Stendhal 37
Strindberg 98, 99, 102
Taine 65, 119
Teichmüller 36
Theognis 36
Thukydides 36, 38
Tocqueville 263

Vater 33
Verleger 99
Voltaire 405
• Vorsokratiker 36, 108, 368, 395
Wagner, Cosima 34, 82, 92, 232
Wagner, Richard 34, 36 f., 45, 50, 55,
56, 58 ff., 66 ff., 88, 101, 113, 257, 409
Widmann 28
Wille 92
Zarathustra 38, s. Sachverzeichnis









Emac

5140



