



Europa im Geisterkrieg

Studien zu
Nietzsche

VON WERNER STEGMAIER

HERAUSGEGEBEN VON
ANDREA C. BERTINO

EUROPA IM GEISTERKRIEG
STUDIEN ZU NIETZSCHE

Werner Stegmaier

Europa im Geisterkrieg

Studien zu Nietzsche

Herausgegeben von Andrea Christian Bertino



<https://www.openbookpublishers.com>

© 2018 Werner Stegmaier. Herausgeber © 2018 Andrea Christian Bertino



Dieses Werk ist lizenziert unter Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0). Diese Lizenz erlaubt, das Werk zu nichtkommerziellen Zwecken zu teilen, zu kopieren, weiterzugeben und zu verbreiten, unter der Bedingung, dass der Autor genannt wird (ohne dass dieser Sie oder Ihre Nutzung des Werkes unterstützt). Weiterhin sind folgende Angaben zu nennen:

Werner Stegmaier, *Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche*. Herausgegeben von Andrea Christian Bertino, Cambridge, Großbritannien: Open Book Publishers, 2018, <https://doi.org/10.11647/OBP.0133>

Um detaillierte und aktuelle Informationen zur Lizenz zu erhalten, gehen Sie bitte auf folgende Internetseite: <https://www.openbookpublishers.com/product/710#copyright>

Weitere Details bezüglich der Lizenzen CC BY licenses sind erhältlich unter <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Alle externen Links waren zum Zeitpunkt der Veröffentlichung aktiv und wurden archiviert unter Internet Archive wayback Machine unter <https://archive.org/web>

Weitere digitale Materialien und Quellen zu diesem Band sind erhältlich unter <https://www.openbookpublishers.com/product/710#resources>

Copyright-Fragen wurden - sofern möglich - geklärt. Verletzungen sind dem Verlag zu melden und werden unverzüglich korrigiert.

ISBN Taschenbuch: 978-1-78374-441-1

ISBN Gebundene Ausgabe: 978-1-78374-442-8

ISBN Digitale (PDF): 978-1-78374-443-5

ISBN ebook Ausgabe (epub): 978-1-78374-444-2

ISBN ebook Ausgabe (mobi): 978-1-78374-445-9

DOI: 10.11647/OBP.0133

Titelbild: Foto von David Moum auf Unsplash <https://unsplash.com/photos/nbqlWhOVu6k>

Titelblatt entworfen von Anna Gatti.

Das von Open Book Publishers verwendete Papier entstammt der SFI (Sustainable Forestry Initiative) sowie der PEFC (Programme for the Endorsement of Forest Certification Schemes).

Gedruckt in Großbritannien, den USA und Australien
von Lightning Source für Open Book Publishers.

Inhaltsübersicht

Vorwort des Herausgebers	vii
Detailliertes Inhaltsverzeichnis	xi
Zitierte Editionen und Siglen	xvii
 Einleitung	 1
 I. Wahrheit und Philosophie	 37
1. Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit	39
2. Nietzsches Neubestimmung der Philosophie	73
 II. Zeit, Evolution und Verzeitlichung des Denkens	 91
3. Zeit der Vorstellung. Nietzsches Vorstellung der Zeit	93
4. Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution	123
5. Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart	153
6. Nietzsches Verzeitlichung des Denkens	177
 III. Verzicht auf ‚die Vernunft‘ bei der Bestimmung des Menschen	 193
7. Nietzsches Zeichen	195
8. Nietzsche und Luhmanns Aufklärung der Aufklärung: Der Verzicht auf ‚die Vernunft‘	231
9. zusammen mit Andrea Christian Bertino: Nietzsches Anthropologiekritik	247

IV. Zarathustras Anti-Lehren	265
10. Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches <i>Also sprach Zarathustra</i>	267
11. Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches	299
12. <i>Oh Mensch! Gieb Acht!</i> Kontextuelle Interpretation des Mitternachts-Lieds aus Nietzsches <i>Also sprach Zarathustra</i>	333
V. Ethik für gute Europäer	363
13. Affekte und Moral. Nietzsches Umwertung auch der Affekte	365
14. Die Nöte des Lebens und die Freiheit für andere Moralen. Nietzsches Moralkritik und Nietzsches Ethik	385
15. Schuld und Rang. Nietzsches Vorschlag zur Überwindung des Schuldkomplexes	401
16. Nietzsche, die Juden und Europa	421
17. Nietzsches Kritik der Toleranz	449
18. Zum zeitlichen Frieden	463
VI. Nietzsches Zukunft	481
19. Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (<i>Ecce homo</i> , Warum ich ein Schicksal bin 1)	483
20. Nietzsches Zukunft	549
Nachklang	581
21. Nietzsches Scherze	583
Anhang	591
Nachweis der Erstveröffentlichungen	593
Veröffentlichungen von Werner Stegmaier zur Philosophie Nietzsches	596
Personenregister	613

Vorwort des Herausgebers

Die in diesem Band versammelten Studien Werner Stegmaiers aus den vergangenen drei Jahrzehnten fügen sich zu einer Gesamtinterpretation von Nietzsches Philosophie zusammen. Sie zeichnen sich durch zwei nur scheinbar widersprüchliche Charakterzüge aus, zum einen durch ihre systematische Kraft, zum andern durch ihre Lust an den Abenteuern des philosophischen Denkens. Einerseits erweist sich Stegmaiers Nietzsche als der Philosoph, der stets Heraklit bejahte, nach dem alles im Fluss des Werdens ist und in Auseinandersetzung miteinander steht, und der daraus auf dem Höhepunkt der Tradition des westlichen Denkens mit äußerster Konsequenz eine bahnbrechend neue Kritik der Philosophie, Moral und Religion entwickelte. Dieser durch die Schule des Historismus verfeinerte Heraklitismus ist für Stegmaier die Sinneinheit von Nietzsches Denken; sie führte ihn zu seinem eigenen philosophischen Entwurf, der 2008 erschienenen Philosophie der Orientierung. Was auf der andern Seite die Abenteuer des Denkens betrifft, so wird Stegmaiers Auseinandersetzung mit Nietzsches Denken, um dessen eigene Bilder zu gebrauchen, zur Navigation auf hoher See ohne schon markierte Routen und ohne vorbestimmte Häfen. Mit dem Schiff ins Meer zu stechen und sich dabei ungewissen Winden auszusetzen, ist der Zweck selbst. Die ungewissen Winde aber sind hier Nietzsches vielfältige und oft vieldeutige, manchmal auch rätselhafte Texte, die weiterhin so faszinieren, dass sie immer wieder auf neue Meere hinauslocken. Die Tugenden, die es vor allem dazu braucht, die Nietzsche von seinen Leser(inne)n fordert und mit denen Stegmaier besonders begabt ist, sind Mut und Offenheit: der Mut, sich auf Texte einzulassen, die sich nie nur in theoretischen Dimensionen der Philosophie halten, sondern immer auch die eigene Existenz betreffen und in Frage stellen, und die

Offenheit, sich nicht an irgendeine vorgegebene Position zu klammern, sondern zu jeder Frage möglichst viele Standpunkte zu Wort kommen zu lassen.

Stegmaiers *Studien zu Nietzsche* sind methodisch strenge wissenschaftliche Interpretationen, gehen aber weit darüber hinaus. Sie sind stets so verfasst, dass sie auch Nicht-Spezialisten verständlich bleiben und anregen, sich selbst ins Spiel zu bringen, d.h. sich eigenständig mit Nietzsche auseinandersetzen und mit dem kleinen Hammer, den er zur Verfügung stellt, das eigene Denken auf seine Ideale, Idole und Illusionen hin auszukultieren. Stegmaiers Lektüren begleiten die Leser(innen) zuverlässig dabei und legen überraschende Zusammenhänge in Nietzsches Denken und zugleich wesentliche Aspekte unseres Daseins überhaupt frei. Die Leser(innen) sollen nicht zu Nietzsche überzeugt werden – das wäre gerade nach Nietzsche Verrat an ihm. Vielmehr geht es darum, die eigenen Überzeugungen und Werte durch Nietzsche einem Stresstest zu unterziehen, um zu sehen, ob sie, wenn sie überleben, eine wirksamere Lebensorientierung geben. Mir scheint das größte Geschenk von Stegmaiers Nietzsche-Interpretationen darin zu bestehen, dass sie effektive Werkzeuge für solche Stresstests an die Hand geben. Wer kalte und stürmische Nächte auf den Meeren der Moralkritik, der genealogischen Dekonstruktion und des Nihilismus verbracht hat, nimmt hier die eigene Existenz in einem wärmenden, Vertrauen einflößenden Licht wahr.

Von großer Bedeutung ist, dass dieser Band jedermann in *Open Access* zur Verfügung gestellt wird. Denn auch wenn jeder sich alleine und auf eigene Verantwortung den Abenteuern des Denkens aussetzt, wird die Reise auf Nietzsches Meeren umso ergiebiger und interessanter, je mehr sich auf sie begeben können. Interpretationen von Nietzsches Philosophie brauchen die ständige Auseinandersetzung mit anderen, den Prozess der Selektion durch andere, und beide werden durch die Offenheit des Zugangs bestärkt. Von ihm ist fröhliche Wissenschaft in Nietzsches Sinn zu erwarten, agonistisch und dennoch solidarisch, weil man auch im Wettstreit auf andere angewiesen ist.

Endgültige Wahrheiten werden heute von vielen Sirenengesängen versprochen: sie sind aber nur Felsenriffe und Strände, an denen das Schiff des Geistes auf Grund läuft. Nietzsche und Stegmaier bieten sich als behutsame Reisebegleiter an, die die Leser(inne)n dort weiterdrängen,

wo sie sich unkritisch illusorischen Wahrheiten hingeben wollen und – nach der Wendung, die Stegmaier bei Nietzsche am meisten liebt – die Ohren für die „Musik des Lebens“ verschließen.

Das von der Europäischen Union geförderte Projekt HIRMEOS – *High Integration of Research Monographs in the European Open Science Infrastructure* – hat diese Veröffentlichung unterstützt, indem es technische und institutionelle Schwierigkeiten überwunden hat, die der Publikation von Monographien in *Open Access* noch im Weg standen. Dem Autor Werner Stegmaier, der mit der Offenheit seines Denkens sich auch diesem Publikationsmodell anvertraut hat, und dem Verlag Open Book Publishers, der es konsequent weiterverfolgen will, gebührt der große Dank des Herausgebers.

Göttingen, 15. Februar 2018
Andrea C. Bertino

Detailliertes Inhaltsverzeichnis

Zitierte Editionen und Siglen	xvii
Einleitung	1
I. Wahrheit und Philosophie	37
1. Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit	39
1.1. Die Bestimmung der Wahrheit in der Metaphysik und ihre Genealogie	43
1.2. Nietzsches leitende Begriffe zur Neubestimmung der Wahrheit	49
1.3. Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit	59
2. Nietzsches Neubestimmung der Philosophie	73
2.1. Die Aufgabe einer Steigerung der Kultur	73
2.2. Die Unersetzbarkeit der Religion durch Wissenschaften	77
2.3. Nietzsches Neubestimmung der Philosophie aus den Begriffen Zeit, Maß, Kunst, Größe, Politik und Tragik	80
II. Zeit, Evolution und Verzeitlichung des Denkens	91
3. Zeit der Vorstellung. Nietzsches Vorstellung der Zeit	93
3.1. Nietzsches philosophische Vorstellung der Zeit	96
3.2. Nietzsches Vorstellung der Zeit im Spiegel der Wissenschaften	104
3.3. Zeit der Vorstellung	112
4. Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution	123
4.1. Nietzsches Unterstützung der wissenschaftlichen Prinzipien von Darwins Evolutionstheorie	123

4.2.	Nietzsches Empörung gegen die Moralisierung des Darwinismus	138
4.3.	Nietzsches philosophische Aufnahme des Evolutionsgedankens	144
5.	Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart	153
5.1.	Geist bei Hegel	156
5.2.	Geist bei Nietzsche	161
5.3.	Geist der Orientierung	171
6.	Nietzsches Verzeitlichung des Denkens.	177
	Interpretation des 12. Abschnitts der II. Abhandlung von <i>Zur Genealogie der Moral</i>	
III.	Verzicht auf ‚die Vernunft‘ bei der Bestimmung des Menschen	193
7.	Nietzsches Zeichen	195
7.1.	Nietzsches Entdeckung der Zeichen	207
7.1.1.	Veröffentlichtes Werk	208
7.1.1.1.	<i>Die fröhliche Wissenschaft</i> Nr. 354	208
7.1.1.2.	<i>Jenseits von Gut und Böse</i>	211
7.1.1.3.	<i>Zur Genealogie der Moral</i>	213
7.1.1.4.	Letzte Werke	215
7.1.2.	Nachgelassene Notate	218
7.2.	Nietzsches Gebrauch der Zeichen	225
8.	Nietzsches und Luhmanns Aufklärung der Aufklärung: Der Verzicht auf ‚die Vernunft‘	231
8.1.	(Aufklärung der) Aufklärung der Vernunft	235
8.1.1.	Kant: Denken der Vernunft nach der metaphysischen Differenz von Form und Inhalt	235
8.1.2.	Nietzsche: Lösung des Denkens der Vernunft von den metaphysischen Differenzen	237
8.1.3.	Luhmann: Denken der Vernunft als Entscheidung für Unterscheidungen in Beobachtungen	238
8.2.	(Aufklärung der) Aufklärung der Moral	240
8.2.1.	Kant: Unbeobachtbarkeit fremder Vernunft im Bereich der praktischen Vernunft	240
8.2.2.	Nietzsche: Unterstellung ‚der‘ Vernunft zur Bequemlichkeit der Kommunikation	242

8.2.3.	Luhmann: Bestimmung des Ethischen „ohne Vernunft“ als Reflexion der Moral	243
8.3.	(Aufklärung der) Aufklärung der Religion	243
8.3.1.	Kant: Bedürfnis der Vernunft nach Orientierung beim Handeln in der Welt	243
8.3.2.	Nietzsche: Bedürfnis des freien Geistes nach einer philosophischen Religion	244
8.3.3.	Luhmann: Bedürfnis der Beobachtung nach Ressourcen des Unbeobachtbaren	245
9.	zusammen mit Andrea Christian Bertino: Nietzsches Anthropologiekritik	247
9.1.	Das anthropologiekritische Potential der Figur des Übermenschen	247
9.2.	Anthropologiekritik (fast) ohne Anthropologie	252
9.3.	Experiment mit der Nicht-Feststellung des Tiers Mensch	254
9.4.	Die anthropologischen Notlügen der alteuropäischen Moral und christlichen Religion	258
9.5.	Schlussfolgerung: Typologie statt Anthropologie	262
IV.	Zarathustras Anti-Lehren	265
10.	Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches <i>Also sprach Zarathustra</i>	267
10.1.	Die Semiotik Zarathustra	270
10.2.	Der Untergang Zarathustras	275
10.3.	Anti-Lehren	279
10.4.	Der Tod Gottes und das Leiden am Menschen	281
10.5.	Der Übermensch	285
10.6.	Das Schaffen	287
10.7.	Der Wille zur Macht	289
10.8.	Die ewige Wiederkehr des Gleichen	290
10.9.	Das Lachen	295
10.10.	Der Untergang der Wahrheit	296
11.	Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches	299
11.1.	Die Metaphorik von Wasser, See, Fluss, Strom und Meer	299
11.2.	Der See mit der Kraft der Entsagung	308

11.3.	Zarathustra und das Meer des Übermenschen	314
11.3.1	Der See Zarathustras	314
11.3.2	Das Meer des Übermenschen	316
11.3.3	Der See in Zarathustra	319
11.3.4	Auf hoher See	321
11.3.5	Im „himmelblauen See von Glück“	325
11.4.	Der Brunnen des freien Geistes	327
12.	<i>Oh Mensch! Gieb Acht! Kontextuelle Interpretation des Mitternachts-Lieds aus Nietzsches Also sprach Zarathustra</i>	333
12.1.	Vorfrage: Nietzsches schriftstellerische Form des Liedes	333
12.2.	Vorhaben: Kontextuelle Interpretation des Mitternachts-Lieds	336
12.3.	Episch-dramatische Situation: Wilde Jagd und seliges Glück mit dem Leben (Das andere Tanzlied 1-2)	342
12.4.	Wer spricht? Das Verschwinden der Subjekte in der Mitternacht (Das andere Tanzlied 3)	343
12.5.	Die Metapher der Tiefe der Welt: Die Oberflächen- und Zeichenwelt und die Tiefen der Traumwelt	346
12.6.	Der philosophische Sinn der Tiefe	348
12.7.	Die Welt von Weh und Lust	349
12.8.	Die Musik von Weh und Lust	353
12.9.	Die dionysische Tiefe von Weh, Lust und Ewigkeit	356
V.	Ethik für gute Europäer	363
13.	Affekte und Moral. Nietzsches Umwertung auch der Affekte	365
13.1.	Das Feld und der Gang von Nietzsches Umwertung der Affekte	367
13.2.	Experimentelle Erweiterungen der Umwertung in Nietzsches Notaten	376
13.3.	Ideal eines dionysischen Zustands des Affekt-Systems	381
14.	Die Nöte des Lebens und die Freiheit für andere Moralen. Nietzsches Moralkritik und Nietzsches Ethik	385
14.1.	Die Not der Moral	390
14.2.	Befreiung von der alten Moral	396
14.3.	Die Freiheit für andere und neue Moralen	398

15. Schuld und Rang. Nietzsches Vorschlag zur Überwindung des Schuldkomplexes	401
15.1. Genealogie des Schuldkomplexes	401
15.1.1 Genealogie der Moral als Heuristik der Not	401
15.1.2 Fünf genealogische Vermutungen	402
15.1.3 Nietzsches genealogische Schuldzuschreibung	406
15.2. Überwindung des Schuldkomplexes	409
15.2.1 Überwindung des Schuldkomplexes durch Vergebung der Schuld? Der Typus des Erlösers	409
15.2.2 Überwindung des Schuldkomplexes durch eigene Maßstäbe der Schuldzuweisung: Der freie Geist	412
15.2.3 Überwindung des Schuldkomplexes durch Anerkennung des Rangs nach dem Maß der Geistigkeit: Das souveräne Individuum	413
15.3. Schluss	417
16. Nietzsche, die Juden und Europa	421
16.1. Die Identität Europas oder: Europa und seine „christliche Moral-Hypothese“	424
16.2. Der „Prozess des werdenden Europäers“	433
16.3. Die Juden als „Erfinder und Wegzeiger der Europäer“	439
17 Nietzsches Kritik der Toleranz	449
17.1. Toleranz in der Konkurrenz der Kulturen	449
17.2. Kritik der bequemen Toleranz	452
17.3. „Tiefe“ Toleranz: Die Paradoxien der Toleranz	456
17.4. „Grosse Toleranz“: Die „grossmüthige Selbstbezwungung“	459
18. Zum zeitlichen Frieden	463
18.1. Paradoxien des Friedens: Moralische Unantastbarkeit und theoretische Unfaßbarkeit	463
18.2. Strategien zur Entparadoxierung des Friedens	467
18.3. Nietzsches moralische Paradoxierung der moralischen Tabuierung des Friedens	472
18.4. „Immer noch ist es die Zeit der Einzelnen“: Kraft zum Frieden	476

VI. Nietzsches Zukunft	481
19. Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (<i>Ecce homo</i>, Warum ich ein Schicksal bin 1)	483
19.1. Nietzsches Anmaßung einer schicksalhaften Umwertung aller Werte	483
19.2. Der semiotische Prozess in Nietzsches Begriff des Schicksals	494
19.3. Nietzsches Aphorismus <i>Ecce homo</i> , Warum ich ein Schicksal bin 1	496
19.4. Die Entscheidbarkeit der Wahrheit als Schicksal der Menschheit	545
20. Nietzsches Zukunft	549
20.1. Die Zukunft von Nietzsches Denken im 20. Jahrhundert	550
20.2. Nietzsches Zukunftssemantik	557
20.3. Die fröhliche Zukunft einer furchtlosen Philosophie: Übergangszeit für neue Orientierungen	562
20.4. Nietzsches Zukunftsorientierung: Die „Musik der Zukunft“ in „Labyrinthen der Zukunft“	565
20.5. Die Zukunft der Werteorientierung	569
20.6. <i>Amor fati</i> als Verzicht auf Zukunftsorientierung	575
Nachklang	581
21. Nietzsches Scherze	583
Anhang	591
Nachweis der Erstveröffentlichungen	593
Veröffentlichungen von Werner Stegmaier zur Philosophie Nietzsches	596
Personenregister	613

Zitierte Editionen und Siglen

Nietzsches Werke und Briefe werden zitiert nach:

KSA Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.

Die veröffentlichten und zur Veröffentlichung vorbereiteten Schriften werden mit Titeln, Untertiteln und ggf. Nummern der Abschnitte, der Nachlass wird mit dem Jahr der Notation, der Nummer des Notizhefts bzw. der Mappe und in eckigen Klammern der Nummer der Eintragung und außerdem mit Band und Seite der KSA angegeben. Wo nötig, werden Montinaris Entzifferungen des späten Nachlasses nach der Neuedition des späten Nachlasses in der KGW IX (s.u.) korrigiert.

KGW IX Nietzsche, *Werke*. Kritische Gesamtausgabe, Neunte Abteilung: Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription, hg. v. Marie-Luise Haase und Michael Kohlenbach in Verbindung mit der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (Bd. 1–3), seit 2004 von Marie-Luise Haase und Martin Stingelin (Bd. 4 ff.), Berlin/New York 2001 ff.

KSB Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1986.

Angegeben werden Adressat, Datum und Nummer des Briefs und Band und Seite der KSB.

Folgende Siglen werden verwendet:

AC	<i>Der Antichrist</i>
EH	<i>Ecce homo</i>
FW	<i>Die fröhliche Wissenschaft</i>
GD	<i>Götzen-Dämmerung</i>
GM	<i>Zur Genealogie der Moral</i>
GT	<i>Die Geburt der Tragödie</i>
HL	<i>Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben (UB II)</i>
JGB	<i>Jenseits von Gut und Böse</i>
M	<i>Morgenröthe</i>
MA I	<i>Menschliches, Allzumenschliches, Erster Band</i>
MA II	<i>Menschliches, Allzumenschliches, Zweiter Band</i>
PHG	<i>Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen</i>
SE	<i>Schopenhauer als Erzieher (UB III)</i>
UB	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen</i>
VM	<i>Menschliches, Allzumenschliches II: Vermischte Meinungen und Sprüche</i>
WA	<i>Der Fall Wagner</i>
WB	<i>Richard Wagner in Bayreuth (UB IV)</i>
WL	<i>Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne</i>
WS	<i>Menschliches, Allzumenschliches II: Der Wanderer und sein Schatten</i>
Za	<i>Also sprach Zarathustra</i>

Einleitung

Die **Studien zu Nietzsche**, die hier zusammengestellt sind, entstanden im Zeitraum der letzten drei Jahrzehnte. Sie sind Teil einer Strömung der jüngeren Nietzsche-Forschung, die ein nüchterneres, gelasseneres, ausgewogeneres und darum wohl auch plausibleres und anschlussfähigeres Konzept von Nietzsches Philosophie entwickelt hat; sie wurden thematisch und methodisch für Generationen junger internationaler Nietzsche-Forscher(innen) in vielem richtungsweisend. Zusammen mit den Monographien *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche* von 1992, *Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘. Werkinterpretation* von 1994, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“* von 2012 und *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche* von 2016 lassen sie die gezielten Verengungen und Ideologisierungen von Nietzsches Philosophie in unterschiedlichste Richtungen zurück und zeigen stattdessen auf solider philologischer Grundlage, wie Nietzsche die Philosophie im Ganzen von Grund auf neu orientiert hat. Das betrifft in erster Linie seine Neubestimmung der Philosophie selbst und der Wahrheit, die sie ermöglicht (I), die Zeit, von der aus er all ihre Begriffe denkt, einschließlich des Begriffs des Denkens selbst (II), die stets in Spielräumen auslegbaren Zeichen, die die traditionelle Voraussetzung einer allgemeinen und gleichen Vernunft und ein auf sie gegründetes Menschenbild obsolet machen (III), die Lehrdichtung *Also sprach Zarathustra*, in der Nietzsche zuletzt sein zentrales Werk sah und deren Lehren und Lieder erst als Anti-Lehren kohärent verständlich werden (IV), seine Ethik, die eine selbstbezügliche und dadurch gesteigerte Moral im Umgang mit Moral eröffnet (V), und schließlich die Zukunft

von Nietzsches Philosophie, wie er selbst sie sich dachte – als Schicksal der Menschheit – und wie sie sich bis heute abzeichnet (VI). In den Band aufgenommen wurden – mit Ausnahme des Beitrags zu *Nietzsches Verzeitlichung des Denkens* – nur Studien, die nicht in die genannten Monographien eingegangen sind, sie also ergänzen.

Mit der *Philosophie der Fluktuanz* wollte ich zeigen, wie sich die Philosophie in Deutschland an der Wende zum 20. Jahrhundert von einer an Kant und Hegel orientierten Philosophie der Vernunft in eine Philosophie der Zeit gewandelt hat und die vermeintlichen, noch von Aristoteles her gedachten Substanzen in Fluss kamen, zu ‚Fluktuanzen‘ wurden, mit der Werkinterpretation zu Nietzsches *Genealogie der Moral*, wie Nietzsche aus dem Konzept der Flüssigkeit des Sinns die Ethik neu aufrollte. An der Interpretation des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, das nach *Also sprach Zarathustra* und *Jenseits von Gut und Böse* und vor den Abhandlungen *Zur Genealogie der Moral* erschien und zu Nietzsches dichtestem, reifstem, philosophisch aufschlussreichstem und zugleich schriftstellerisch raffiniertestem Werk wurde, wollte ich herausarbeiten, wie Nietzsches Denken zu einem unbefangenen und produktiven Umgang mit dem Nihilismus in der Gegenwart befreien kann. *Luhmann meets Nietzsche* sollte dafür den Beweis antreten: Danach brachte Niklas Luhmann, der sich selbst betont auf Distanz zu Nietzsche hielt, mit seiner soziologischen Systemtheorie, die auch die wichtigsten Errungenschaften der Philosophie einbezieht, Nietzsches weitgehend in Aphorismen vorgetragene neue philosophische Grundentscheidungen in die Form einer Theorie vom Rang der hegelschen, die er aber nun so anlegte, dass sie selbst im Fluss bleiben und mit der Zeit gehen kann. Damit schloss sich der Kreis.

Die wichtigsten Punkte meiner aktuellen Nietzsche-Interpretation habe ich in meiner *Einführung* von 2011 zusammengefasst. Dort bin ich, wovon in dieser Sammlung nur wenig die Rede sein wird, auch auf Nietzsches persönliche Erfahrungen eingegangen, soweit sie für seine Philosophie relevant sein können, auf seine breiten Anschlüsse über die Philosophie hinaus, auf die vielfältigen und für den Sinn seiner Texte oft ausschlaggebenden Formen seiner philosophischen Schriftstellerei, auf seine nach wie vor herausfordernden Erwartungen an die philosophische Sensibilität seiner Leser(innen) und auf die von ihm selbst geltend gemachten methodischen Voraussetzungen, ihn zu lesen.

Seit den 70er-Jahren des vorigen Jahrhunderts hat die Nietzsche-Forschung exquisite **Mittel** bereitgestellt, um Nietzsches Texte seriös zu erschließen. Um nur die wichtigsten von ihnen dankbar zu nennen: nach der historisch-kritischen Edition der Werke und Briefe Nietzsches durch Giorgio Colli und Mazzino Montinari in der *Kritischen Gesamtausgabe* (KGW) die neue Edition des späten Nachlasses in differenzierter Transkription, die sogenannte *KGW IX*, unter maßgeblicher Leitung von Marie-Luise Haase, einer früheren Mitarbeiterin von Mazzino Montinari, die elektronische Bereitstellung von Nietzsches Schriften und Notaten in der *Digital critical edition of the complete works and letters (nietzsche source)* unter Leitung von Paolo D'Iorio, das von der Nietzsche Research Group der Niederlande unter Leitung von Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens herausgegebene *Nietzsche-Wörterbuch*, die Erfassung von *Nietzsches persönlicher Bibliothek* unter Leitung von Giuliano Campioni, Paolo D'Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Fronterotta, Andrea Orsucci und Renate Müller-Buck, die Zusammenführung von Nietzsches philosophischen Lektüren zu seinem *Philosophical Context* durch Thomas H. Brobjer, die von der Stiftung Weimarer Klassik / Herzogin Anna Amalia Bibliothek unter Leitung von Erdmann von Wilamowitz-Moellendorf herausgegebene und laufend aktualisierte *Weimarer Nietzsche-Bibliographie*, die ebenso übersichtliche wie tiefdringende Aufarbeitung der französischen, italienischen und anglophonen Nietzsche-Forschung in den für das neue Nietzsche-Verständnis entscheidenden Jahren von 1960 - 2000 durch Alfons Reckermann (eine vergleichbare Aufarbeitung für die deutschsprachige Nietzsche-Forschung wird vorbereitet) und schließlich der seit 2012 erscheinende vielbändige von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften unter Leitung von Jochen Schmidt und Andreas Urs Sommer herausgegebene (und zu großen Teilen auch verfasste) *Historische und kritische Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Sie ermöglichen nun zusammen mit inzwischen zahlreichen Jahrbüchern und Zeitschriften der Nietzsche-Forschung, Nietzsche-Indices, -Handbüchern und -Lexika sorgfältige kontextuelle Interpretationen, wie sie inzwischen zum Standard geworden sind. Er verlangt nun, statt aus Nietzsches Texten wahllos ‚Stellen‘ herauszugreifen und zu eigenen Texten zusammenzustellen, die von ihm selbst veröffentlichten oder zur Veröffentlichung vorgesehenen, also von ihm autorisierten Schriften

von den Notaten zu unterscheiden, durch die er sie vorbereitete und in denen er oft starke weitere Folgerungen zog und die er zu einem erheblichen Teil für sich behielt, ferner die Chronologie seiner Schriften zu beachten, in der erkennbar wird, wie er, ebenso unauffällig wie erstaunlich konsequent, aber ohne sie zu systematisieren, seine leitenden Begriffe weiterentwickelte, und schließlich auch in der Nietzsche-Interpretation dem hermeneutischen Grundsatz zu folgen, Widersprüche oder Ambivalenzen, die man im interpretierten Werk wahrzunehmen glaubt, nicht ihm, sondern den eigenen, möglicherweise noch unzureichenden Interpretationen zuzuschreiben.¹

Der **Titel** der Sammlung *Europa im Geisterkrieg* ist riskant. Er spiegelt die Dramatik jeder – auch und gerade jeder seriösen – Auseinandersetzung mit Nietzsche. Nietzsche hatte stets die „Menschheit“ im Ganzen im Auge, aber stets aus europäischer Sicht. Gleichwohl verstand er Europa mehr als Kultur denn als Kontinent, geprägt von einer Vielfalt und Uneinigkeit, die über Jahrtausende hinweg zu kriegeischen, aber auch geistigen Auseinandersetzungen führten, die seine Kultur stetig, wie Nietzsche sich ausdrückte, „steigerten“, in dem Sinn, dass es zu immer komplexeren Selbstreflexionen und differenzierteren politischen Neuordnungen gezwungen war und zugleich in Wissenschaft und Technik produktiver und innovativer wurde als bisher jeder andere Kontinent. Europa, das meist offen für andere Kulturen war, exportierte die seine, zunächst in den Eroberungszügen der Römer und Alexanders des Großen, dann auf dem Weg der Mission und der Kolonialisierung, und mit der rasanten Entwicklung neuer Verkehrs- und Kommunikationsmittel zu Nietzsches Zeit zeichnete sich für ihn das ab, was wir inzwischen die Globalisierung nennen. Er sah die „Aufgabe“ der europäischen Kultur, die in den historisch weniger belasteten USA besonders erfolgreich zu werden begann, nun darin, ihre Durchdringung der Welt geordnet zu gestalten und in diesem Sinn, nicht auf dem Weg einer militärischen Eroberung und auch

1 Vgl. dazu Werner Stegmaier, Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 80-94. – Englische Übersetzung von Lisa Anderson: After Montinari. On Nietzsche Philology, in: The Journal of Nietzsche Studies 38 (Fall 2009), S. 5-19. – Französische Übersetzung von Patrick Wotling: La philologie et Nietzsche. Lignes directrices pour une philologie adaptée à la philosophie de Nietzsche aujourd'hui, in: Jean-François Balaudé / Patrick Wotling (Hg.), „L'art de bien lire“. Nietzsche et la philologie, Paris 2012, S. 271-287.

nicht einer merkantilen Beherrschung des Rests der Welt, „Herrin der Erde“ zu werden. Das nannte er zuletzt, 1888, die „große Politik“ des „Geisterkriegs“ (EH, Warum ich ein Schicksal bin 1).²

Die Formulierungen sind heute natürlich umstritten und bedürfen darum einiger Erläuterung. Nietzsche ging es, wie er in längeren Aufzeichnungen aus dem Jahr 1885, in dem *Jenseits von Gut und Böse* entstand, ausdrücklich festhielt, bei der „Verwaltung“ der Erde nicht mehr um Völker und auch nicht um Rassen:

Es naht sich, unabweislich, zögernd, furchtbar wie das Schicksal, 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? (Nachlass 1885, 37[8], KSA 11.580)

Wenn er von „Züchtung“ sprach, dachte er in der Hauptsache an die „Erziehung des Menschengeschlechts“, wie sie die europäische Philosophie seit je im Auge hatte, eine Erziehung vor allem durch „gesetzgeberische“ Moralen und Religionen, die nun freilich fragwürdig geworden waren. Um hier Neues zu schaffen, schienen ihm „Menschen des großen Schaffens“ vonnöten, die neue Wertungen so plausibel machen können, dass man sich auf lange Zeit fraglos an sie hält, und die auf diese Weise wie „Befehlende und Gesetzgeber“ wirken (JGB 211). In Europa war das etwa Sokrates und Christus, Aristoteles und Paulus gelungen. Nun fehlten solche Menschen sichtlich, und man müsse, so Nietzsche, begreifen, warum sie fehlen: weil einem Schaffen, wie er es sich dachte, die „Heerdenthier-Moral“ entgegenstehe,

2 Nietzsche gebrauchte den Begriff „Geisterkrieg“ nur hier und in einem Notat (Nachlass 1888, 25[6], KSA 13.640) und dem Entwurf eines Briefs an Kaiser Wilhelm II. (Anfang Dezember 1888, Nr. 1171, KSB 8.503), die den Aphorismus vorbereiteten. Andreas Urs Sommer, Kommentar zu Nietzsches *Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner*, in: Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 6/2, Berlin/Boston 2012, S. 615, hat nachgewiesen, dass der Begriff im 19. Jh. durchaus gängig war, etwa Joseph Freiherr von Eichendorff ihn in seiner *Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands* oder Ernst Moritz Arndt ihn in seinen Gedichten verwendete, beide jedoch im Sinn heilloser Desorientierung. Nietzsche wertete ihn um und blieb dabei gegenüber der Deutschtümelei, dem Franzosenhass und dem Antisemitismus eines Arndt entschieden auf Abstand, nachdem er in seiner Studentenzeit als Burschenschaftler noch an Arndt-Feiern teilgenommen hatte.

welche mit allen Kräften das allgemeine grüne Weide-Glück auf Erden erstrebt, nämlich Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Leichtigkeit des Lebens und zu guterletzt, „wenn alles gut geht“, sich auch noch aller Art Hirten und Leithammel zu entschlagen hofft (Nachlass 1885, 37[8-9], KSA 11.581-584).³

So erwartete er einen Wandel „des Menschen“ erst von „langem Druck und Zwang“: zuerst müsse „die Gefährlichkeit seiner Lage ins Ungeheure wachsen, seine Erfindungs- und Verstellungskraft unter *langem Druck und Zwang* sich emporkämpfen, sein Lebens-Wille bis zu einem unbedingten Willen zur Macht und zur Übermacht gesteigert“ werden und „Gefahr, Härte, Gewaltsamkeit, Gefahr auf der Gasse u<nd> im Herzen, Ungleichheit der Rechte, Verborgenheit, Stoicismus, Versucher-Kunst, u<nd> Teufelei jeder Art“ herrschen.⁴ Solche Formulierungen lassen heute noch mehr schauern als zu Nietzsches Zeit. Aber die Gefahren, wie er sie beschrieb, traten im 20. Jahrhundert ja tatsächlich ein und könnten auch im 21. Jahrhundert in anderen Gestalten weiter bestehen und damals wie heute von einer begütigenden, aber offenbar immer weniger überzeugenden Moral überschminkt sein. Und nun wird auch, in weit komplexeren ökonomischen, politischen und kulturellen Verflechtungen, als die Welt sie jemals kannte, wo immer möglich forciert auf Erziehung und Bildung gesetzt, um die Menschheit instand zu setzen, ihnen gerecht zu werden. Auch Moralen und Religionen wirken dabei weiter. Die Erziehungs- und Bildungsprozesse aber führen sichtlich zu starken neuen Differenzierungen unter den Menschen, nun nicht mehr nur zwischen Arm und Reich, wo im Interesse sozialer Balance noch politischer Ausgleich möglich ist, sondern auch und vor allem zwischen den Fähigkeiten, die gesteigerte Komplexität der Wirtschaft und Politik,

3 Wie aus KGW IX, W I 6, 4.39-47, zu ersehen ist, hat Nietzsche den Text zunächst diktiert und dann handschriftlich stark überarbeitet. Die nachfolgenden Zitate sind diesen Notaten entnommen und geben Nietzsches letzte Redaktion wieder.

4 Der Passus lautete im Diktat zunächst: „die Gefährlichkeit seiner Lage gesteigert, sein Erfindungs- und Verstellungsgeist durch *langen Druck und Zwang* herausgefordert werden muß, und daß folglich Härte, Grausamkeit, Ungleichheit der Rechte, Verschwiegenheit, Ungemüthlichkeit jeder Art, kurz der Gegensatz aller Heerden Ideale Noth thut.“ Die Formulierungen „sein Lebens-Wille bis zu einem unbedingten Willen zur Macht u zur Übermacht gesteigert“, „Gewaltsamkeit“, „Teufelei jeder Art“ sollten die Bemerkungen „ins Ungeheure“ steigern. Nietzsche veröffentlichte sie jedoch nicht.

Wissenschaft und Technik für die Mehrung des eigenen Wohlstands zu nutzen. Es entstehen unvermeidlich neue Eliten – Nietzsche nennt sie in seinem Notat „aller Art Hirten und Leithammel“ und beschreibt sie so, wie sie jetzt populistisch bekämpft werden: Sie müssten „durch viele Geschlechter verbürgt“ sein, um ihrerseits die nötige Weit- und Umsicht mitzubekommen, in Generationen des Lernens, nicht mehr wie im alten Adel des Blutes; zu ihnen haben nun, zum einen durch die „unaufhaltsame Demokratisierung“ der Gesellschaft (MA II, WS 275), zum andern durch die neuen Informationskanäle alle Schichten der Gesellschaft und alle Völker der Welt wachsenden Zugang, und die Aufgaben der kommenden Weltgesellschaft können, was Nietzsche noch nicht absehen konnte, inzwischen aber wahrscheinlicher wird, auch durch „Parlamentarismus“ und im „Wechsel der Parteien“ gelöst werden. Wenn er auf Einzelne und auf eine „Kaste“ setzte, die solche Einzelne und unter ihnen „die zukünftigen Herren der Erde“ hervorbringen werde,⁵ so war ihm doch klar, dass eine Moral, die das stützen würde, nur „in Anknüpfung an das bestehende Sittengesetz und unter dessen Worten und Anscheine“ möglich werde – heute spricht man hier von ‚political correctness‘. So seien erst einmal „viele Übergangs- und Täuschungsmittel zu erfinden“, um eine „Umkehrung der Werthe für eine bestimmte starke Art von Menschen höchster Geistigkeit und Willenskraft vorzubereiten und zu diesem Zwecke bei ihnen eine Menge im Zaum gehaltener und verläumdeter Instinkte langsam und mit Vorsicht zu entfesseln“ – „höchste Geistigkeit und Willenskraft“ für Gestaltungsaufgaben der künftigen Weltgesellschaft, nicht für die Vorbereitung von Weltkriegen.⁶ Was Europa daran hinderte, sich solchen Aufgaben zu stellen, war zu Nietzsches Zeit vor allem seine fortdauernde Kleinstaaterei und die mit ihr im 19. Jahrhundert verbundenen Nationalismen, die damals noch immer neue große und kleine militärische Auseinandersetzungen in Europa selbst heraufbeschworen und schließlich den I. Weltkrieg auslösten. Und doch sah er „es langsam und zögernd sich vorbereiten – [...] das Eine Europa“, die Überwindung der „nationalen Beschränktheit der ‚Vaterländer‘“,

5 Auch diese Formulierungen hat Nietzsche später in das Diktat eingefügt.

6 Auch „höchste Geistigkeit und Willenskraft“ ist späterer Zusatz. Nietzsche hat den Text verschärft, wo es um Gefahr und geistige Auseinandersetzungen, und zurückgenommen, wo es um militärische Kriege ging.

zu der schon die ökonomischen Gründe zwängen, der „Weltverkehr und Welthandel“, den England und Holland nicht mehr lange alleine verteidigen könnten und tatsächlich auch nicht konnten. Dann aber gebe es „gute Aussichten“, um in den „Kampf um die Regierung der Erde einzutreten“ (Nachlass 1885, 37[8-9], KSA 11.581-584). In der „prachtvollen Spannung des Geistes“, die Europa erzeugt habe und die so „auf Erden noch nicht da war“, könnten die „guten Europäer und freien, sehr freien Geister“, wie Nietzsche dann in der Vorrede zu *Jenseits von Gut und Böse* schrieb, „nach den fernsten Zielen schießen“. Und wenn er im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* erneut zu der herausfordernden Formulierung griff, „dass sich jetzt ein paar kriegerische Jahrhunderte auf einander folgen dürfen, die in der Geschichte nicht ihres Gleichen haben, kurz dass wir in's klassische Zeitalter des Kriegs getreten sind,“ so sprach er auch hier, anders, als es das 20. Jahrhundert tatsächlich brachte, ausdrücklich von einem Zeitalter „des gelehrten und zugleich volksthümlichen Kriegs im grössten Maassstabe“, nämlich „der Mittel, der Begabungen, der Disciplin“. Er ordnete hier, wie auch schon in den zuvor zitierten Notaten, die „nationale Bewegung“, in der die „Kriegs-Glorie“ des 19. Jahrhunderts entstand, als „Gegen-choc gegen Napoleon“ ein, der wie Nietzsche selbst „das Eine Europa wollte, wie man weiss, und dies als Herrin der Erde“ (FW 362). Hierin, heißt es dazu wiederum in einem vorbereitenden Notat, „wird das nächste Jahrhundert in den Fußtapfen Napoleons zu finden sein, des ersten und vorwegnehmendsten Menschen neuerer Zeit.“ (Nachlass 1885, 37[9], KSA 11.584) Doch Napoleon hatte wohl zukunftsweisende politische und rechtliche Ordnungen in Europa geschaffen, dazu aber eben das Mittel des nationalen Krieges ins Leben gerufen. Diesen Widerspruch hat Nietzsche nicht mehr aufgelöst. Es war der Widerspruch Napoleons selbst, und einen, der Napoleon ebenbürtig gewesen wäre, sah Nietzsche und sahen auch seine Zeitgenossen nicht. Unsere Zeit hat, ernüchtert mit Nietzsche, aber auch ernüchtert von Nietzsche, den Widerspruch nun neu zu lösen. Nachdem die Globalisierung der Kultur Europas weit fortgeschritten ist und dabei längst andere zu politischen Herren der Erde geworden sind und die Vereinten Nationen, in deren Charta Europas alte Ideale eingegangen sind, allzu oft das Nachsehen haben, muss Europa erst noch lernen, wie es zur Orientierung der Welt auch

im Nihilismus beitragen kann, gerüstet durch die Geisterkriege, die es schon durchgestanden hat.

Der Geisterkrieg setzte sich, mit moderaten wissenschaftlichen Mitteln, auch in der internationalen Nietzsche-Forschung fort. Abschließende Erkenntnisse und Einigkeit waren nicht zu erwarten; der Pluralismus in der Erkundung seines Werks kann sich auf Nietzsches eigenen erklärten Perspektivismus berufen. So stehen auch den Interpretationen der hier wiederabgedruckten Studien weiterhin andere gegenüber. Der berüchtigte *gap* zwischen der ‚kontinentaleuropäischen‘ und der ‚angelsächsischen‘ Nietzsche-Forschung ist vielleicht ein wenig schmaler geworden. Doch vorerst scheint die kontinentaleuropäische Nietzsche-Forschung zum einen noch zu philosophisch tiefer ansetzenden Interpretationen bereit zu sein als der maßgebliche Strom der angelsächsischen Nietzsche-Forschung, in dem weiter an Ontologien, Axiologien und Systemen gebaut wird, die Nietzsches erklärte philosophische Abgründigkeit abfangen sollen; und während dort ebenfalls intensiv an der Erschließung von Nietzsches historischen Quellen und Kontexten gearbeitet wird, hat, verständlicherweise, da seine Sprache dort fremd ist, die Erforschung der „feineren Gesetze [s]eines Stils“ (FW 381) noch wenig Schule gemacht; man zitiert auch immer noch gern, auf Englisch, aus dem in Europa längst obsoleten angeblichen Hauptwerk Nietzsches, *The Will to Power*. Zugleich aber beeindruckt die angelsächsische, insbesondere die US-amerikanische Nietzsche-Forschung durch ihre tiefe Ernsthaftigkeit und ihren ungebrochenen Erkenntniswillen. Die Forschungsansätze und -richtungen in anderen Ländern und Sprachen sind zu vielfältig, als dass ich sie hier auch nur aufzählen könnte. Auch wenn sie so weiterhin einem Seiltanz über einem Abgrund gleicht, bei dem oft genug Possenreißer die Seiltänzer überspringen, scheint mir die Nietzsche-Forschung im Ganzen, die ich als langjähriger Mitherausgeber des internationalen Jahrbuchs der *Nietzsche-Studien* und der *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung* unmittelbar begleiten durfte, weiter auf einem guten und das heißt im Fall Nietzsches immer auch riskanten Weg zu sein.

Es bleibt, eine **Übersicht** über die folgenden Beiträge und ihre Zusammenhänge untereinander zu geben, verbunden mit Hinweisen, worin die Nietzsche-Forschung, auch meine eigene, weitergegangen

ist. Vielsprachig und ungeheuer verzweigt, wie sie inzwischen ist, kann freilich auch ich sie nicht entfernt übersehen. Die wichtigsten philosophischen Anregungen, die in diese Beiträge eingingen, habe ich im 1. Abschnitt des 20. Beitrags umrissen.

Wahrheit war seit je ein, wenn nicht das Hauptthema der Philosophie. Das **I. Kapitel** dieses Bandes **Wahrheit und Philosophie** umreißt, wie Nietzsche beide von Grund auf neu bestimmt hat. Die beiden hier wiederabgedruckten Studien von 1985 bzw. 1990 sollten, wie auch die weiteren, zeigen, wie Nietzsches oft spektakulär neue Begriffe und Differenzen auf traditionelle Bestimmungen antworten, sie überwinden und neu ordnen, mit anderen Worten: die Kontinuität in der Diskontinuität herausarbeiten, auf die es Nietzsche in der Philosophie anlegte.

Der **1. Beitrag: Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit**, zugleich meine erste Abhandlung zu Nietzsche, greift auf Aristoteles und Hegel zurück. Er geht davon aus, dass sich Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Wahrheits thema im Wesentlichen von *Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* bis zum Spätwerk durchhält, ebenso in den veröffentlichten Schriften wie in den Nachlass-Notaten, und setzt bei einem Notat aus der Mitte von Nietzsches Werk an, nach dem es das „Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie“ ist, „daß wir die Wahrheit nicht haben“ (Nachlass 1880, 3[19], KSA 9.52). Das war schon seit Descartes und spätestens seit Kant klar. Doch dadurch, dass Hegel den Begriff der Wahrheit – wie schon Descartes den des Denkens und Kant den der Vernunft – selbstbezüglich verwendete, konnte er, weiter mit dem Anspruch auf Wahrheit, unterschiedliche Gestalten der Wahrheit unterscheiden und auch ihre eigene Negation zulassen. So brachte er die Wahrheit als Wahrheit der Wahrheit in Bewegung, und Nietzsche konnte, wie er selbst sah, hier anschließen. Sein Bruch in dieser Kontinuität war, der Bewegung nun keine logische Notwendigkeit mehr zu unterstellen und das Philosophieren stattdessen nur noch auf die persönliche und seltene Tugend rückhaltloser Wahrhaftigkeit oder Redlichkeit zu stützen. Aristoteles hatte hier vom Prozess des „Wahrheitens“ (*aletheúein*) gesprochen. Statt jedoch wie er in der Wahrheit noch etwas Allgemeines, an sich Bestehendes, Unbedingtes vorauszusetzen, stellte Nietzsche sie jetzt – einschließlich der Wahrheit(en) der Wahrheit(en) – unter die Bedingungen von Leib, Leben und Geschichte, die sie immer neue individuelle Gestalten annehmen

lassen, und verstand die aristotelische metaphysische Wahrheit, an die bis heute gerne geglaubt wird, als lebensnotwendigen Irrtum, logisch also aus ihrem Gegensatz. Auch so ist Wahrheit weiterhin möglich, nun in der Beziehung von Irrtümern aufeinander. Sie erfordert dann aber jeweils die Klärung der „Horizontlinien unsrer Erkenntniß“ (Nachlass 1886/87, 5[3], KSA 12.185). Die nicht unbedingten, sondern bedingten, nicht unbewegten, sondern geschichtlichen, nicht ursprünglich gegebenen, sondern geschaffenen Wahrheiten – Nietzsche gebraucht hunderte von Malen den Plural – sind dann zugleich leiblich und bewusst, zugleich individuell und allgemein und, als Wahrheit(en) der Wahrheit(en), zugleich widerspruchsfrei und mit sich im Widerspruch oder, nach traditionellen Begriffen, zugleich wahr und scheinbar oder „Wahrheiten“ und „Lügen“. Das heißt: der Prozess des Wahrheitsens, einschließlich des redlichen Philosophierens, treibt mit jeder Wahrheit unvermeidlich zugleich Unwahrheiten hervor. Man kommt mit dem Wahrheiten nicht zu einem Ende.

Das hat sich, wenn man so will, weiterhin bewahrheitet, und der Umkreis der genannten Bestimmungen der Wahrheit ist, soweit ich es erkennen kann, bisher nicht mehr überschritten worden. Die Einschränkung der Wahrheitsfrage auf Erkenntnistheorie, die Frage nach der richtigen Referenz auf vorgebene Gegenstände, hatte Nietzsche selbst schon, auch im Blick auf Kant und Hegel, als zu eng betrachtet. Umso mehr entstanden vielfältige Anschlussfragen, nach Quellen von Nietzsches Wahrheitsverständnis einerseits und nach dessen Einfluss auf Spätere andererseits, aber auch, vor allem in der angelsächsischen Forschung, nach dem unterschiedlichen Wert der einen Wahrheit gegenüber der anderen und nach dem logisch-ontologischen Status wiederum von Nietzsches Wahrheit über die Wahrheit(en). Versteht man mit Paradoxien zu arbeiten, was sich im Beitrag erst andeutet, kann man die selbstbezüglichen Wahrheit(en) der Wahrheit(en) als logisch paradoxe entfalten: als solche machen sie zugleich Selbstbestätigung und Selbstwiderspruch denkbar; sie eröffnen in Nietzsches Begriffen „unendliche Interpretationen“ (FW 374), die jetzt vorwiegend unter dem Stichwort Perspektivismus diskutiert werden. Den Bezug der Wahrheit(en) zu den stets interpretationsfähigen Zeichen habe ich in einem späteren Beitrag aufgegriffen (7.). Mit der Erwartung verbindlicher Interpretationen der Zeichen kommt die Frage nach dem „socialen Bedürfnis“ eines „Glaubens an die Wahrheit“ auf, einer Wahrheit, die

alle miteinander teilen können; man hat dann, wie Nietzsche schon früh notierte, nach „Metastasen“ dieses Glaubens an die Wahrheit zu fragen, die sich auch dort bilden, „wo sie nicht nöthig ist.“ (Nachlass 1872/73, 19[175], KSA 7.473) Damit ist Therapie gefordert, und bei Philosoph(inn)en ist das die Selbstprüfung: ob und wie weit die jeweiligen Nietzsche-Interpret(inn)en Nietzsches Wahrheiten aushalten können (JGB 39; EH, Vorwort 3).

Denn wer Nietzsche interpretiert, muss sich zugleich seiner *Neubestimmung der Philosophie* stellen, der wohl anspruchsvollsten in der Geschichte der Philosophie zu einer Zeit, als sie sich selbst fragwürdig geworden war. Bis heute entscheidet sich an ihr, ob und wie weit man Nietzsche als Philosophen überhaupt ernstnehmen will. Der **2. Beitrag** setzt bei der Aufgabe einer weiteren Steigerung der europäischen Kultur an, die Nietzsche der Philosophie schon früh stellte und nach der die Philosophie nicht nur die Religionen, Moralen und Wissenschaften übergipfeln, sondern dem Leben der Menschen im Ganzen ein neues Maß, ja „Gesetz“ geben und die Menschheit daraufhin erziehen sollte. Das wird, jenseits der ideologischen Kämpfe, denen die Philosophie sich dadurch aussetzt, plausibler, wenn man mit Nietzsche von der Maß- und Haltlosigkeit des Lebens ausgeht, an der Menschen nach dem „Tod Gottes“ zu leiden hatten, der ihnen eine letzte Wahrheit verbürgt und mit ihr einen obersten Wert garantiert hatte; sie erforderte – aus der Sicht eines Philosophen wie Nietzsche – einen Neuaufbau des Lebens von Grund auf, nun unter den Bedingungen der Zeitlichkeit und der Entscheidbarkeit durch die Menschen selbst. Das konnten nach Nietzsche aber eben nur seltene Einzelne leisten, deren „Größe“ in einer überragenden Orientierungs-, Entscheidungs-, Willens- und Gestaltungskraft liegen sollte. So bestimmte er die Philosophie nicht mehr nur von ihrem Drängen auf die Wahrheit (der Wahrheiten), sondern zugleich von den Begriffen Zeit, Maß, Kunst, Größe, Politik und Tragik her. Tragisch ist die Philosophie, weil ihr „Wahrheitspathos in einer Lügenwelt“ zustandekommt, einer Lügenwelt auch „in den höchsten Spitzen der Philosophie“ (Nachlass 1872/73, 19[218], KSA 7.488).

Inzwischen hat die Nietzsche-Forschung – auch meine eigene – in Nietzsches Neubestimmung der Philosophie stärker seine Konzepte einer fröhlichen Wissenschaft und deren schriftstellerische Gestaltung

zur Geltung gebracht, seinen vorherrschenden Willen zur Therapie von der „Schwere des Geistes“ und die Bedingungen der Einsamkeit und der Wanderschaft des Philosophen, der sich von der Gesellschaft distanzieren muss, um ihre Werte zu Gesicht zu bekommen. Dadurch wird freilich noch schwerer greifbar, was das Philosophische der Philosophie über das „Wahrheiten“ hinaus ausmacht, und die Vermutung ist gewachsen, dass sie vor allem von dem Pathos lebt, mit dem sie alltäglich gebrauchte Begriffe umgibt, um ihnen grundlegende oder gründstürzende Bedeutung zu geben – beim späten Heidegger trat das dann noch schärfer hervor, der späte Wittgenstein arbeitete unentwegt dagegen an. Nietzsche hat das Pathos ins Heroische gesteigert, das weiterhin fesseln mag, im 21. Jahrhundert aber sichtlich weniger überzeugt und nüchternen Beobachtungen weicht, in Gestalt der historischen und interdisziplinären Kommentierung seiner Schriften auf der einen, in Gestalt von Philosophien, die bei einer nüchternen Beobachtung des Philosophierens selbst ansetzen, auf der andern Seite. Man wird auch hier sehen müssen, wieweit Nietzsches Neubestimmung der Philosophie aus solchen Perspektiven tatsächlich einholbar ist – oder ob sie der Geschichte überlassen werden soll.

Die folgenden Beiträge gehen auf Nietzsches Erneuerung der Philosophie selbst ein. Sein entschiedenster und wirkungsvollster Schritt dabei dürfte seine Grundentscheidung gewesen sein, alle Begriffe der Philosophie und das Denken als solches rückhaltlos der Zeit auszusetzen. In seinem ersten Aphorismen-Buch, *Menschliches, Allzumenschliches*, bildete er dazu programmatisch den Gegensatz von „metaphysischer“ und „historischer Philosophie“ (MA I 1) – von diesem Gegensatz handeln die Beiträge des **II. Kapitels: Zeit, Evolution und Verzeitlichung des Denkens**.

Im **3. Beitrag: Zeit der Vorstellung. Nietzsches Vorstellung der Zeit**, der 1987 erschien, habe ich versucht, zunächst sein Denken der Zeit selbst zu klären, die an der Wende zum 20. Jahrhundert zu einem der bedeutsamsten Themen nicht nur der Philosophie, sondern auch der Wissenschaften und der Literatur wurde. Im Beitrag geht es nicht um die Frage nach einer linearen oder zyklischen Zeit, die im Blick auf den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen immer wieder gestellt wurde und wird, und auch nicht um die „Zeitatomenlehre“, die Nietzsche eine Zeit lang erwogen und dann fallen gelassen hat, sondern um die

Zeit, in der alles, auch Vorstellungen, Begriffe und Ordnungen der Zeit selbst, seine Zeit hat (M 3), also um ein selbstbezügliches Verständnis auch der Zeit. Die Zeit, in der alles seine Zeit hat, ist, so mein Vorschlag, eine „andere Zeit der Zeiten“, die nicht mehr begrifflich bestimmbar und mathematisch messbar, aber sehr wohl im unentwegten Anders-Werden der Welt erfahrbar ist; Nietzsche brachte dieses Anders-Werden, in dem sich ohne vorgegebene Gesetze alles mit allem unentwegt auseinandersetzt, auf die Formel des Willens zur Macht. Diese andere Zeit der Zeiten bringt, indem sie alles, auch alle Bestimmungen der Zeit, der Kontingenz aussetzt, in lebendigen Wesen eine besondere Sensibilität für die „rechte Zeit“, den günstigen „Augenblick“, hervor, in dem vielfältige Bedingungen zufällig zu etwas nur so Möglichem zusammentreffen. Dazu gehören für Nietzsche etwa Tageszeiten wie die Morgenröte, der hohe Mittag, der Nachmittag, die Dämmerung, denen er so viel Aufmerksamkeit geschenkt hat, die Rhythmen des Gehens und Tanzens, Sprechens und Schreibens oder auch der Umgang mit Vergangenheit und Zukunft in jeweils spezifischen Situationen. Die metaphysischen Vorstellungen der Zeitlosigkeit und die gemessenen Zeiten der Natur- und der Geschichtswissenschaften verdecken leicht solche ursprünglichen und weiterhin lebendigen Zeiterfahrungen, und auch der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist, weil sie, wenn tatsächlich alles gleich wiederkehren würde, gar nicht bemerkbar wäre, eine metaphysische Vorstellung der Zeit. Sofern sie zugleich Gleichzeitigkeit (als Ewigkeit) und Ungleichzeitigkeit (als Wiederkehr) unterstellt, ist sie nicht einmal vorstellbar – und darum, so die These am Ende des Beitrags, eine strategische Vorstellung Nietzsches gerade zum Scheitern des Vorstellens der Zeit.

In der weiteren, besonders wiederum der anglo-amerikanischen Forschung wurde versucht, aus verschiedenen Vorstellungen Nietzsches von der Zeit wieder eine kohärente Theorie zu konstruieren. Man kann aber auch und gerade hier bei der Paradoxie als Denkmittel ansetzen: Wird, was in der Antike bereits klar war, die Zeit gedacht, festgestellt, geordnet, gemessen, wird sie dadurch auch schon entzeitlicht, und nach Aristoteles ist bekanntlich ‚jetzt‘ zugleich immer dasselbe und immer ein anderes. Seit Luhmann aber kann man die Zeit von der Unterscheidung selbst her als Gleichzeitigkeit von Gleichzeitigkeit (beider Seiten der Unterscheidung) und Ungleichzeitigkeit (der Bezeichnung von etwas

durch jeweils eine der beiden Seiten der Unterscheidung zu jeweils einer Zeit) verstehen. Die Paradoxie hat sich, ohne dass sie als solche verstanden worden wäre, in einer Art negativen Chronologie weiter ausbuchstabieren lassen, am Ressentiment gegen die Zeit, an der gleichzeitigen Feststellbarkeit und Unfeststellbarkeit des Menschen in seiner Evolution, an der Unaufhaltsamkeit, mit der nach Nietzsche die Demokratisierung Europas und zugleich ihre Gegenbewegung kommen wird, oder auch am Gedanken des Übermenschen, der sich eines Tages souverän auf die Zeitlichkeit aller Dinge und Begriffe einlassen kann. Sie ist auch im Gedanken des Nihilismus aufgenommen, sofern nach ihm nichts auf ewig Bestand hat – außer dass er selbst, so Nietzsche, „ein normaler Zustand“ ist (Nachlass 1887, 9[35], KSA 12.350), und im Gedanken der Evolution selbst, die in der Zeit abläuft, aber keine bestimmte Zeitvorstellung voraussetzt. Nietzsche hat aber auch emphatisch von seiner Liebe zur Ewigkeit (was nicht schon heißt zur ewigen Wiederkehr des Gleichen) gesprochen, und es wäre zu klären, was dies für die Liebe, die Ewigkeit, vor allem aber für die Zeit bedeutet.

Nietzsches Stellung zu Darwins Evolutionstheorie, die zu seiner Zeit noch hochumstritten war und inzwischen als eine der bestbestätigten und umfassendsten wissenschaftlichen Theorien gilt, gehört zu den ältesten Themen der Nietzsche-Forschung. Der **4. Beitrag** dieser Sammlung, *Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution*, geht davon aus, dass Nietzsche es war, der – nicht einfach das, was damals als Darwinismus galt, sondern – den Evolutionsgedanken als solchen, der auf die Selektion von Individuen durch Individuen und individuelle Umstände setzt, am entschiedensten und folgenreichsten in die Philosophie aufnahm. Für Nietzsche stand mit dem Evolutionsgedanken der philosophische Begriff des Begriffs auf dem Spiel, den Aristoteles noch an der vermeintlichen Konstanz der allgemeinen „Form“ einer biologischen Art ausgebildet hatte und der nun durch den Evolutionsgedanken seinen Halt verlor. Auch alles Allgemeine hat seine Zeit, und für Nietzsche (und schon für Kant) gibt es in der Natur kein Allgemeines, das wir nicht in sie hineintragen. Der Beitrag sollte anhand von Nietzsches Texten einerseits, hier vorwiegend seiner einschlägigen Nachlass-Notate, und anhand des Standardwerks *Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt* von Ernst Mayr, dem Begründer der im 20. Jahrhundert maßgeblich gewordenen „Synthetischen

Evolutionstheorie“, andererseits nachweisen, dass Nietzsche gerade mit dem, was er für kritische Einwände gegen Darwins Theorie hielt, vieles vorweggenommen hatte, worin sie sich später weiterentwickelte. Dazu gehört insbesondere der Verzicht auf den Artbegriff zugunsten des Populationsbegriffs, auf das Anpassungstheorem zugunsten des Selektionstheorems und auf das Selbsterhaltungskonzept zugunsten des Vermehrungs- oder Steigerungskonzepts und die philosophisch ebenso interessante Möglichkeit des Funktionswandels von Organen. Nietzsches berühmtes, von William Henry Rolph aufgenommenes Argument, dass es beim *struggle for life*, wie Darwin ihn nannte, nicht um Notlagen, sondern um Überfluss gehe, ist im evolutionstheoretischen Grundgedanken, dass die Selektion an einer Redundanz von Variationen ansetzt, schon unspektakulär enthalten. Nietzsche empörte sich jedoch zu Recht gegen den „Darwinismus“, wo man aus ihm eine Moral, den Sozialdarwinismus, ableiten wollte, und setzte dem seine eigene Ethik entgegen.

Die weitere, ebenfalls vor allem anglo-amerikanische Forschung hat das, soweit sie ihrerseits bereit war, philosophische Folgerungen aus Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Darwinismus zu ziehen, mit umfangreichen Monographien im Prinzip bestätigt. Man ging sogar so weit, Nietzsche einen systematischen *New Darwinism* zuzuschreiben, der sich dann auch wieder, vor allem im Blick auf Darwins Versuch, Moral als evolutionären Vorteil zu betrachten, als *Anti-Darwinism* darstellen ließ. Das Hauptgewicht der Forschung lag und liegt hier jedoch bei den Quellen, die Nietzsche für seinen (Anti-)Darwinismus nutzte. Weitgehend einig ist man sich inzwischen darin, dass Nietzsche mit Darwin teilte, was man heute Evolutionismus nennt, und dass er umso mehr, wie so oft, fürchtete, mit ihm verwechselt zu werden. Ob man aus dem Evolutionismus auch seinen Gedanken des Übermenschen, der gerne als Spitze seines Darwinismus betrachtet wird, hinreichend verstehen kann, scheint mir fraglich (s. den Beitrag 11).

Der 5. Beitrag: *Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart* von 1997, geht die Evolution gleichsam von der Gegenseite her an, vom „Geist“, den Darwin nach Nietzsche „vergessen“ habe (GD, Streifzüge 14). Philosophiegeschichtlich verbindet der Begriff des Geistes Nietzsche mit Hegel, ohne den nach ihm wiederum „kein Darwin“ (FW 357) möglich gewesen wäre. ‚Geist‘ war Hegels leitender Begriff, mit dem

er über Kant, Fichte und Schelling hinausging; Geist sollte die „Macht“ sein, die alle Wirklichkeit bestimmt, und die Weltgeschichte sein Weltgericht. Während der frühe Nietzsche wie die meisten seiner Zeit solche „Hegelei“ noch bespöttelte, bestimmte der reife Nietzsche die Philosophie erneut als „geistigsten Willen zur Macht“ (JGB 9). Geist ist der Begriff, durch den auch er sich begriff. Denn Geist ist nach Hegel, anders als noch Kants Vernunft, zur „bestimmten Negation“ fähig und bringt die übrigen Begriffe damit in Bewegung; das Bestehen auf festen Begriffen und Standpunkten wird so zum Mangel an Geist. Die „ungeheure Macht des Negativen“ erzeugt einen „bacchantischen Taumel“, den Nietzsche dann „dionysischen Zauber“ nannte. Der Geist „erscheint“ nach Hegel im „versöhnenden Ja“, mit dem Individuen, die alle Begriffe jeweils anders verstehen können, ihre „absolute Diskretion“ anerkennen – ganz im Sinn Nietzsches. Nietzsche übersah das dichte Geflecht von Bezügen zwischen seinen und Hegels Bestimmungen im Einzelnen zwar nicht, aber er sah Hegels „grandiose Initiative“ (Nachlass 1885/86, 2[106], KSA 12.113), die Logik nicht mehr als „Logik an sich“, sondern als „menschliche Logik“, als „einen Spezialfall“, eine „Art Logik“ zu begreifen (FW 357). Ein „unbewusster Falschmünzer“ wie alle Idealisten (EH, WA 3) blieb er für ihn jedoch darin, dass er der Bewegung ‚des‘ Begriffs eine allgemeine Notwendigkeit unterstellte, damit der Zeit zugleich wieder entzog und den Individuen die Verantwortung für die Bewegung *ihrer* Begriffe abzunehmen schien. Indem Nietzsche die „Verwandlungen“ des „Geistes“ (Za I, Von den drei Verwandlungen) von Leib und Leben abhängig machte,⁷ dachte er ihn nicht mehr als Geist eines Allgemeinen, sondern als Geist von Individuen, sprach auch von „Geistern“ im Plural und von vielfältigen

7 Vgl. meine Beiträge: Leib und Leben. Zum Hegel-Nietzsche-Problem, in: Hegel-Studien 20 (1985), S. 173-198; Nietzsches Hegel-Bild, in: Hegel-Studien 25 (1990), S. 99-110; Hegel, Nietzsche und Heraklit. Zur Methodenreflexion des Hegel-Nietzsche-Problems, in: Mihailo Djurić / Josef Simon (Hg.), Nietzsche und Hegel (Reihe Nietzsche in der Diskussion), Würzburg 1992, S. 110-129; Die Substanz muss Fluktuanz werden. Nietzsches Aufhebung der Hegelschen Dialektik, in: Berliner Debatte Initial 12.4 (2001), Themenheft „Unaufhörliche Dialektik“, S. 3-12; „ohne Hegel kein Darwin“. Kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 357 aus dem V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Nietzscheforschung 17 (2010), S. 65-82; „Wie jedes Geschlecht über die Liebe sein Vorurtheil hat.“ Nietzsche zwischen Hegel und Levinas, in: Brigitta Keintzel / Burkhard Liebsch (Hg.), Hegel und Levinas. Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen, Freiburg/München 2010, S. 224-245.

Weisen von „Geistigkeit“, „hohe unabhängige Geistigkeit“ in diesem Sinn (JGB 201) wurde für Nietzsche zu einem höchsten Wert. Dachte Kant die Vernunft in der Differenz von haltlos und haltgebend und Hegel den Geist in der Differenz von fest und flüssig, so Nietzsche den Geist in der Differenz von schwer und leicht. Geist soll den „Geist der Schwere“, das Festhängen an alten Ressentiments, überwinden. Als Antwort auf die Frage, was das für die Gegenwart bedeutet, skizziert der Beitrag die Umrisse der Philosophie der Orientierung, die dann ein Jahrzehnt später erschien.

Die Forschung zum Hegel-Nietzsche-Problem, die, wie die zum Darwin-Nietzsche-Problem, früh einsetzte, war bis dahin durch gegeneinander verhärtete Hegel- und Nietzsche-Verständnisse geprägt, bekräftigt noch einmal durch Deleuze' vorschnelle These eines Anti-Hegelianismus bei Nietzsche. Heidegger schlug dann Nietzsche ebenso wie Hegel der Metaphysik zu. Derrida ging in seiner Auseinandersetzung mit Heideggers Gebrauch des Geist-Begriffs (*De l'esprit*, 1987) wohl auf Hegel und auch auf Nietzsche, aber nicht auf deren Geist-Begriffe ein. In der fremdsprachigen Forschung wurde der Geist-Begriff wenig beachtet, einfach weil er, ein spezifisch deutscher Begriff, sich kaum angemessen übersetzen lässt. Die Forschung zu Nietzsche und Hegel bewegte sich vorwiegend auf spezifischen Themenfeldern wie Gott, Staat, Krieg, Napoleon, Geschichte, der Herr/Knecht- bzw. Herren/Sklaven-Unterscheidung, der Geschlechter-Unterscheidung, Liebe und Tragik. Aber auch Zeit, Nihilismus, Perspektivismus, Dialektik und Selbstaufhebung, Ästhetik, System und Freiheit des Geistes wurden unter diesem Gesichtspunkt weiter diskutiert. Beziehungen zwischen Nietzsche und Hegel wurden auf vielfältige Weise auch über Schopenhauer, Marx und Kierkegaard hergestellt.

Der **6. Beitrag: Nietzsches Verzeitlichung des Denkens** von 1996 führt die Fäden der vorausgehenden Beiträge zusammen und wird deshalb, obwohl er auch Teil meiner Werkinterpretation von Nietzsches *Genealogie der Moral* ist, hier wiederabgedruckt. Zugleich leitet er zum 7. Beitrag: *Nietzsches Zeichen* über. Er besteht in der Interpretation des Mittel- und, aus meiner Sicht, auch Herzstücks der *Genealogie der Moral*, GM II 12. Nietzsche stößt dort auf die auffällige Verschiebung des Sinns der Strafgerichtsbarkeit und nimmt dies zum Anlass, die Differenz von Ursprung und Zweck von „Rechts-Institutionen“ im Allgemeinen

auf den Begriff zu bringen; von da aus weitet er die Betrachtung auf Sinnverschiebungen von sozialen Institutionen und schließlich „eines Dings, einer Form, einer Einrichtung“ überhaupt aus. Sie führt Nietzsche zur prägnantesten Formulierung seines Begriffs des Begriffs, dem Begriff des flüssigen Sinns. Er entwickelt ihn hier Schritt für Schritt aus den aristotelischen Begriffen des Wesens, der Form und des Zwecks, gewinnt ihn damit auf eine Weise, die ihm selbst entspricht, also wiederum selbstbezüglich: indem er den metaphysischen Begriff des Wesens schrittweise verschiebt. Dies geschieht über die Begriffe des Anzeichens, des Zeichens und der Zeit, und von hier aus entfaltet er zugleich seinen „Haupt-Gesichtspunkt der historischen Methodik“ – wiederum als „Theorie eines in allem Geschehn sich abspielenden Macht-Willens“. In vorbereitenden Notaten zeigt Nietzsche in dichten phänomenologischen Beschreibungen, wie diesem Geschehen auch das Denken selbst unterliegt. Danach sind auch Denkprozesse zeitliche Macht- und Zeichenprozesse.

Der Beitrag, der ursprünglich aus meiner *Philosophie der Fluktuanz* hervorging, umreißt den Kern meiner Nietzsche-Interpretation und wurde mit der Werkinterpretation von *Zur Genealogie der Moral* im Ganzen rezipiert. Im Vordergrund der Interpretationen der *Genealogie der Moral* steht jedoch meist Nietzsches Kritik der Moral selbst, weniger der neue Begriff des Begriffs, den er dabei entwickelte. Das hat seine Berechtigung darin, dass Nietzsche ‚die‘ Moral schon am Grund des Denkens entdeckte und sie nicht mehr nur, wie man es aus der Tradition von Platon bis Hegel gewohnt war, als dessen Leistung betrachtete.

Die Beiträge des **III. Kapitels: Verzicht auf ‚die Vernunft‘ bei der Bestimmung des Menschen** zeigen, wie Nietzsche sich produktiv von der angestammten Annahme einer allgemeinen und gleichen Vernunft der Menschen löste und damit das Verständnis der Erkenntnis, der Aufklärung und des Menschen insgesamt veränderte. Nach dem **7. Beitrag: Nietzsches Zeichen** von 2000 ist eine Philosophie des Zeichens, wie Josef Simon sie am Ende des 20. Jahrhunderts entwickelt hatte, auch schon bei Nietzsche zu finden, natürlich nicht in monographischer Gestalt. Im Hintergrund steht auch hier (und wiederum unausgesprochen) Aristoteles, der Zeichen für Laute in der Stimme, diese für Vorstellungen in der Seele, diese für Gedanken und diese schließlich für die Dinge selbst ansetzte. Wir haben nach

Nietzsche jedoch nichts als die Zeichen und leben unvermeidlich in einer „Oberflächen- und Zeichenwelt“ (FW 354). Danach entscheidet nicht nur das Begreifen oder Nicht-Begreifen der Begriffe, sondern auch und vorab das Verständnis oder Missverständnis der Zeichen, in denen sie kommuniziert werden, über das Verstanden- und Nicht-verstanden-Werden überhaupt – auch von Philosophien und zumal der stark auf Zeichen setzenden Philosophie Nietzsches selbst. Er entdeckte die Zeichen als eigenes philosophisches Thema, als er sich klar machte, „dass wir die Wahrheit nicht haben“, erweiterte und vertiefte es Schritt für Schritt, bis er schließlich zu der These vorstieß, um das Verstehen zu Verstehen, müsse man vom „Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses“ ausgehen. Setzt man keine gemeinsame Wahrheit mehr voraus und keine gemeinsame Vernunft, die sie lediglich zu entdecken hätte, wird man „unter lauter Menschen, welche anders denken und leben,“ gerade wenn man glaubt, einander gut zu verstehen, sich in Spielräumen immer auch missverstehen (JGB 27). Diese Spielräume sind nicht definitiv zu schließen, und in der alltäglichen Kommunikation und zumal in der Dichtung will man sie in der Regel auch gar nicht schließen, sondern hält sie – und Nietzsche tat das auf exemplarische Weise – im Gegenteil kunstvoll offen, eben um „anders denken und leben“ zu können. In einem Notat ging Nietzsche so weit, zu postulieren, dass „alle Welt“ dazu da sei, „Zeichen und Gleichniß“ zu sein (Nachlass 1884/85, 31[51], KSA 11.384). Am Ende seines veröffentlichten Werks, in *Der Antichrist*, verstand er den „Typus Jesus“ so, dass er eben danach gelebt habe – während Nietzsche selbst noch im Schlusskapitel von *Ecce homo* darum rang, verstanden zu werden: als seinerseits am schwersten verständlicher und darum auch immer missverständlicher „Dionysos gegen den Gekreuzigten“.

Berücksichtigt man methodisch die Zeichen – die alltäglich gebrauchten Zeichen ohne die Aura des Symbols –, lassen sich viele scheinbare Widersprüche und Ambivalenzen in Nietzsches Werke erklären und auflösen. Gerade das Thema der Zeichen verlangt jedoch, die Zeichen der veröffentlichten Schriften von denen der nicht autorisierten Notate sorgfältig zu unterscheiden und bei beiden den Texten chronologisch zu folgen. Dann wird ebenso die Gegenüberstellung wie die Ergänzung und schließlich die Durchdringung beider Textsorten aufschlussreich. In seinen Notaten hat Nietzsche seine Philosophie des Zeichens so

weit getrieben, die Sprache überhaupt als „Abkürzungskunst“ von Zeichen durch Zeichen zu verstehen – im veröffentlichten Werk taucht das nur am Rande auf („die Geschichte der Sprache ist die Geschichte eines *Abkürzungs*-Prozesses“, JGB 268). Und von hier aus lernte er wiederum das Denken selbst nicht nur als zeitlichen, sondern auch als Zeichenprozess zu verstehen.

Das Thema „Nietzsches Zeichen“ war vorbereitet einerseits durch Peirce und den späten Wittgenstein, andererseits durch die französische Nietzsche-Forschung. In der jüngeren Nietzsche-Forschung weitete es sich auf unbewusste Zeichen („alle Bewegungen sind Zeichen eines inneren Geschehens“ – „Das Denken ist noch nicht das innere Geschehen selber, sondern ebenfalls nur eine Zeichensprache für den Machtausgleich von *Affekten*.“ Nachlass 1885/86, 1[28], KSA 12.17) oder Zeichen des Unbewussten aus, wobei an Schopenhauer anzuschließen war. Über die epistemologische Blickrichtung hinaus kam die ästhetische stärker zur Geltung, Nietzsches erklärter Wille, beim Schreiben ein „maximum in der Energie der Zeichen“ zu erzielen (GD, Was ich den Alten verdanke 1).

Mit seinem aphoristischen Werk verschrieb sich Nietzsche der Aufklärung; er begann es mit der Widmung von *Menschliches, Allzumenschliches* an Voltaire und einem Schlüsselzitat aus Descartes' *Discours de la Méthode*. Der **8. Beitrag: Nietzsches und Luhmanns Aufklärung der Aufklärung: Der Verzicht auf ‚die Vernunft‘** von 2004 zeigt, wie er auch die Aufklärung selbstbezüglich betrieb – indem er sie selbst über ihre eigenen Voraussetzungen, insbesondere die einer allen gemeinsamen und gleichen Vernunft, aufklärte (bei der Neuausgabe von *Menschliches, Allzumenschliches* ließ er denn auch Widmung und Zitat beiseite). Luhmann, der ihm in so vielem gewollt oder ungewollt folgte, stellte seinerseits seine akademische Arbeit unter die Devise einer ‚soziologischen Aufklärung‘, verstand sie ebenfalls als Aufklärung der Aufklärung und brachte sie auf die Formel ihrer ‚Abklärung‘, der Entidealisierung ihres Vernunftideals. Beide führten so zugleich Kants selbstbezügliche Vernunftkritik fort – unter Verzicht auf die metaphysizierte Vernunft, die schon nach Kants eigenen Kriterien, da sie nicht sinnlich gegeben ist, auch nicht als wirklich zu behaupten war. Der Verzicht führte bei Nietzsche und Luhmann zu – wiederum

selbstbezüglichen – Neuentwürfen nicht nur der Epistemologie, sondern auch der Moralphilosophie und der Religionsphilosophie. Es ging, so Luhmann, nicht mehr „um Emanzipation zur Vernunft, sondern um Emanzipation von der Vernunft, und diese Emanzipation ist nicht anzustreben, sondern bereits passiert.“ Die Metaphysizierung der Vernunft, bei der Kant, um eine „reine Naturwissenschaft“ denkbar zu machen, weiterhin der aristotelischen Unterscheidung von Form und Inhalt folgte, verstellte zugleich den Blick auf weit komplexere Realitäten der Kommunikation. Kant hatte sie jedoch durchaus schon gesehen, wenn er in seinen „Maximen der Aufklärung“ der „eigenen Vernunft“, derer man sich zu bedienen habe, konsequent eine „fremde Vernunft“ gegenüberstellte, die auch den kategorischen Imperativ anders handhaben kann. Vor allem aber überschritt er die scheinbare Selbstgewissheit der Vernunft im Blick auf die Religion, in der man „Bedürfnis für Einsicht“ zu nehmen und sich an einem bloßen „Vernunftglauben“ zu „orientieren“ habe. Mit dem Verzicht auf seine Metaphysizierung ist der Vernunftbegriff als solcher jedoch nicht überflüssig geworden. Nietzsche gebrauchte ihn oft und vielfältig und zeigte damit, wie „die Vernunft“ „zur Vernunft“ kommen kann, in unterschiedlichen Situationen auf unterschiedliche Weise.

Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy – so der Titel eines kürzlich erschienenen dreibändigen Kompendiums – ist inzwischen sehr gründlich erforscht worden. Die Linie Kant – Nietzsche – Luhmann gilt noch als gewagt; ich habe sie in meiner Monographie *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche* auf den wichtigsten Themenfeldern, unter anderen auch der Sozialphilosophie und der Politischen Philosophie, im Horizont der Philosophie der Orientierung differenziert. Nietzsches eigener, dem alltagssprachlichen näherer Gebrauch des Begriffs Vernunft harrt noch immer einer dichten Beschreibung.

Wenn Anthropologie darauf aus ist, ‚den Menschen‘ durch ein bleibendes Wesen wie ‚die Vernunft‘ oder ‚das Bewusstsein‘ oder ‚die Sprache‘ zu bestimmen, so war Nietzsche mit seiner berühmten Formel vom „noch nicht festgestellten Thier“ (JGB 62) in erster Linie Anthropologiekritiker. Er legte es erklärtermaßen darauf an, „dem Menschen seinen Allgemeincharakter immer mehr zu nehmen und ihn zu spezialisieren, bis zu einem Grade unverständlicher für die Anderen zu

machen (und damit zum Gegenstand der Erlebnisse, des Staunens, der Belehrung für sie).“ (Nachlass 1880, 6[158], KSA 9.237) Sicherlich gehört auch dazu ein minimales Vorverständnis dessen, was ‚der Mensch‘ ist; auch die – erneut paradoxe – Feststellung seiner Unfeststellbarkeit ist ein solches. Im **9. Beitrag: Nietzsches Anthropologiekritik** von 2015, den Andrea Christian Bertino und ich gemeinsam verfasst haben, setzen wir damit ein, dass „der Übermensch“, den Nietzsche „dem Menschen“ als Ziel gesetzt hat, nicht als anthropologischer, sondern als anthropologiekritischer Begriff zu verstehen ist: er macht mit ihm das unablässige Über-sich-Hinausgehen, das die Evolution ohnehin erzwingt, jedem einzelnen Menschen, jedem Individuum „vermöge seiner individuellsten Dinge“ zur eigenen Aufgabe (ebd.). „Übermensch“ wird dann zur Metapher eines von jedem definitiven Begriff befreiten Menschen. Das Ziel von Nietzsches kritischer und paradoxer Anthropologie ist danach nicht mehr Selbstvergewisserung durch gemeinsame Festlegung aller auf einen Begriff, sondern strategische Selbstverunsicherung durch individuelle, alternative und zeitliche Experimente. Bewusstsein und Geistigkeit veredeln dabei den Menschen nicht nur, sondern machen ihn zugleich zu einem „kranken Thier“ (GM III 13), das vorerst noch „Nothlügen“ (MA I 40) in Gestalt moralisch idealisierter Wesensbestimmungen braucht, bis er sich produktiv auch auf seine ‚tierische‘ Instinkt-, Trieb- und Affekthaftigkeit oder kurz: auf seine „Vernatürlichung“ (Nachlass 1881, 11[211], KSA 9.525) einlassen und sie auch in seine Moral einbeziehen kann. Auch ein Zustand der Nicht-Festgestelltheit als Naturzustand des Menschen ist hypothetisch; er macht jedoch aus der essentiellen, zeitlosen Anthropologie eine funktionale Anthropologie auf Zeit. Sie hat bei Nietzsche die Gestalt einer Typologie: er typisiert Menschen wie Sokrates, Christus, Caesar, Paulus, Spinoza, Kant, Goethe, Napoleon usw., verallgemeinert sie probeweise zu Typen ‚des Menschen‘, die in Konkurrenz zueinander bleiben. Solche bewusst typisierten Typen stellen differenzierte und alternative Möglichkeiten bereit, um jeweils über scheinbare Wesen ‚des Menschen‘ hinauszudenken. Nietzsche sucht eine „Erhöhung des Typus ‚Mensch‘“ als eines Typus denkbar zu machen, der nie festgestellt sein wird (JGB 257).

Sicherlich wird es auch nach solchen Klärungen immer neue Versuche geben, aus Nietzsches Philosophie auch eine Anthropologie

zu gewinnen, die wieder einen festen Boden bietet. Nach dem ‚Tod Gottes‘ ist sich, gerade durch Nietzsche, ‚der Mensch‘ so fragwürdig geworden, dass das kaum ausbleiben kann. Das Themenfeld ‚Nietzsches Anthropologie‘ wird denn auch weiterhin stark bearbeitet. Immer mehr kommen dabei, im Anschluss an Michel Foucault, auch die Gender-Problematik und die Anthropotechnik und Biopolitik zur Geltung.

Den Beiträgen des III. Kapitels zu folgen, hieß und heißt, mit Nietzsche auch über Nietzsche hinauszugehen. Das hat ebenfalls Schule gemacht, ist aber nicht jedermanns Sache. Die Beiträge des **IV. Kapitels: Zarathustras Anti-Lehren** gehen darin noch weiter. Die differenzierten Anforderungen, die Nietzsche an die Interpretation seiner Schriften gestellt („lernt mich gut lesen!“ M Vorrede 5), und das hohe Reflexionsniveau, das die Nietzsche-Forschung inzwischen erreicht hat, lässt kaum mehr zu, die bekannten „Lehren“, die Nietzsche zuerst seinen Zarathustra vortragen ließ und auf die er sich später zum Teil auch selbst festlegte („ich, der *Lehrer* der ewigen *Wiederkunft*...“; GD, Was ich den Alten verdanke 5), *at face value* zu nehmen, so als ob es ‚den‘ Übermenschen, ‚den‘ Willen zur Macht und ‚die‘ ewige Wiederkehr des Gleichen so gäbe, dass sie jedermann gleichermaßen wie das Einmaleins zu lehren wären. Zarathustra, der hier lehrt, ist, als halb mythische, halb erdachte Figur, Teil einer epischen Tragödie, und das Drama seines „Untergangs“ besteht darin, dass er sich gerade mit seinen berühmt gewordenen Lehren niemandem verständlich machen kann, dem Volk auf dem Markt nicht und seinen Jüngern nicht, und auch seine klugen Tiere und ebenso die ‚höheren‘, für Zarathustra die klügsten und weisesten Menschen scheinen sie nicht recht zu verstehen; kluge Frauen wie „das alte Weiblein“ und „das Leben“ belehren dagegen ihrerseits Zarathustra, manchmal zu seiner eigenen Überraschung. Auch der Zusammenhang jener Lehren ist rätselhaft geblieben, es sei denn, man mystifizierte sie, wie es Lou von Salomé vorschlug, oder metaphysizierte sie, wie es Heidegger vormachte. Stattdessen scheint die Szenerie von Zarathustras Scheitern mit seinen Lehren darauf zu verweisen, dass es sich hier gar nicht um lehrbare, sondern um *nicht* lehrbare, also erneut paradoxe Lehren handelt; ich habe sie „Anti-Lehren“ genannt. Als solche zwingen sie die Hörer (in der episch-dramatischen Handlung) und die Leser(innen) des Textes zur eigenen Reflexion und Interpretationsentscheidung, also dazu, sie

weiterzudenken. Dabei könnte es, so mein Vorschlag, bei allen dreien um etwas denkbar Allgemeines gehen, nämlich das Allgemeine selbst. Wenn der Topos des Übermenschen auf die Nicht-Feststellbarkeit und damit auch Nicht-Verallgemeinerbarkeit des Menschen zielt, dann der Topos des Willens zur Macht in einer weiteren Verallgemeinerung auf die Nicht-Feststellbarkeit oder Nicht-Verallgemeinerbarkeit der Realität überhaupt: Alles als Wille zur Macht zu verstehen, heißt nach Nietzsches späterer Erläuterung (JGB 36), wie erwähnt, alles in unablässiger Auseinandersetzung mit allem zu sehen, in der alles immer neue Gestalt annimmt und in die auch die Beobachtungen und Feststellungen des Prozesses einbezogen sind. So aber lässt sich über die Realität (oder das, was man so nennt) nichts Allgemeines sagen, das von bleibender Geltung wäre, und das gilt auch noch für diese Aussage selbst (wer darin einen Selbstwiderspruch sieht, unterstellt schon die allgemeine Geltung der menschlichen Logik, die doch ihrerseits erst zu begründen wäre). Zuvor hatte Nietzsche das in die Warnung gekleidet, man solle „sich hüten“, der „Welt“, dem „All“, der „astralen Ordnung“, der „Natur“, dem „Leben“ und wie immer unsere Inbegriffe des uns Gegebenen lauten mögen, schon „Gesetze“ und „Zwecke“ zu unterstellen; stattdessen habe man von der radikalen Nicht-Feststellbarkeit des Geschehens, das er hier „Chaos“ nennt, auszugehen (FW 109). Damit ist jede Verbindlichkeit in Frage gestellt, die man in der europäischen Tradition der Philosophie und Wissenschaft dem Allgemeinen als solchem beigelegt hat, und damit kann man philosophisch radikal neu anfangen – beim Nihilismus als „normalem Zustand“, wie Nietzsche es wollte. Die Anti-Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen, die so verführerisch mystisch oder metaphysisch klingt, die Nietzsche aber Zarathustra nicht einmal selbst aussprechen lässt, sondern die ihm seine Tiere vom Mund ablesen, um dann gleich wieder ein „Leier-Lied“ aus ihr machen (Za III, Der Genesende 2), – die Anti-Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen trägt in das Anti-Allgemeine schließlich die Zeit ein, und wieder paradox. Denn wenn *alles gleich* wiederkehren würde, so würden jeweils *individuelle* Konstellationen der Welt oder nun: der Willen zur Macht als *individuelle* Konstellationen wiederkehren, ohne dass daraus etwas Allgemeines abzuleiten wäre, das nicht schon zuvor in sie hineingedacht wurde; und das Allgemeine, das in der identischen Wiederkehr als solcher liegt, wäre gar nicht

erfahrbar, weil die Erfahrenden auch selbst identisch wiederkehren und Erfahrung der Wiederkehr dabei, wie schon bemerkt, gar nicht machen würden. Nietzsche hat diese Schlüsse nicht ausdrücklich gezogen oder jedenfalls so nicht niedergeschrieben, mit seinem ganzen Werk aber auf sie gedrängt, auch, wie angedeutet, mit Hilfe der ausgefeilten Formen seiner philosophischen Schriftstellerei. Sie machen nach meinem Vorschlag jene Lehren und Nietzsches philosophische Grundentscheidungen im Ganzen verständlich, ohne dass ihm darum, was er strikt verweigerte, ein „System“ unterstellt werden müsste (GD, Sprüche und Pfeile 26). Von den Beiträgen des IV. Kapitels exponiert der **10. Beitrag: Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“** von 1997/2000 in einer Gesamtinterpretation von *Also sprach Zarathustra* die Anti-Lehren als solche. Der **11. Beitrag: Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches** von 2010 zeigt am Beispiel des Topos des Übermenschen, wie Nietzsche ihn nicht begrifflich fixiert, sondern als bloße Metapher in Fluss gehalten hat. Der **12. Beitrag: Oh Mensch! Gieb Acht! Kontextuelle Interpretation des Mitternachts-Lieds aus Nietzsches „Also sprach Zarathustra“** von 2013 belegt an einer Inhalt und Form dicht aufeinander beziehenden Interpretation des Mitternachts-Lieds, auf das Nietzsche seine episch-dramatische Dichtung im III. Teil hinausgeführt hat, dass es philosophisch „tiefer“ dringt als die genannten Lehren, die meist in es hineingetragen werden. „Tief“ ist das acht Mal wiederholte Leitwort des Gedichts, und die „Lust“, die „tiefe, tiefe Ewigkeit“ will, liegt „tiefer“ als alle Lehren, die sie fassen könnten und ihrerseits vergehen.

In jüngster Zeit hat sich die kontinentaleuropäische Forschung immer stärker auf die philosophische Aussagekraft auch und gerade von Nietzsches Liedern konzentriert. Denn während Lehren Übereinstimmung fordern, lassen Lieder frei, laden nur zur Einstimmung ein. Und zuletzt wurde entdeckt, dass Nietzsche gerade mit dem Mitternachts-Lied nicht nur auf Schopenhauers dem „Nichts“ verfallene Metaphysik, sondern auch auf Wagners todestrunkene und darin expressivste musikalische Dichtung über „Weh“ und „Lust“, *Tristan und Isolde*, antwortete, auf den „romantischen Pessimismus“ im Ganzen also, wie er ihn später nannte, mit seinem „dionysischen Pessimismus“ (FW 370).

Die Beiträge des **V. Kapitels: Ethik für gute Europäer** wurden, im Unterschied zu den meisten der vorausgehenden Beiträge, für Tagungen und Themenbände verfasst, hatten sich also deren Programmen einzupassen. So traten hier methodische Gesichtspunkte zurück, inhaltliche in den Vordergrund. Gerade mit seiner Moralkritik und Ethik erfährt Nietzsche nach wie vor über die engere Nietzsche-Forschung hinaus besondere Aufmerksamkeit. Nach der vor allem Nietzsches Moralkritik gewidmeten Werkinterpretation der *Genealogie der Moral* legten die hier versammelten Beiträge den Akzent auf Nietzsches eigene Ethik, die er ebenfalls nicht zusammenhängend ausgearbeitet hat, und hier wiederum weniger auf seine oft behandelte Tugendlehre als auf eher unerwartete Themen wie seine erklärte Hochschätzung der Rolle der Juden in einem „guten“ Europa oder seine Plädoyers für „große“ Toleranz und für eine entwaffnende Bereitschaft zum Frieden. Ihnen gehen drei Beiträge zu Nietzsches „Vernatürllichung“ des Moralischen und Ethischen voraus.

Der **13. Beitrag: Affekte und Moral. Nietzsches Umwertung auch der Affekte** von 2008 zeigt zunächst, wie er Moral und Moralphilosophie an eben die Affekte bindet, gegen die sie in ihrer Geschichte anzuarbeiten suchten. Nietzsche geht es nicht um eine Enthemmung der Affekte, sondern um einen furchtlosen Umgang mit ihnen, der die Moral und die Moralphilosophie ehrlicher macht. Aber auch die Rede von Affekten erreicht nicht, wie er mehrfach notiert, die „Realität“, auch sie „bleibt eine Bilderrede“ (Nachlass 1881, 11[128], KSA 9.487), eine „Konstruktion des Intellekts, eine Erdichtung von Ursachen, die es nicht giebt“: Wir haben es hier immer noch mit einem Glauben an etwas zu tun, das nur deshalb einfach scheint, weil es „mit Einem Wort bezeichnet wird“ (Nachlass 1880, 5[45], KSA 9.191). Affekte, ohne die wir wie andere Tiere nicht leben könnten, greifen nichtsdestoweniger moralischen Unterscheidungen und Entscheidungen vor. Moralen lassen sich darum breiter und tiefer erschließen, wenn man sie als „Zeichensprache der Affekte“ versteht (JGB 187). Nietzsche verschiebt damit den Affekt-Begriff von einem Gegenbegriff der Moral und der Vernunft, auf die sie allein begründet werden sollte, zu ihrem Oberbegriff. Davon ist nicht weniger, sondern mehr „Objektivität“ zu erwarten (GM III 12): Objektivität kann nach Lage der Dinge nur in vielfältigen Subjektivitäten bestehen. Das macht nun auch die ethische Verantwortlichkeit paradox:

Im Rückgang auf die überall präsenten Affekte wird ebenso eine „Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld Jedermannes“ wie eine „Lehre von der völligen Verantwortlichkeit und Verschuldung Jedermannes“ möglich – und beide gleichermaßen unter Berufung auf den „Stifter des Christentums“ (MA II, WS 81). Für Nietzsche löst sich die Verantwortlichkeit dadurch jedoch nicht auf. Die Paradoxie fordert im Gegenteil „die Härte der eigenen Verantwortlichkeit“ heraus (MA II, Vorrede 4) – in der immer neuen Entscheidung darüber, wann wer wo auf welche Weise verantwortlich sein soll, ohne dass es dafür letzte allgemeine Kriterien gäbe.

Mir lag daran, mit Nietzsche zu zeigen, dass auch ‚die Moral‘, um es auch hier bei einem einfachen Begriff für eine hochkomplexe Angelegenheit zu belassen, durch ihre Selbstparadoxierung ein zugleich realistischeres und anspruchsvolleres ethisches Format bekommt: ein realistischeres darin, dass Moralen zumeist in Nöten entstehen und sich wandeln (auch Affekte nötigen), ein anspruchsvolleres darin, dass, wer sich das eingesteht, zu der Moral, zu der er sich genötigt sieht, Distanz gewinnt, in der sich Spielräume eröffnen, auch anderen Moralen gerecht zu werden. Davon handelt der **14. Beitrag: Die Nöte des Lebens und die Freiheit für andere Moralen. Nietzsches Moralkritik und Nietzsches Ethik** (ebenfalls von 2008). Gewöhnlich versucht jede(r), auch andere der eigenen Moral zu unterwerfen; das macht ihr/ihm selbst das Leben leichter und angenehmer, und das ist das Nicht-Moralische daran. Mit Ansprüchen auf allgemeine Geltung einer Moral, die, weil man sich selbst nicht aus ihr ausschließen kann, dann immer auch die eigene ist, setzt man sich, und seien sie noch so aufwändig philosophisch begründet, über möglicherweise andere Lebensbedürfnisse anderer hinweg. Das lässt sich seit jeher alltäglich beobachten und ist seinerseits philosophisch nicht neu. Neu war, dass Nietzsche daraufhin nach dem Wert der Moral selbst fragte, auch seiner eigenen, also wiederum selbstbezüglich, und dadurch die Betrachtung drehte. Der Wert der Moral ist, hart gesagt, der Nutzen für ihre „Prediger“: Die Zuschreibung eines freien Willens als Voraussetzung moralischen Handelns zielt, so Nietzsche, darauf, andere anzuhalten, sich den ihnen zugemuteten moralischen Normen zu unterwerfen und dazu auf die Durchsetzung eigener Interessen zu verzichten. Indem Moral auf diese Weise gegen die Macht anderer antritt, wird sie selbst zum Machtmittel und gerät

dadurch mit sich in Widerspruch. Nietzsche baute darauf, darin vielleicht seinerseits zu gutgläubig, dass ‚die Moral‘ eine solche kritische, sie selbst paradoxierende Reflexion „aus Moralität“ (M, Vorrede 4) annehmen und dadurch in eine Moral zweiter Ordnung oder eine, wie ich sie genannt habe, Moral im Umgang mit Moral übergehen würde, die sich aus ihrer Selbstfixierung löst und andere Moralen neben sich gelten lassen kann. Luhmann hat so Moral und Ethik als „Reflexionstheorie der Moral“ unterschieden. Eine solche Ethik ist nach Nietzsche eine Ethik für „Freigebige und Reiche des Geistes“ (FW 378), die damit umgehen können, dass ihre eigenen Werte und Normen nicht nur gut (für sie selbst und aus ihrer Perspektive auch für andere), sondern auch böse (für andere, die diese Perspektive nicht teilen) sein können; sie haben gegenseitige Anerkennung und Rechtfertigung weniger nötig und können so selbst, aus ihrem moralischen Umgang mit Moral heraus, ethische Maßstäbe „schaffen“, die andere nicht verpflichten, sondern ihrerseits zu einer Moral im Umgang mit Moral veranlassen können.

So können unterschiedliche Moralen zusammenbestehen, ohne, außer der beiderseitigen Selbstreflexion, auf gemeinsamen Werten und Normen bestehen zu müssen. Das mindert auch den Drang zur Schuldzuschreibung. Nietzsche zielte, wie der **15. Beitrag: Schuld und Rang. Nietzsches Vorschlag zur Überwindung des Schuldkomplexes** von 2014 ausführt, im Ganzen darauf, den in der Philosophie und Kultur Europas tief verwurzelten moralischen Schuldkomplex zu reflektieren und es aus ihm zu lösen. Auch hier ging es ihm nicht darum, Schuld schlicht zu leugnen, sondern darum, die Bedingungen zu klären, unter denen sie zugeschrieben wird. Nach Nietzsches bekannten genealogischen Vermutungen lässt uns ein eingetretener Schaden geradezu reflexartig nach einem dafür Schuldigen suchen, zunächst um ökonomisch, dann immer mehr um moralisch Vergeltung zu erlangen. Je mehr aber das individuelle Recht auf Vergeltung durch die christliche Religion einerseits und das juristische Recht andererseits zurückgedrängt wurde, sei das Vergeltungs- oder Rachebedürfnis nach innen gewendet worden und das Gewissen als Ressentiment gegen sich selbst entstanden, ein Selbstzwang, bei dem der moralische Zwang durch andere ansetzen und auf den auch der Rechtsgehorsam aufbauen konnte. Danach ist die Oberflächen- und Zeichenwelt, in der wir leben, nachdem im Zug der Befriedung der Gesellschaft der ökonomisch-soziomoralische Komplex

von Schuldzuschreibung und Selbstbeschuldigung habituell wurde, auch zu einer Schuldbewusstseinswelt geworden. Sie hat inzwischen, wohl auch durch den Anstoß Nietzsches, vor allem in den jüngeren Generationen sichtlich an Zwanghaftigkeit verloren. Nietzsche selbst freilich war noch dabei geblieben, auch und gerade für die Ausbildung des Schuldkomplexes Schuldige zu suchen. Er fand sie, hier ziemlich konventionell, in „Priestern“ aller Art, die er zu Sündenböcken machte. Doch auch davon nahm er seinen „Typus Jesus“ aus, dessen frohe Botschaft für ihn gerade war, den Schuldkomplex zu überwinden. Weil Jesus dort Schuld vergab, wo andere Schuldzuweisungen erhoben, könne man ihn, wie Nietzsche erstaunt feststellte, „mit einiger *Toleranz* im Ausdruck“, einen „freien Geist“ nennen (AC 32). Ein freier Geist in seinem Sinn ist zu einer „vornehmen“ Ethik fähig, die nicht nur auf Gegenseitigkeit, sondern selbst auf Dankbarkeit verzichten kann und darin – auch noch für uns – einen höheren moralischen Rang hat. Wo Schuldzuschreibungen dennoch nötig sind, um ein geordnetes Zusammenleben aufrechtzuerhalten, wird ein solcher freier Geist sie dem Recht überlassen, ohne sie mit moralischen Entrüstungen zu befeuern. In diesem Sinn plädierte Nietzsche auch für Resozialisierung statt für Bestrafung von Verbrechern (M 202).

Die Festigung des alten europäischen Schuldkomplexes reicht nach Nietzsche bis in das biblische Judentum zurück. Das moderne Judentum sah er anders. Für ihn waren die europäischen Juden „Erfinder und Wegzeiger der Europäer“, ohne zu „Herren Europas“ werden zu wollen (M 205). Die Juden und Europa wurden so für ihn *ein* Thema, und dabei wurde er selbst, so der **16. Beitrag: Nietzsche, die Juden und Europa**, der 2000 im Zusammenhang von Arbeiten zur philosophischen Aktualität der jüdischen Tradition entstand, zu einem erklärten „Anti-Antisemiten“. Er schrieb „den Juden“ die Kraft zu radikalen Umwertungen von Werten zu, zunächst der Werte der Römer, die mit aristokratischen Tugenden und militärischer Stärke die Herrschaft über ein Weltreich errichtet hatten und dann das Christentum annahmen, das die Juden auf den Weg gebracht hatten – für Nietzsche *das* Beispiel „wahrhaft grosser Politik“ (GM I 8). In der Moderne seien die Juden gewollt oder ungewollt Ferment der Europäisierung Europas geworden, der „demokratischen Vermengung der Stände und Rassen“, des Endes der Kleinstaaterei, der Entwicklung

des „historischen Sinns“, der Umstellung von sozialen „Ständen“ auf soziale „Rollen“ und der Auflösung des „Grundglaubens“ an einen „festen Bau“ der Gesellschaft. Die jahrtausendelange Ausgrenzung inmitten der europäischen Gesellschaften hatte sie, ohne dass sie ihren Glauben aufgaben, freier für andere Begriffe des Moralischen gemacht, ihnen überhaupt die Scheu vor „dem Fremden, dem Exotischen, dem Ungeheuren, dem Krummen, dem Sich-Widersprechenden“ genommen (JGB 256). Umso mehr wurden sie selbst im christlichen Europa als Fremde betrachtet und waren in ihrer Sonderstellung stets zu „geistiger Geschmeidigkeit und Gewitztheit“ gezwungen. Das aber machte sie nun überall zu Vorreitern der Modernisierung Europas, in das sie, im Zug ihrer eigenen Säkularisierung, immer mehr „ein- und aufgesaugt“ zu werden wünschten. Dem sollte man, so Nietzsche, besonnen entgegenkommen – „wozu es vielleicht nützlich und billig wäre, die antisemitischen Schreihälse des Landes zu verweisen.“ (JGB 251) Er wusste, wie die meisten Nicht-Juden, wenig vom Judentum und war – darin ist sich die jüngere Forschung einig –, bei allem Interesse für die Juden, ihnen deshalb nicht schon „gewogen“ (JGB 251). Nachdem er im Bund mit Richard Wagner zunächst noch den generellen „kulturellen Code“ des Antisemitismus (Shulamit Volkov) bedient hatte, war sein späterer Anti-Antisemitismus der eines seinerseits freien Geistes.

Als solcher verstand er auch die Toleranz, von der der **17. Beitrag: Nietzsches Kritik der Toleranz** von 2007 handelt. Auch hier trieb Nietzsche die einfache Moral der Toleranz zu einer reflektierten Ethik der Toleranz weiter. Wie schon Moses Mendelssohn, die Galionsfigur der religiösen Toleranz im 18. Jahrhundert, und wie Kant und Goethe geißelte er die allzu bequeme und zugleich hochmütige „moderne Idee“ der Toleranz, „die Alles ‚verzeiht‘, weil sie Alles ‚begreift‘“ (AC 1) und nur auf Duldung hinauslaufe. Stattdessen hatte er die „tiefe“ Toleranz dessen im Auge, der eigene Überzeugungen vertritt. Er (oder sie) kann Auseinandersetzungen mit Intoleranten taktvoll ausweichen, wie es meist geschieht, mit „großer“ Toleranz sich aber auch deren Paradoxie stellen, Intolerante und Untolerables zugleich tolerieren zu *müssen* und nicht zu *dürfen*. In den Glaubenskämpfen der frühen Neuzeit konnte man aus konfessioneller Überzeugung eine andere Konfession nicht dulden, musste es aber schließlich doch, wenn nicht alle zugrunde gehen sollten – das Ergebnis war eine der wichtigsten Errungenschaften Europas: der

Rechtsstaat, der mit Macht die Freiheit zu unterschiedlichen religiösen Überzeugungen erzwang und damit *in the long run* die Säkularisierung vorantrieb. Nietzsche, der darauf nicht rekurrierte, sondern in Sachen Toleranz beim Persönlichen blieb, wusste sich selbst „von einer grossen Toleranz, das heisst grossmüthigen Selbstbezwungung“ im Blick auf alles Vergangene, voller „Ekel“ aber, wenn daraus nicht die Konsequenzen für die Gegenwart gezogen werden (AC 38). Mit seiner – echten oder inszenierten – persönlichen Empörung zeigte er an, dass es bei der Toleranz nicht einfach um eine moralische Norm geht, sondern um die Kraft, was und wie viel an Untolerablem ein noch so toleranter Mensch in welcher Situation ertragen kann oder welche ethischen Spielräume er hat, sich hier leidenschaftlich für seine Überzeugungen einzusetzen und sich dort gelassen von ihnen zu distanzieren.

Grossmüthige Selbstbezwungung war für ihn auch auf politischer Ebene denkbar und dort das „Mittel zum wirklichen Frieden“, wie er im 284. Aphorismus von *Der Wanderer und sein Schatten* ausführt, dem der **18. Beitrag: Zum zeitlichen Frieden** gewidmet ist. Nietzsche versuchte auch die Frage des Friedens nicht moralistisch, sondern möglichst realistisch anzugehen. Zeitlebens dem antiken Griechentum verpflichtet, hatte er früh für sich notiert: „Der normale Zustand ist der Krieg; wir schließen Frieden nur auf bestimmte Zeiten“ (Nachlass 1872/73, 19[69], KSA 7.442), und in diesem Sinn liess er auch seinen Zarathustra den Frieden „als Mittel zu neuen Kriegen“ preisen (Za I, Vom Krieg und Kriegsvolke) und beharrt auch selbst bis zuletzt darauf (AC 2). Damit zielte er freilich vor allem auf Denker, für die die Moral „gar kein Problem“ war, sondern das, „worin man, nach allem Misstrauen, Zwiespalt, Widerspruch, mit einander überein kam, der geheiligte Ort des Friedens, wo die Denker auch von sich selbst ausruhten, aufathmeten, auflebten.“ (FW 345) Ihnen wird der Friede nicht wirklich zum Problem. Kant hatte es dagegen in seinem „Entwurf“ *Zum ewigen Frieden* bereits sehr realistisch behandelt, und in dessen Kontinuität kann man auch Nietzsches Aphorismus lesen. Kants Entwurf begeistert bis heute, weil er dem „politischen Moralisten“, der die Moral seiner Politik unterwirft, den „moralischen Politiker“ entgegenstellt, der sich von der Moral leiten lässt. Nach einem seiner „Präliminarartikel“ sollten „stehende Heere [...] mit der Zeit ganz aufhören“, weil sie eine ständige Versuchung darstellten, wenn immer sich die Gelegenheit dazu bietet, Eroberungskriege zu eröffnen. Dennoch wollte Kant zur Notwehr

immerhin Milizen, „Staatsbürger in Waffen“, zulassen. Nietzsche toppte das. Man müsse der „Lehre von dem Heer als einem Mittel der Nothwehr [...] ebenso gründlich abschwören“, weil man damit den anderen „Eroberungsgelüsten“ unterstelle, also „sich die Moralität und dem Nachbar die Immoralität vorbehalte“. Das Mittel zu einem wirklichen Frieden könne stattdessen nur eine entwaffnende Bereitschaft zum Frieden sein, und sie müsse gerade der Mächtigste zeigen, weil er für die anderen die größte Bedrohung darstelle. Sage er: „wir zerbrechen das Schwert“ und zertrümmere „sein gesamtes Heerwesen bis in seine letzten Fundamente“, mache er, der „der Wehrhafteste“ ist, „aus einer Höhe der Empfindung heraus“ sich „wehrlos“, so könnten die andern folgen. Damit geht er das denkbar höchste politische Risiko ein, gegen das Kant die Völker und die Regierungen noch absichern wollte. Das Sich-wehrlos-Machen des zum Krieg Fähigsten ist Nietzsches ethische Konsequenz aus der Paradoxie des Friedens, der gewöhnlich gerade durch ständige Bereitschaft zum Krieg gesichert wird. Er formuliert sie, Kant überbietend, wie ein „politischer Moralist“ und richtet sich dabei mit vollem Ernst an „Volksvertreter“ in Parlamenten: „Lieber zu Grunde gehen, als hassen und fürchten, und zweimal lieber zu Grunde gehen, als sich hassen und fürchten *machen*, – diess muss einmal auch die oberste Maxime jeder einzelnen staatlichen Gesellschaft werden!“ Er wollte die vornehme Freigebigkeit des Geistes zur Politik, einer „großen Politik“ machen.

Die Beiträge des **VI. und letzten Kapitels: Nietzsches Zukunft** sind der Zukunft von Nietzsches Philosophie gewidmet, der **19. Beitrag: Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin 1)** von 2008, wie Nietzsche sie zuletzt selbst sah, der **20.**, in einer ersten englischen Fassung 2016 veröffentlichte und für den Wiederabdruck stark überarbeitete **Beitrag: Nietzsches Zukunft**, wie wir sie heute sehen können.

Im ersten Aphorismus des letzten Teils von *Ecce homo*, den Nietzsche *Warum ich ein Schicksal bin* überschrieb, hat Nietzsche der Schicksalhaftigkeit und Zukunftsgewissheit seines Philosophierens einen so starken Ausdruck gegeben, dass er vielen immer noch als manifester Beleg dafür gilt, dass spätestens hier sein Wahnsinn bereits ausgebrochen sei: als Größenwahnsinn. Aber Nietzsche war von Anfang an, schon in *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*,

mit extremen Ansprüchen aufgetreten, und dieser Größenwahnsinn, wenn er denn einer war, hatte Methode, auch das, was man im Blick auf *Ecce homo* seine Selbstvergöttlichung genannt hat. Meine These war und ist, dass man auch diesen Aphorismus philosophisch beim Wort und ernst nehmen kann, dass auch die berühmten Spitzenaussagen, die er enthält – von „Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit“ über „Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab,“ bis „Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik“ – in der Sache begründet sind, um die es Nietzsche ging. Man wird sein Werk nur angemessen begreifen können, wenn man auch diesen Aphorismus, den eminentesten Teil seiner Selbstbeschreibung, in seinem Zusammenhang verstehen kann. Er handelt von der „Umwerthung aller Werthe“ als einem „Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit“, und Nietzsches Autogenealogie in *Ecce homo* sollte im Ganzen zeigen, wie dieser Akt Nietzsche zum persönlichen Schicksal wurde, weil gerade er, mehr oder weniger zufällig, mit seinen Lebensbedingungen die persönlichen Voraussetzungen dafür mitbrachte, – und wie *er* dann zum Schicksal für die Philosophie und, wie er annahm, damit auch für die Menschheit wurde oder doch noch werden sollte. Zu einem solchen Schicksal aber war anerkanntermaßen Sokrates geworden, mit dem Nietzsche sein Leben lang kämpfte und dessen „Gleichsetzung von Vernunft = Tugend = Glück“ (GD, Das Problem des Sokrates 4) er endlich überwunden zu haben glaubte. Sokrates aber hatte sich für sein Philosophieren seinerseits auf einen göttlichen Auftrag berufen, wie schon Parmenides vor ihm und viele, vor allem christliche Philosophen nach ihm. Indem Nietzsche sich in „welthistorischer Ironie“, wie er das nennt (EH, WA 4), zum göttlichen Maßstab aufschwingt, lässt er die vermeintlich göttlichen Maßstäbe, die Philosophen sich immer schon anmaßen, als menschliche erkennen. Der erschreckende Ton in Nietzsches letzten Schriften sollte aufschrecken aus der in Tausenden von Jahren zur Selbstverständlichkeit gewordenen Inanspruchnahme göttlicher Wahrheit. Nietzsche sagt zu Beginn des Aphorismus sehr klar, worum es ihm dabei philosophisch geht und was, aus seiner Sicht, nun ansteht: „eine Entscheidung heraufbeschworen gegen Alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war“. Im Zentrum ist das Entscheidung für die Entscheidbarkeit aller Wahrheit und aller Philosophie. Nietzsche, der ausdrücklich sagt, dass er dafür nicht wieder heilig gesprochen werden will, redet darüber als „Hanswurst“ (auch

Sokrates hatte er zuvor einen „Hanswurst“ genannt, „der sich ernst nehmen machte“; GD, Das Problem des Sokrates 5): einem Heiligen und an einen Heiligen glaubt man, einen Hanswurst oder einen Narren, aus dessen Mund tiefste Wahrheiten kommen können, ist man frei ernst zu nehmen oder nicht. Wenn Nietzsche sich vergöttlicht, so entgöttlicht er sich zugleich. Er paradoxiert auch hier noch.

In diesem Fall ist der Stand der Forschung klar bezeichnet worden: Der Freiburger Kommentar hat im Einzelnen neue Quellen und verwandte Texte erschlossen, die philosophische Deutung des Aphorismus jedoch nicht in Frage gestellt und nicht überholt.

Der **20. Beitrag: Nietzsches Zukunft** geht abschließend der Frage nach, wie Nietzsche nicht nur die Zukunft seiner Philosophie, sondern die Zukunft überhaupt gedacht hat und was nach über einem Jahrhundert für uns daraus geworden ist. Zukunftsorientierung ist ein Teil der menschlichen Orientierung. Sie bewegt sich im Spielraum von Angst und Zuversicht und kann darin eine solche Orientierungssicherheit gewinnen, dass man, wie Nietzsche es fasste, „versprechen darf“ (GM II 2). Nietzsche glaubte für die Richtigkeit seiner philosophischen Grundentscheidungen gutschagen zu können und darum auch zu einer großen Bejahung berechtigt zu sein. Er nannte sein *Jenseits von Gut und Böse* ein „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“, sprach von „Musik der Zukunft“, die wir erst zu hören lernen müssten, und von „Labyrinthen der Zukunft“, in denen wir uns dazu neu zu orientieren hätten. Die Labyrinthe sind für Nietzsche nicht nur Labyrinth des Weltverständnisses, sondern auch der Werteorientierung. Die Werteorientierung rückte in den Vordergrund, als die Metaphysik mit ihrer Behauptung einer wahren Wirklichkeit und eines Gottes, der sie garantierte, unglaublich geworden war: nun sollten und sollen bis heute Werte dem Leben einen letzten Halt geben. Die Wertesemantik eröffnet Spielräume für einen unablässigen Wertewandel, die Nietzsche nun zu einer Umwertung aller Werte nutzen wollte. Weil er mit ihr seine Zukunftsorientierung verband, forcierte er die Wertesemantik so stark, dass er sie ihrerseits kaum mehr in Frage zu stellen wagte. Er tat das zuletzt an einer Stelle aber doch, und in dieser Krise besann er sich auf den *amor fati*, der alles ohne Wertung hinnehmen kann, wie es ist. Ein solche ‚Liebe zum Schicksal‘ braucht keine Zukunftsorientierung mehr, und damit scheint sich das Zukunftsproblem zu erledigen. Der *amor fati* führt jedoch zu einer neuen und nun finalen Paradoxie.

Denn zu dem, was ist, gehört eben auch das „Verlangen [...] nach Werden“ einerseits und das „Verlangen nach Starrmachen, Verewigen, nach Sein“ andererseits, die beide als Metaphysik formuliert werden können, nach denen alles anders sein oder werden soll, als es ist (FW 370). Das Nichts-anders-haben-Wollen schließt das Anders-haben-Wollen ein, auch hier ist unentscheidbar Gegensätzliches gültig, und man muss eben darum von Fall zu Fall unter Ungewissheit und ohne letzte Kriterien entscheiden, wie man sich zur Gegenwart und Zukunft verhalten will. Die Zukunft von Nietzsches Denken im 21. Jahrhundert könnte sich daran entscheiden, ob das nachvollzogen und wie das weitergedacht, wie dieses finale Paradox der Entscheidung selbst, dass gerade Unentscheidbares entschieden werden muss, entparadoxiert werden kann.

Das kann man auch heiter sagen. Der **Nachklang** mit dem **21. Beitrag: Nietzsches Scherze** von 2008 hält sich an Nietzsches Selbstbeschreibung als Narr – in einer närrischen Interpretation seines vogelfreien Liedes *Narr in Verzweiflung*.

Die hier gesammelt vorgelegten 20+1 Studien zu Nietzsche werden in ihrer ursprünglichen Fassung wiederabgedruckt und damit auf dem Stand der Forschung – auch meiner eigenen Forschungen – zur Zeit ihrer Erarbeitung. Nur wo einzelne Angaben nicht mehr haltbar und Formulierungen nicht hinreichend verständlich schienen, habe ich sie in Details revidiert. Wo Wiederholungen drohten, wurden die Beiträge gekürzt oder Querverweise auf andere in diesem Band abgedruckte Beiträge eingefügt. Soweit sie für spezifische Anlässe entstanden, wurden die Hinweise darauf getilgt. Ich freue mich, dass diese Studien nun gesammelt vorliegen und *open access* auch digital leicht zugänglich sind. Ich danke Open Book Publishers Cambridge und insbesondere deren Managing Director Dr. Alessandra Tosi, dass sie diese Edition möglich gemacht hat, dem Herausgeber des Bandes Dr. Andrea Christian Bertino, der sie angebahnt, und Dr. Andreas Rupschus, der die Texte noch einmal sorgfältig durchgesehen hat. Ihr Wiederabdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung der Verlage, die sie zuerst veröffentlicht haben.

I. WAHRHEIT UND PHILOSOPHIE

1. Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit

Man hat meine Schriften eine Schule des Verdachts genannt, noch mehr der Verachtung, glücklicherweise auch des Muthes, ja der Verwegenheit. In der That, ich selbst glaube nicht, dass jemals Jemand mit einem gleich tiefen Verdachte in die Welt gesehn hat. (MA I, Vorr. 1)¹

Nietzsches tiefster Verdacht trifft die Möglichkeit der Wahrheit. Er sieht, betroffen vom Nihilismus des 19. Jahrhunderts, seine „eigene Aufgabe“ darin, sie „versuchsweise einmal in Frage zu stellen“ (GM III 24), und verändert in ihrer Neubestimmung radikal die Grundlagen der Philosophie. Gleichwohl hat seine „Umwertung“ unmittelbar nur wenig auf die herrschenden philosophischen Strömungen des 20. Jahrhunderts gewirkt, auf Hermeneutik, Phänomenologie und Wissenschaftstheorie, auf Existenzphilosophie und Anthropologie, Sprachphilosophie und Kritische Theorie. Ihre Rezeption war nicht nur dadurch erschwert, dass sie im aphoristischen Werk und den Notaten des Nachlasses nicht geschlossen sichtbar wurde, sie blieb darüber hinaus durch ihre Zuordnung zu einer im Ruch der Unverbindlichkeit stehenden „Lebensphilosophie“ und durch die pathetischen, dämonieumwitterten Titel der ewigen Wiederkehr und der dionysischen Bejahung belastet. Am meisten aber stand ihrer Wirkung ihre eigene Konsequenz im Wege, die es ihr verbot, zu einer systematisch formulierten Lehre zu werden. So gesteht Joseph Möller in seinem Überblick über

1 Eine erste Fassung der folgenden Abhandlung habe ich beim Kursus „Nietzsche und die Philosophie der Gegenwart“ des Inter-University Centre's of Postgraduate Studies in Dubrovnik (Jugoslawien) am 29. 3. 1982 vorgetragen. Sie wurde in *Theoria* 3/4 (1982), S. 99-114, in serbokroatischer Übersetzung gedruckt.

„Wahrheit als Problem“² Nietzsches Neubestimmung zwar einen wichtigen Platz in der historischen Entwicklung zu, berücksichtigt sie im systematischen Teil aber nur noch gelegentlich, L. Bruno Puntels „kritisch-systematische Darstellung“ der „Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie“³ registriert sie überhaupt nicht. Nietzsche gibt keine Wahrheitstheorie, sondern grenzt die Spielräume solcher Theorien neu aus. Erst in der jüngsten Nietzsche-Diskussion dringt durch, wie diese Spielräume weitgehend unabhängig von Nietzsche und in einer anderen Terminologie Schritt für Schritt ausgefüllt wurden, und es verdiente eine ausführliche Abhandlung, zu zeigen, dass seine Grundentscheidungen in der Bestimmung der Wahrheit bisher nicht überholt, vielleicht nicht einmal erreicht wurden.⁴ Ich will hier vorerst nur versuchen, aus wenigen leitenden Begriffen Nietzsches diese Grundentscheidungen von der metaphysischen Tradition aus im Blick auf die geläufigen Konzepte der Wahrheit im 20. Jahrhundert in ihrer Radikalität sichtbar zu machen.⁵

-
- 2 Joseph Möller, Wahrheit als Problem. Traditionen – Theorien – Aporien, München/Freiburg i. Br. 1971, S. 81-88.
 - 3 L. Bruno Puntel, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung, Darmstadt 1978.
 - 4 Wichtige Hinweise geben die Diskussionen der von Wolfgang Müller-Lauter geleiteten Reimsburg-Tagung „Aufnahme und Auseinandersetzung. Friedrich Nietzsche im 20. Jahrhundert“, die in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82) dokumentiert sind. Von den genannten Strömungen kamen dort besonders die Hermeneutik, die Existenzphilosophie und die Kritische Theorie zur Sprache, außerdem die Naturphilosophie, die Soziologie, der Marxismus, der Darwinismus und die Psychoanalyse.
 - 5 Jean Granier stellt in seinem herausragenden, in der deutschen Nietzsche-Diskussion zu wenig berücksichtigten Werk „Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche“ (Paris 1966, 2. Aufl. 1969), wie ich meine, zu Recht das Wahrheitsproblem in die Mitte von Nietzsches Philosophie. In erschöpfender philologischer Breite lässt er so weit wie möglich Nietzsche selbst sprechen („donner la parole à Nietzsche“, S. 7) und bringt seine verstreuten Äußerungen zugleich in eine groß angelegte und geschlossene Konstruktion ein von einer „*continuité spéculative*“, „une totalité qui ne [...] cède en rien, pour la densité, la cohérence et l’amplitude aux plus solides constructions de la philosophie classique“ (S. 28 ff.). Erlegt, mit einer Nietzsches Sprache überschreitenden, interpretierenden Terminologie gegen alle psychologischen, aporetischen, existenzphilosophischen und marxistischen Auslegungen eine konsequente ontologische Interpretation vor, klärt freilich den Sinn und die Möglichkeit einer Ontologie nach Kant nicht ausdrücklich (vgl. meinen Aufsatz: Phänomenologische und spekulative Ontologie bei Dilthey und Nietzsche, in: Phänomenologische Forschungen 16 (1984), S. 80-120). Ontologie scheint für ihn im Wesentlichen die ursprünglich philosophische Dimension überhaupt zu heißen, „Vérité ontologique“ lässt sich durch „Vérité originaire“ (S. 491) ersetzen. In ihr können nach Nietzsche Denken und Sein nicht mehr transzendentalphilosophisch unterschieden werden, Granier spricht von „*affinité originaire*“ de la pensée et

Die Leitlinien in Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Wahrheitsthema halten sich von *Wahrheit und Lüge im außermoralischen*

de l'Etre" (S. 312). Mit einer „méthode régressive-structurale“ (S. 28) entfaltet er Nietzsches „spekulative“ und „genealogische“ Kritik der metaphysischen Wahrheit. Zwar bleibt auch sein Begriff von Metaphysik unscharf – im Kern meint er den Dualismus von Ding an sich und Erscheinung, näher ein Denken, „qui identifie l'Etre et l'Ideal, la Vérité et le Bien, en rendant l'ontologie solidaire de la théologie et de la morale“ (S. 626) – und sein Hegel-Bild übermäßig vereinfacht. Dennoch verteidigt er engagiert Nietzsche gegen seine Vereinnahmung in die Metaphysik bei Heidegger (S. 611-628), in dessen „sirocco“ ihm Nietzsche wie „la fraîcheur d'une source“ erscheint (S. 9). Als zentralen Seinsbegriff setzt er den Begriff des Willens zur Macht an (neben dem der ewigen Wiederkehr), den er wie Kaufmann (Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist [1950]. Aus dem Amerikanischen v. J. Salaquarda, Darmstadt 1982) als Selbstüberwindung, ontologisch aber tiefer als Ursprung von Gestaltung und Überwindung von Gestalten und schließlich als „structure originaire du dévoilement de l'Etre“ (S. 463) auslegt. Worin Nietzsche die metaphysische Ontologie überschreitet, bestimmt Granier nirgends präzise. Vielmehr rückt er den Willen zur Macht, indem er das Bedingend-Sein gegenüber seinem Bedingt-Sein, das Interpretierend-Sein gegenüber seinem Interpretiert-Sein hervorhebt und entsprechend Nietzsches Begriff des Lebens, der den des Willens zur Macht in sich aufnimmt und eben auf das Ineinandergreifen von Bedingt- und Bedingend-Sein zielt, als Grundbegriff ablehnt (S. 370), wieder in die Nähe des metaphysischen Physis-Begriffs (zu Nietzsches Überwindung des Physis-Begriffs vgl. meinen Aufsatz: Leib und Leben. Zum Hegel-Nietzsche-Problem, in: Hegel-Studien 20 (1985), S. 173-198). Seine glückliche Bestimmung der „Vérité originaire“ – „aptitude à se surmonter à l'infini en conservant la disponibilité absolue qui permet aux choses de se dévoiler comme telles“ (S. 496) – lässt ihn dennoch treffend und scharf die Wahrheit nach dem Kriterium des Nutzens – „pragmatisme vital“ – und dem der Gerechtigkeit – „probité philologique“ (S. 463 ff.) unterscheiden und sie zugleich in ihrer „réciprocité rigoureuse“ (S. 528) aufweisen. Der Begriff des Spiels, der bei Nietzsche kaum und fast nur in den Frühschriften belegt ist, den Granier von Eugen Fink (Nietzsches Philosophie, Stuttgart 1960, S. 31 u. 187-189) übernimmt und der mit seinen Momenten der Unverbindlichkeit, Versöhnlichkeit und des Feierns zur *probité philologique* nicht recht passen will, das „Jeu de l'Art et de la Vérité“ (S. 537) scheint mir dagegen als „mésure ontologique suprême“ problematisch, zumal wenn es sich zuletzt im Symbol des Dionysos und der „affirmation absolue“ (S. 557) der ewigen Wiederkehr verklärt. Hier bleibt für eine nüchterne Nietzsche-Interpretation die schwierige Aufgabe, nachvollziehbar zu klären, wie sich die Aufhebung aller Affirmation in der Steigerung zur Wahrheit als Gerechtigkeit vertragen kann mit einer Deutung der ewigen Wiederkehr, die sie nicht nur als „une machine de guerre montée par Nietzsche contre l'Idéalisme métaphysique“ (S. 580), sondern als „dionysische Bejahung“ verstehen will, zu klären, was es für den Sinn der Wahrheit heißt, die Ewigkeit im Augenblick zu bejahen angesichts des Zurücksinkens in die Ungerechtigkeit festgestellter Perspektiven in jedem Augenblick. Granier folgt hier wie Fink nur Nietzsches vage andeutenden Hinweisen im Nachlass, ohne unsere modernen Erfahrungen mit der Wahrheit aus ihnen oder diese aus jenen verständlich zu machen. Auch ich werde diesen Punkt hier offen lassen und verweise auf Günter Abel, Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 15, Berlin/New York 1984), der die Wiederkunftslehre aus dem Interpretationsgedanken ableitet und sie damit von der „absoluten Affirmation“ befreit.

Sinn bis zum späten Nachlass im wesentlichen durch, so dass ich, wie Granier, auf eine chronologische Differenzierung verzichten kann. Ich gehe von einem Nachlass-Notat aus dem Frühjahr 1880 aus:

Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: daß wir die Wahrheit nicht haben. Alle früheren Menschen „hatten die Wahrheit“: selbst die Skeptiker. (Nachlass 1880, 3[19]), KSA 9.52)

Es gibt Folgendes vor:

- (1) Es macht die Wahrheit zur Kernfrage der Philosophie.
- (2) Es behauptet den Verlust der Wahrheit und damit eine völlig neue Situation der Philosophie in der Gegenwart.
- (3) Es hält dennoch an der Möglichkeit der Philosophie und ihrer Wahrheit fest – Nietzsche nennt sie in der *Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung* „die wahrhaftigste aller Wissenschaften“ (HL 5).
- (4) Es bindet die Möglichkeit, die Wahrheit zu haben, an bestimmte frühere Zeitalter, macht sie also zu einem geschichtlichen, einem geschichtlich überholten Begriff.
- (5) Es erhebt als Ausdruck einer Überzeugung zugleich selbst einen, wenn auch bedingten, Anspruch auf Wahrheit.

Wahrheit wird also zweideutig, schließt ihre eigene Negation ein. Sie lässt sich nur aus ihrer Geschichte, aus der Auseinandersetzung mit der Tradition verstehen, die Nietzsche unter dem Begriff der Metaphysik zusammenfasst. Damit ist der Gang der Untersuchung vorgezeichnet: ich gehe von der Bestimmung der Wahrheit in der Metaphysik und ihrer „Genealogie“ aus (A), expliziere dann einige Grundbegriffe Nietzsches für die Neubestimmung der Wahrheit, wie sie aus seiner Auseinandersetzung mit der Metaphysik entspringen (B). Zum Schluss (C) fasse ich seine Bestimmung der Wahrheit in sechs Kriterien zusammen und weise auf ihre Berührungen mit gegenwärtigen philosophischen Strömungen hin.

1.1. Die Bestimmung der Wahrheit in der Metaphysik und ihre Genealogie

Nietzsche nennt sich, wenn er den „Werth der Wahrheit“ in Frage stellt, einen „Gottlosen und Antimetaphysiker“ – der Glaube an die Wahrheit ist „der Glaube an einen metaphysischen Werth“ (GM III 24), er gehört in die „Psychologie der Metaphysik“ (Nachlass 1887, 8[2], KSA 12.327). Die Wahrheit von Philosophie und Wissenschaft, die in Urteilen mit dem Anspruch auf bleibende Geltung ausgesprochen wird, ist ursprünglich an die Metaphysik gebunden, die Metaphysik *hat* in ihren Urteilen die Wahrheit, hat sie gegenständlich vor sich als „wahre Welt“, die „endlich zur Fabel“ wird, sich als „Geschichte eines Irrthums“ entpuppt, der mit Platon beginnt und erst mit Nietzsche endet (GD, Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde). Dies Ende verdankt sich jedoch seinem Anfang: Nietzsche entwirft das Bild eines folgerichtigen Prozesses, in dem die Wahrheit der Metaphysik, einer „sehr hohen Stufe der Bildung“, der „besten Ergebnisse der bisherigen Menschheit“ (MA I 20), in ihrer Überwindung aufgehoben wird. Die abendländische Metaphysik und die christliche Religion bringen in einer „zweitausendjährigen Zucht“ (GM III 27) zur Klärung ihrer „Dogmen“ „die strenge Methode der Wahrheit“ hervor, die der moderne Mensch nun so „im Herzen und Kopfe“ hat (MA I 109), dass er, „dazu erzogen, der Wahrheit alle Wünschbarkeit zu opfern“ (GM I 1), die Dogmen schließlich als solche erkennen und aus einer Haltung der „Wahrhaftigkeit“ (JGB 1, FW 357) – Nietzsche nennt sie auch „intellektuelle Rechtschaffenheit“ (AC 12), „Tugend“ der „Redlichkeit“ (Za I, Von den Hinterweltlern), „intellectuales“ oder „intellectuelles Gewissen“ (FW 2. 335) – aufgeben muss.⁶

Dieses Begriffsfeld von Wahrheit, wahrer Welt und Wahrhaftigkeit überschreitet, ohne dass es Nietzsche zusammenhängend begrifflich festlegt, den theoretischen Ansatz beim Urteil, wie ihn zuerst Aristoteles in den Schriften des *Organon* durchgeführt hat. Wer wie Nietzsche Wahrheit als Wert bestimmt, kann nicht sinnvoll an ihrer Unterscheidung

⁶ Die Herkunft der Wahrhaftigkeit aus der Wahrheit wird ausführlich dargestellt und erörtert von Gerd-Günther Grau, *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Frankfurt am Main 1958.

in theoretische und praktische festhalten. Das Begriffsfeld der praktischen Wahrheit aber umfasst das der theoretischen, und es ist wiederum Aristoteles, der es im VI. Buch seiner *Nikomachischen Ethik* vorgezeichnet hat. Auch wenn er bei Nietzsche meist nur als Moralist und Autor der Poetik, allenfalls als Logiker und Methodologe und als Historiker der Philosophie erscheint, bietet der Zusammenhang seiner praktischen Bestimmung der Wahrheit für unsere Untersuchung dennoch den besten Anhalt.⁷

Wahrheit ist nach Aristoteles „Werk“ (*érgon*) des Menschen, seiner „Vernunft“ (*nûs*; 1139 a 29, b 12), also nicht einfach ein ursprünglich Vorgegebenes, sondern Leistung eines „Wahrheitens“ (*aletheúein*; 1139 b 13, 15; 1140 a 18). Es kann das Wahre erschließen oder auch verstellen. Dieses gezielte Hervorbringen scheint Nietzsche im Blick zu haben, wenn er von „Methode der Wahrheit“ spricht.

Das Wahrheiten kann sich zu einer entschiedenen und zur Entscheidung im Einzelfall befähigenden Grundhaltung (*héxis proairetiké*) ausbilden und darin eine eigentümliche Tüchtigkeit (*areté*) erwerben (1139 b 12-13) – Nietzsches „Wahrhaftigkeit“ oder „Tugend der Redlichkeit“.⁸

7 Nach Otto Pöggeler, Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs (Phänomenologische Forschungen, hg. v. E. W. Orth, Bd. 9), Freiburg/München 1980, S. 125, und: Heidegger und die hermeneutische Theologie, in: E. Jüngel / J. Wallmann / W. Werbeck (Hg.), Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag, Tübingen 1982, S. 477 f., ist auch Heidegger auf dem Weg zu seiner Hermeneutik des Daseins in einer geplanten „Phänomenologie des Lebens“ zu Anfang der zwanziger Jahre von dem „weiten Begriff der Wahrheit, wie die ‚Nikomachische Ethik‘ ihn gibt“ und der neben der Wahrheit der Theorie auch die der Techné und Praxis umfaßt, ausgegangen. – Karl Ulmer, Nietzsches Idee der Wahrheit und die Wahrheit der Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch 70 (1962/63), S. 295-310, orientiert sich bei seiner Interpretation des Abschnitts 534 aus *Der Wille zur Macht* [nicht in KSA, vgl. Nachbericht zu KGW VII 4/2, S. 72, und Nachlass 1885/86, 1[119], KSA 12.38] „Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls.“ an Descartes' Begründungsstruktur seines Kriteriums der Wahrheit („illud omne esse verum quod valde dare et distincte percipio“, III. Med.), die er nach den Momenten (1) des ausgezeichneten Wahren (Selbstbewusstsein – Machtgefühl), (2) der Offenbarung des Wahren (Mathematik – Kunst), (3) des ursprünglichen Vermögens des Menschen zum Wahren (Selbstgesetzgebung der Vernunft – des Willens zur Macht) und (4) der höchsten Wahrheit (Gott – ewige Wiederkehr) auseinanderlegt. Die Möglichkeit der Selbstgesetzgebung der Wahrheit führt ihn dabei auch auf Aristoteles' Bestimmung des Wahrheitens in der *Nikomachischen Ethik* zurück. Er entfaltet sie in: Karl Ulmer, Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik, Tübingen 1953, S. 40-46.

8 Aristoteles unterscheidet jedoch die Wahrhaftigkeit, für die ihm kein gebräuchliches Wort zu Gebote steht (NE 1127 a 14) – er behilft sich mit der Neubildung

Trotz seines methodischen Momentes gilt Aristoteles das Wahrheiten nicht einfach als ein Können (*téchne*), dessen Ziel (*télos*) der Mensch selbst und um seiner selbst willen festlegen kann. Das Ziel des Wahrheitsens ist vielmehr schon von der Sache her festgelegt, nämlich das Seiende so aufzuzeigen, wie es sich von sich her zeigt, d. h. – in Nietzsches Worten – als das „Wahre“ oder in seiner Gesamtheit als die „wahre Welt“. Für Aristoteles ist das Wahre erst dann eigentlich wahr, wenn es nicht anders sein kann, also notwendig, ewig und darum lehrbar ist (1139 b 20 ff.).⁹ Zur Struktur der Wahrheit gehört demnach eine bestimmte Haltung des Menschen, sein daraus resultierendes Verhalten und ein ihm ursprünglich Vorgegebenes. Sie lässt einen Spielraum offen, die Momente der Wahrheit verschieden festzulegen. Inwieweit sie selbst schon metaphysisch ist, muss sich später zeigen.

Darin, wie die Metaphysik die Wahrheit näher bestimmt, können wir nun Nietzsche selbst folgen. Er hat innerhalb der Philosophie des 19. Jahrhunderts die radikalste Stellung zur Metaphysik gewonnen und damit ihren Begriff neu entschieden. Ich versuche, die Grundzüge seines Begriffs der Metaphysik aus dem Abschnitt „Die „Vernunft“ in der Philosophie“ (Nr. 5 u. 6) aus der *Götzen-Dämmerung* zu umreißen.

aletheutikós (1127 a30) –, als Tugend des Verhaltens zu andern Menschen vom philosophischen Wahrheitsstreben, der platonischen philalétheia (vgl. Pol. 485 a-d). Wahrhaftig ist der Mann der unbestechlichen Selbsteinschätzung, der sich selbst und andern gegenüber ohne Angeberei und Selbstironie sich gibt, wie er ist, auch dort, wo es noch nicht um Belange von Recht und Gerechtigkeit geht. Das schließt Ausnahmen in besonderen Fällen nicht aus: eine „Pflicht, unbedingt die Wahrheit zu sagen, gleichviel ob die Wahrheit mir oder anderen förderlich ist oder nicht, kennt die Ethik der Griechen nicht“ (Paul Wilpert, Die Wahrhaftigkeit in der aristotelischen Ethik, in: Philosophisches Jahrbuch 53 (1940), S. 323-338, wiederabgedruckt in und zitiert nach: Fritz-Peter Hager (Hg.), Ethik und Politik des Aristoteles, Wege der Forschung Bd. 208, Darmstadt 1972, S. 251). Nietzsche, von dem Wilpert unverständlicherweise behauptet, dass er die Wahrhaftigkeit „aus der Reihe der Werte strich“ (S. 235), bindet, aus Gründen, die ich im nächsten Abschnitt ausführe, das unbedingte philosophische Wahrheitsstreben in alltägliche Lebensbedingungen ein. Damit verändert sich aber ihr Spielraum (Abschnitt C).

- 9 Das Problem von Met. Θ 10, wie sich die Wahrheit des Nicht-Zusammengesetzten, des Notwendigen und Unvergänglichen und des Wesens, von der des Zusammengesetzten, das Verbindung und Trennung zulässt, wie also die berührende und schlechthin aussagende von der etwas als etwas aussagenden Wahrheit unterscheidet und wie sie zusammenhängen, kann hier offen bleiben, da es bei beiden um ein Aufweisen der Sache, wie sie selbst ist, geht. Paul Wilpert, Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff, in: Philosophisches Jahrbuch 53 (1940), S. 3-16, sieht sie durch „Begriffsübertragung“ und „analogen Sprachgebrauch“ verknüpft (S. 16).

Dort heißt es, das „Vernunft-Vorurtheil“ habe „ehemals“ „die Veränderung, den Wechsel, das Werden überhaupt als Beweis für Scheinbarkeit“ genommen und „aus dem Widerspruch“ dazu „Einheit, Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein“ als die „wahre Welt“ angesetzt. (1) Einheit, Identität, Dauer, Ursache, Dinglichkeit, Sein sind leicht als die überlieferten Momente des Substanz-Begriffs zu erkennen. Als Grund (*arché*) ist Substanz das, von dem alles übrige, das aber selbst von nichts anderem abhängt, also das Selbständige oder Unbedingte. Die Metaphysik ist nach Nietzsche „Ableitung des Bedingten aus dem Unbedingten“ (Nachlass 1883, 8[25], KSA 10.342). (2) Ihr Unbedingtes erfasst sie mit der Vernunft, es ist nach Nietzsche ein „Vernunft-Vorurtheil“ (GD, Die „Vernunft“, 5) oder gehört zu den „Grund-Fiktionen“ des Denkens (Nachlass 1883, 8[25], KSA 10.342). „Denken“, „Vernunft“, „Bewusstsein“ „sieht überall Thäter und Thun: das glaubt an Willen als Ursache überhaupt; das glaubt an's ‚Ich‘, an's Ich als Sein, an's Ich als Substanz und projecirt den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge – es schafft erst damit den Begriff ‚Ding‘“ (GD, Die „Vernunft“, 5). Substanz ist Gegenstand der Vernunft, sei sie nun als ursprünglich Hinzunehmendes für die Vernunft, wie bei Aristoteles (*dektikón*; Met. A 7, 1072 b 22, de an. Γ 4, 429 a 15), oder als notwendig zu Entwerfendes *von* der Vernunft gesetzt, wie seit Descartes, der die Vernunft selbst zur ausgezeichneten Substanz macht. Diese Vernunft-Substanz hat als produktiv setzende den Grundzug des Willens, sie ist, sofern sie das Ganze des Seienden von sich her setzt, Wille zur Einheit, Ganzheit, zum System (Nachlass 1887/88, 11[99], KSA 13.47). Im Begriff des Systems, nach Kant (KrV A 322, 680, 832 ff.) die Vernunft-Einheit der Totalität der Bedingungen, bleibt so auch in der neueren Philosophie das Unbedingte in der Sache selbst bewahrt, und Hegel denkt es zu Ende.¹⁰ (3) Das Unbedingte ist der menschlichen

10 Karl Ulmer, der im Anschluß an Nietzsche zum ersten Mal „das Gefüge dieser drei Begriffe: Substanz – Vernunft – Teleologie“ als „das Fundament der ganzen bisherigen abendländischen Philosophie, die man Metaphysik nennt“, freigelegt hat (Philosophie – gegenwärtig oder vergangen?, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie 4 (1971), S. 16), stellt auf dem Weg zu einer „Differenzierung des Vernunftbegriffs“ die Hauptstellen zur „metaphysischen Bestimmung der Vernunft“ von den Griechen bis zu Hegel zusammen (Wissenschaft, Vernunft und Humanität. Eine Auseinandersetzung mit der Wissenschaftstheorie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 29 (1975), S. 501, 502, Anm. 17). Den Substanzbegriff in seiner systematischen Entfaltung durch Aristoteles, Descartes und Leibniz habe

Vernunft freilich nicht schon gegeben, sondern erst aufgegeben, es ist das Maß, auf das sie wie alles übrige Seiende sich ausrichtet: Zweck (*télos*). So ergibt sich eine Hierarchie des Seienden nach dem Maßstab der absoluten Eigenständigkeit, mit dem Göttlichen an der Spitze, dem die Vernunft des Menschen am nächsten kommt. Hegel:

Der Schein, als ob der Geist durch ein Anderes vermittelt sey, wird vom Geiste selber aufgehoben, da dieser – so zu sagen – die souveräne Undankbarkeit hat, Dasjenige, durch welches er vermittelt scheint, aufzuheben, zu mediatisieren, zu einem nur durch ihn Bestehenden herabzusetzen und sich auf diese Weise vollkommen selbständig zu machen. (Enzyklopädie 1830, § 381, Zusatz)

Nietzsche resümiert: „wir müssen göttlich gewesen sein, denn wir haben die Vernunft!“ (GD, Die „Vernunft“, 5).

So lässt sich nach Nietzsche die Struktur der Metaphysik von Platon bis Hegel als Verschränkung der Begriffe unbedingter Grund, Substanz, Vernunft und Telos fassen. Danach zeigt sich das Wahre im Unbedingten qua Vernünftigen, sei es ursprünglich vorgegeben oder notwendig zu konstruieren, in jedem Falle als unwandelbar in sich Gefügte und darum widerspruchsfrei zu Begreifendes, das letztlich – explizit etwa für Descartes und Leibniz – an ein Göttliches gebunden bleibt.¹¹ Nach der metaphysischen Bestimmung der Wahrheit verhält sich also der Mensch als unbedingte Vernunft zu einem unbedingten Vernünftigen, um es als solches vor sich zu bringen. Insofern „hat“ er die Wahrheit, indem er sie als „wahre Welt“ festhält und so über sie verfügt, über das Seiende im Ganzen als System, den Menschen als Ich, d. h. als Selbstbewusstsein und Freiheit des Willens, die Geschichte als zielgerichteten Prozess, für Nietzsche allesamt in „falscher Verdinglichung“ (Nachlass 1888/86, 1[62], KSA 12.26). Und da auch die Skeptiker noch im Zweifel an seiner Gültigkeit am Schema des Verfügens über Gegenständliches, an

ich in meinem Buch „Substanz. Grundbegriff der Metaphysik“ (Stuttgart-Bad Cannstatt 1977) erörtert.

11 „Man ist unbillig gegen Descartes, wenn man seine Berufung auf Gottes Glaubwürdigkeit leichtfertig nennt. In der That, nur bei der Annahme eines moralisch uns gleichartigen Gottes ist von vornherein die ‚Wahrheit‘ und das Suchen der Wahrheit etwas, was Erfolg verspricht und Sinn hat. Diesen Gott beiseite gelassen, ist die Frage erlaubt, ob betrogen zu werden nicht zu den Bedingungen des Lebens gehört.“ (Nachlass 1885, 36[33], KSA 11.563)

der Verdinglichung festhalten, „haben“ auch sie, auf ihre Weise, die Wahrheit:

Auch die Gegner der Eleaten unterlagen noch der Verführung ihres Seins-Begriffs: Demokrit unter Anderen, als er sein Atom erfand ... (GD, Die „Vernunft“, 5)

Dieser Metaphysik-Begriff, der Nietzsche folgt, erlaubt es, die Metaphysik historisch als Epoche von Platon bis Hegel abzugrenzen, während Heidegger mit seiner These, Metaphysik bedeute die Auslegung des Seins nicht nur von einem unbedingten, sondern schon von jeglichem vorhandenen gegenständlichen Seienden als solchen und schließlich im Ganzen her, alles Denken, auch das alltägliche und wissenschaftliche, außer dem eigenen zum seinsvergessenen und Nietzsche zum letzten, extremsten Metaphysiker macht, weil er in einer „in sich erblindeten äußersten Inanspruchnahme ihres Leitentwurfes“ im Willen zur Macht eine neue „unbedingt machende Macht“ gedacht habe.¹² Die entscheidende Erfahrung Nietzsches und seiner Zeit ist aber gerade die Auflösung der Verbindlichkeit des Unbedingten, sei es als gegenständliche Substanz, als Einheit und Ganzheit des Alls (Nachlass 1886/87, 7[62], KSA 12.317) oder in Gestalt des Göttlichen (FW 343). Nietzsche denkt diese Erfahrung als Nihilismus, als Entwertung der obersten Werte (Nachlass 1887, 9[35], KSA 12.350-352), erkennt also in der unbedingten Vernunft und ihrer „wahren Welt“ Werte: „Der Gesichtspunkt des ‚Werths‘ ist der Gesichtspunkt von Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens“ (Nachlass 1887/88, 11[73], KSA 13.36). Wert hat dabei den dreifachen Sinn des geschaffenen und verdinglichten Werts, des Gebrauchswerts für anderes (das Leben) und des bleibenden Bedürfnisses: die „wahre Welt“ hat sich der Mensch geschaffen und verdinglicht aus dem Bedürfnis heraus, in seinem Leben Halt zu gewinnen. Damit aber ist die Möglichkeit unbedingter Wahrheit als voraussetzungsabhängig und darum als Irrtum und Täuschung durchschaut, die „Welt“ „eine entgöttlichte, dumm, blind, verrückt und fragwürdig gewordene Welt“ (FW 357). Wahrheit kann nicht mehr

12 Martin Heidegger, Nietzsche, 2 Bde., Pfullingen 1961, II 12, 353, I 477-480, II 10, 264, 298-301.

von den Begriffen des Unbedingten (Substanz, Vernunft, Telos) her gedacht werden und nicht mehr nach der Methode des Unbedingten, der systematischen Deduktion aus einem Prinzip.

Doch dadurch ist zunächst nur eine bestimmte Gestalt der Wahrheit aufgelöst, nicht auch schon ihre Struktur als Haltung des Menschen, sich so zu einem Gegebenen zu verhalten, dass er es als solches vor sich bringt. Sie muss von der Haltung der Wahrhaftigkeit her, die als Boden des Wahrheitens allein noch bleibt, aus der geschichtlichen Überwindung ihrer metaphysischen Festlegung neu bestimmt werden.

1.2. Nietzsches leitende Begriffe zur Neubestimmung der Wahrheit

In *Also sprach Zarathustra* macht Nietzsche einen ersten Ansatz zur konstruktiven Grundlegung der Philosophie aus den leitenden Begriffen Leib, Leben, Wille zur Macht, Umwertung aller Werte, Übermensch und ewige Wiederkehr. Der Abschnitt „Von den Verächtern des Leibes“ exponiert zunächst die Begriffe Leib, Leben, Selbst und Wille zur Macht. Sie reichen zur Grundlegung der Neubestimmung der Wahrheit zunächst aus.

Nietzsche geht in diesem Abschnitt so vor, dass er die metaphysischen Begriffe „Seele“, „Ich“, „Geist“, „Vernunft“, ohne sie scharf voneinander abzugrenzen, auf ihre gemeinsame Voraussetzungsabhängigkeit, ihre Bedingtheit hin kritisiert. Er will „endlich die Voraussetzungen, auf denen die Bewegung der Vernunft ruht, ans Licht bringen“ (Nachlass 1886/87, 7[63], KSA 12.317). So ist „Seele nur ein Wort für ein Etwas am Leibe“, der Leib aber mit seinem Selbst Wohnung und „mächtiger Gebieter“ der „Gedanken und Gefühle“, des „Ichs Beherrscher“ und „Schöpfer des Geistes“. Dass der Geist dem Leib entspringt, der Leib sein Handeln umfasst und beherrscht, heißt jedoch nicht, dass der Leib nun Grund (*arché*) und Substanz im metaphysischen Sinn geworden sei, der Geist aber nur abhängiges Akzidens. Geist ist als „Werk- und Spielzeug“ wohl in den Zielen seines Handelns vom Leib bedingt, er hat kein Telos in sich: „was der Sinn fühlt, was der Geist erkennt, das hat niemals in sich sein Ende“ (Za I, Von den Verächtern des Leibes). Seinem Denken, seiner Logik wird seine Ursprünglichkeit und „anscheinende[] Selbstherrlichkeit“ aberkannt (JGB 3; vgl. JGB 16, 17). Aber als Werkzeug

bleibt er zugleich vom Leib unterschieden, seine „kleine Vernunft“ hat ihre eigentümliche Struktur, ihre eigene Logik.¹³

In seiner Konstruktion zur Überwindung der metaphysischen Begriffe hält Nietzsche am Begriff der Vernunft fest, erweitert ihn jedoch zur „grosse[n] Vernunft“ des Leibes. Halten wir uns an Kants Bestimmung (KrV A 322), die Vernunft sei das Vermögen, die Totalität der Bedingungen zu einem Unbedingten zu denken, so muss der Leib, die große Vernunft, darin die Fähigkeiten des Geistes, der kleinen Vernunft, überragen und umfassen: „dieses ganze Phänomen ‚Leib‘ ist nach intellectuellem Maaße gemessen unserem Bewußtsein, unserem ‚Geist‘, unserem bewußten Denken, Fühlen, Wollen so überlegen, wie Algebra dem Einmaleins“ (Nachlass 1885, 37[4], KSA 11.577). Der Leib misst „nach Gesamt-Nützlichkeit, Gesamt-Schädlichkeit“, die durch „Lust- und Unlustgefühle“ angezeigt werden (Nachlass 1887/88, 11[71], KSA 13.34); mit einem Reichtum von Informationen und einer Schnelligkeit ihrer Verrechnung, deren das Bewusstsein nicht fähig wäre, reguliert er seine Funktionen im Umgang mit der Welt. Und er bestimmt auch die Folge der Gedanken: „Daß ein Gedanke unmittelbar Ursache eines anderen Gedankens wäre, ist nur scheinbar. Das eigentlich verknüpfte Geschehen spielt < sich > ab unterhalb unseres Bewußtseins“ (Nachlass 1885/86, 1[61], KSA 12.26). In den Regeln der Logik fangen sich die Einfälle des Leibes.

Der Leib, der das Bewusstsein trägt und ihm zu denken gibt, ist seinerseits weit entfernt, ursprünglicher, unbedingter Grund zu sein. Er ist zum einen selbst nur „das beste Gleichniß“ für eine undurchsichtig komplexe Vielfalt „jener kleinsten lebendigen Wesen, welche unseren Leib constituieren“ (Nachlass 1885, 37[4], KSA 11.577), und ist zum andern bedingt von der „Welt“, dem „Dasein“ (FW 374), der „Realität“ (Nachlass 1887/88, 11[99], KSA 13.48), ist durchgehend mit ihr verschränkt. Aber auch die „Realität“ ist kein letztes Faktum, sie ist wiederum nur durch einen Leib, d. h. perspektivisch zu erfassen: „Die Welt ist uns vielmehr

13 Nietzsche darf darum, wie Granier, *Le problème de la Vérité*, S. 310 f., im Anschluss an Kaufmann ausführlich belegt, kein Irrationalismus unterstellt werden: „On donnerait de la philosophie de Nietzsche une image très inexacte si on la présenterait comme une tentative pour dévaloriser systématiquement la raison et pour lui substituer le culte de la passion sans frein, du désir aveugle. [...] L'Être n'est ni raison absolue, ni déraison; l'Être n'autorise qu'une affirmation, c'est qu'il y a de la rationalité dans le monde.“

noch einmal ‚unendlich‘ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, daß sie unendliche Interpretationen in sich schliesst“ (FW 374). Welt heißt so immer individuelle Lebenswelt, und die Individualität eines Leibes – oder dessen, „was wir ‚Leib‘ nennen“ (Nachlass 1885, 37[4], KSA 11.577) – liegt in seiner je eigentümlichen Verschränkung, in seinem Funktionszusammenhang mit der Welt im Ganzen, die sich prinzipiell nicht als eine in sich gefügte erfassen, d. h. zum Gegenstand machen lässt: „Noch einmal fasst uns der grosse Schauer – aber wer hätte wohl Lust, dieses Ungeheure von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen?“ (FW 374) So löst sich die Struktur der unbedingten arché überhaupt auf in eine Verschränkung gleichursprünglicher Momente: Leib und Welt bedingen einander wechselseitig im ursprünglicheren Geschehen der Weltfeststellung, das sich nicht mehr an fixe Pole oder eine höchste Instanz binden, sondern sich je nur in seinen individuellen Vollzügen verstehen lässt:

Es scheint mir wichtig, daß man das All, die Einheit los wird, irgend eine Kraft, ein Unbedingtes; man würde nicht umhin können, es als höchste Instanz zu nehmen und Gott zu taufen. Man mu<ß> das All zersplittern; den Respekt vor dem All verlernen; das, was wir dem Unbekannten <und> Ganzen gegeben haben, zurücknehmen für das Nächste, Unsre. (Nachlass 1886/87, 7[62], KSA 12.317)¹⁴

14 Die Nähe von Nietzsches Perspektivismus zu Leibniz' Monadologie, die oft bemerkt worden ist (zur Literatur vgl. Johann Figl, Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung Bd. 7, Berlin/New York 1982, S. 87 f., Anm. 32), rührt daher, dass schon Leibniz den aristotelischen Begriff der Substanz oder des notwendig festgestellten Wesens in das Relationsgefüge einer sich aus der Welt feststellenden Einheit aufhebt (vgl. Stegmaier, Substanz, S. 147-214). Sie lässt aber zugleich die unterscheidenden Grundlinien von Nietzsches nachmetaphysischer Ontologie hervortreten. Die Welt der individuellen Monaden ist für Leibniz von der virtuell vollständig erfassbaren Welt im Ganzen her bestimmt und auf ihre Entdeckung hin angelegt, sie schließen eine gemeinsame Welt ein (enfermer) und drücken sie perspektivisch aus (exprimer). Im Vollzug ihrer Welt- qua Selbstfeststellung, mit der sie sich und die Welt zugleich verändern, liegt ihr Wesen, und ihr Werden folgt dem Begriff, wie er von Gott vorgesehen ist, auch wenn ihnen selbst ihre Zukunft unbekannt bleibt: „Substantia est *átomon autoplaerún*, *Atomon per se completum seu se ipsum complens*. Unde sequitur esse *Atomon vitale seu Atomum habens entelécheian*.“ (G II 224; Randbemerkung zum Brief an de Volder vom 6. Juli 1701) Gott hat sie als individuelle selbständige (per se) Weltfeststellungen nach einem systematischen Plan geschaffen, und aus der Reflexion ihrer Autarkie gegeneinander geht für sie erst ihre Vielheit, d. h. die Welt

Die Verschränkung und wechselseitige Bedingtheit von Leib und Welt denkt Nietzsche im Begriff des Selbst. Selbst heißt das Sich-zu-sich-ins-Verhältnis-Setzen des Leibes unter den Bedingungen seiner Welt; es hebt die abstrakte Selbstbezüglichkeit des Ichs in sich auf. Nietzsche spricht vom Selbst als einem „höheren überschauenden Intellekt[]“, in dessen Dienst „das Bewußte Ich selber nur als ein Werkzeug“ steht (Nachlass 1883/84, 24[16], KSA 10.654), einem übergeordneten „Centrum der ganzen Individuation“ (Nachlass 1887, 7[9], KSA 12.295). Das Selbst ist zugleich als Bewusstsein eigenmächtig und als Leib bedingt.

Der Begriff des Leibes und seiner Verschränkung mit der Welt im Selbst führt schließlich zum Begriff des Lebens, dem letzten und zugleich grundlegenden Begriff in der Konstruktion im Abschnitt „Von den Verächtern des Leibes“. „Innerhalb der Sprache der Philosophie“ bedeutet der Begriff des Lebens „die Erfahrung eines Gegenständlichen, von dem das Subjekt sich selbst nicht abzuheben vermag und demgegenüber es in seinem Selbstbegriff als rein ‚transzendentes‘ Denkvermögen scheitert.“¹⁵ ‚Leben‘ ist das, was alles bedingt, auch das, was es selbst bedingt oder zu bedingen meint wie das Bewusstsein oder die Vernunft; in diesem Bedingt-Bedingend-Sein bleibt es dem Bewusstsein bzw. der Vernunft undurchsichtig. Indem die Vernunft sich als Leben erfasst, schließt sie sich selbst in dieses Bedingt-Bedingend-Sein ein, ohne darum mit ihm identisch zu sein; sie kann sich vom

notwendig hervor, „und die prästabilisierte Harmonie ist dann, so gesehen, nichts anderes als die göttliche Einrichtung der Welt, die diese Reflexion der Selbständigkeit ermöglicht“ (Stegmaier, Substanz, S. 214). Auch für Nietzsche gehen Welt- und Selbstfeststellung zusammen, versteht sich der Leib nur aus seiner Verschränkung mit der Welt, wird er in ihrer Interpretation von ihr selbst interpretiert, schafft er sich seine Welt. Freilich immer nur seine, nicht die ganze und keine perspektivisch gemeinsame Welt: Nietzsches Ontologie bleibt eine Monadologie gleichsam ‚von innen‘, der Leib und seine große Vernunft erfährt sich in seiner Welt immer neu ausgebreitet und eingeschränkt, ohne sich in metaphysischer Transzendenz als fixen ‚metaphysischen Punkt‘ und sich erfüllendes Wissen zu wissen. Er weiß sich als ein im Zusammenspiel anderer und eigener Kräfte unabsehbar sich bewegendes und durchgängig zufälliges, stets offenes Geschehen, eine „Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, mehr oder minder von einander unabhängigen, an ihm sich abspielenden Überwältigungsprozessen“ (GM II 12), die keine an sich vorbestimmte Welt einschließen und ausdrücken, sondern nur die Vielfalt ihrer jeweiligen Bedingungen, keine programmierte Einheit eines vollständigen Relationsgefüges also, sondern unbestimmt fließende Linien in einem verschlungen strömenden Fluss.

15 Josef Simon, *Leben*, in: *Handwörterbuch philosophischer Grundbegriffe*, Studienausgabe, Bd. 3, München 1973, S. 844.

Leben im Übrigen nicht hinreichend unterscheiden. Nietzsche drückt das so aus:

Man begreift, daß man gefoppt wird und doch ohne Macht <ist>, sich nicht foppen zu lassen. (Nachlass 1886/87 [10. Juni 1887], 5[71]5, KSA 12.213)

Er legt damit das Verhältnis von Vernunft und Leben gegenüber Aristoteles und der metaphysischen Tradition neu fest.¹⁶ Auch Aristoteles gilt die Vernunft als Moment des Lebens, sie zeichnet sich jedoch dadurch aus, dass sie sich ihm gegenüber selbständig, unbedingt verhält, dass ihr ein *chorismós* zukommt. Sie verbindet sich zunächst mit anderen Momenten wie Wachstum, Ernährung, Ortsveränderung und Wahrnehmung (de an. 413 a 22-25) zum Begriff des Lebens. Dessen Grundbestimmung als *physis* ist es, Ursprung und Ziel der Bewegung in sich selbst zu haben. Dieser Ursprung manifestiert sich im einzelnen Lebendigen als Seele (*psyché*). Sie ist Grund der Bewegung eines einzelnen stofflichen Leibes, und als solcher bleibt sie dem Begründeten, dem Leib gegenüber vorrangig. Die verschiedenen Momente des Lebens sind – nach dem metaphysischen Kriterium unbedingter Eigenständigkeit – desto höher einzustufen, je mehr Selbständigkeit sie dem Lebendigen ermöglichen.

Die Vernunft (*nûs*) zeigt sich dadurch als höchste Möglichkeit des Lebens, dass sie alles übrige in seiner wesentlichen Bestimmtheit (*eîdos*) erkennen und sich so den größten Spielraum und den umfassendsten Halt im Seienden schaffen kann. Da sie, anders als die übrigen Momente des Lebens, kein körperlich ausweisbares Organ hat, muss sie vom Körper unabhängig sein (429 a 25–b 5).

Das Leben entlässt so die Vernunft als unbedingte aus sich und wird dadurch zur Wahrheit fähig, zur Distanzierung der Vernunft vom Gegebenen und freien Gelten- und Bestehen-Lassen allgemeiner Ordnungen, deren Erkenntnis vom einzelnen Lebendigen nicht bedingt und in ihm nicht prinzipiell eingeschränkt ist. Sofern aber das Lebendige auch das Ziel seiner Bewegung in sich selbst hat, ist es *entelécheia*, lebt und wächst nach einem ihm vorgegebenen Ziel (*télos*), sein Wachsen und Verhalten hat immer schon Grenze (*péras*) und Maß (*lógos*; 416 a

16 Zu Nietzsches neuer spekulativer Entscheidung des Lebensbegriffs gegenüber Hegel vgl. Stegmaier, Leib und Leben. Zum Hegel-Nietzsche-Problem.

16-17), nämlich wiederum das Maß, selbständig und das heißt im Äußersten ewig und göttlich (415 b 1-7) und also im Sein unbedingt zu werden. Dieses Maß, das sich zuerst in der wesentlichen Bestimmtheit (*eidos*) der biologischen Art zeigt, bleibt im Wechsel der Individuen, leitet ihr Werden und ist darum ihnen gegenüber selbständig und vorrangig, wiederum ein von ihnen unbedingtes seiendes Allgemeines. Eben dieses unbedingte Allgemeine, die *eide*, erfasst die Vernunft in ihrem Wahrheiten. Sie gewinnt dadurch auch vom Gegenstand ihres Wahrheitsens her ihre ausgezeichnete Selbständigkeit gegenüber allem mit Körperlichem Verbundenen. Ihre höchste Selbständigkeit erfährt sie zuletzt darin, dass sie das im höchsten Grade Selbständige, das Göttliche, erfasst. Dies Göttliche ist ein „ewiges, bestes Lebendiges“ (Met. A 7, 1072 b 29), sein Leben ist nurmehr Bedingung seiner selbst und alles anderen, frei von aller Möglichkeit, Zufälligkeit, Bedingtheit, Leben in einem gesteigerten Sinn, der das ursprüngliche Bedingt-Bedingend-Sein zurücklässt.

Nietzsche gesteht der Vernunft nicht mehr diese Unbedingtheit gegenüber dem Leben zu. Er fasst das Leben, vorbereitet durch Hegel, nicht mehr nur von seinen Möglichkeiten zur Selbständigkeit her, sondern ebenso als Aneignung und Überwältigung des andern. Er gibt „eine neue Fixierung des Begriffs ‚Leben‘, als Wille zur Macht“ (Nachlass 1886/87, 7[54], KSA 12.313):

Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung (JGB 259).

Auch die Vernunft bzw. der Geist hat, als Moment des Lebens und „Werkzeug des Leibes“, diesen „zusammenschnürenden, bändigenden, herrschsüchtigen und wirklich herrschaftlichen Willen“, die „Absicht [...] auf Einverleibung neuer ‚Erfahrungen‘, [. . .] auf Wachsthum also“ (JGB 230). Aber so wenig sie bzw. er selbst ein Einfaches, in sich Gefügtes und gegen anderes scharf Abgegrenztes ist (JGB 16-19), lässt sich der Wille zur Macht als „Wesen des Lebendigen“ (JGB 259), wie Wolfgang Müller-Lauter gezeigt hat,¹⁷ als Eines und Einheitliches, als ursprünglich

17 Wolfgang Müller-Lauter, Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, in: Nietzsche-Studien 3 (1974), S. 1-60, gekürzt wiederabgedruckt in: Jörg Salaquarda (Hg.), Nietzsche, Wege der Forschung, Bd. 521, Darmstadt 1980, S. 234-287.

Allgemeines und unbedingter Grund alles Seienden verstehen, er macht ein „Un-fest-stell-bares“, ein in sich vielfältiges Bedingungsgefüge aus. Er ist nicht an ein allgemeines, selbst unbedingtes Maß gebunden, und die Individuen streben daher in ihrem Wachsen und Verhalten nicht nach der Erhaltung eines solchen Allgemeinen:

Gegen die Theorie, daß das einzelne Individuum den Vorthail der Gattung, seiner Nachkommenschaft im Auge hat, auf Unkosten des eigenen Vorthails: das ist nur Schein (Nachlass 1886/87, 7[9], KSA 12.295).

Sie sind „Kraft-Quanta, deren Wesen darin besteht, auf alle anderen Kraft-Quanta Macht auszuüben“ (Nachlass 1888, 14[81], KSA 13.261). Wenn Nietzsche von „Unbedingtheit in allem ‚Willen zur Macht‘“ spricht (JGB 22), so heißt das nicht, dass in ihm „Gesetze [...] herrschen“, sondern gerade, dass „absolut die Gesetze fehlen“: „wenn etwas so und nicht anders geschieht, so ist darin kein ‚Princip‘, kein ‚Gesetz‘, keine ‚Ordnung‘“ (Nachlass 1888, 14[81], KSA 13.261).

Mag nun Darwin die Geschichtlichkeit des Allgemeinen im biologischen Leben gesehen haben, so liegt doch die Grenze seiner philosophischen Bedeutsamkeit für Nietzsche darin, dass er am *télos* der Erhaltung der Art festhalte, dem das Einzelne unterworfen bleibe. Dieses *télos* zeigt aber nach Nietzsche spätestens am phänomenalen Befund der Wirklichkeit des Menschen seine Grenze: (1) Mit der konkurrenzlosen Herrschaft des Menschen über die Natur und durch seine Züchtigung mittels der metaphysisch-christlichen Moral sind die natürlichen Selektionsmechanismen verändert und zunehmend ausgeschaltet. Der Mensch braucht nicht mehr um die Erhaltung seiner Art zu kämpfen. Es kommt nicht mehr auf Tiefe und Bosheit, „die beiden Grundformen der bisherigen Überlegenheit des Menschen über sonstiges Gethier“ (GM I 6), an, sondern unter der Herrschaft des Geistes werden die Schwachen, Braven und Oberflächlichen mächtig: „Darwin hat den Geist vergessen [...], die Schwachen haben mehr Geist ...“ (GD, Streifzüge 14), „die Mittel der Schwachen, um sich oben zu erhalten, sind Instinkte, sind ‚Menschlichkeit‘ geworden, sind ‚Institutionen‘ ...“ (Nachlass 1888, 14[137], KSA 13.). (2) Der „Lebens-Grundtrieb“ des Menschen ist aber zunächst „Machterweiterung“, ja „Seligkeit [...] in der Gefahr“, und nur im Grenzfall „Selbsterhaltung“ (FW 349, vgl. JGB 224, 13). (3) Er kann und muss die Zukunft seiner Art in eigener Verantwortung gestalten (JGB 203, 208, 251). Das Leben „vermag“, wie

es gegen Ende von Zarathustras Rede „Von den Verächtern des Leibes“ heißt, „über sich hinaus zu schaffen“. (4) Die „Machterweiterung“ (FW 349) in der Gestaltung der Zukunft des Menschen geht von starken Individuen aus, die von der Menge der Schwachen mit Hilfe der Moral jedoch erfolgreich und dauerhaft niedergekämpft werden, so dass ein Widerspruch zwischen den an der Art orientierten Kriterien Stärke und Dauer entsteht (Nachlass 1886/87, 7[25], KSA 12.304 f.).

Dem Allgemeinen kommt so kein Recht zu, sich als unbedingtes Maß des Individuellen zu behaupten, Selbständigkeit und Vorrang ihm gegenüber zu beanspruchen. Die Vernunft kann sich vom Leben nicht als unbedingte unterscheiden – was sie nicht in ihrer Funktion antastet, das Allgemeine zu setzen und festzuhalten:

Wie muss der Mensch, um dermaassen über die Zukunft voraus zu verfügen, erst gelernt haben, das nothwendige vom zufälligen Geschehen scheiden, causal denken, das Ferne wie gegenwärtig sehn und vorwegnehmen, was Zweck ist, was Mittel dazu ist, mit Sicherheit ansetzen, überhaupt rechnen, berechnen können (GM II 1).

Nietzsche hat keineswegs als ‚Lebensphilosoph‘ den Sinn des Allgemeinen verkannt.¹⁸

18 Nietzsches Interpretation des Verhältnisses von Leben und Vernunft, so wie ich sie verstehe, widerspricht der These Karl-Heinz Volkmann-Schlucks, *Leben und Denken*, Frankfurt am Main 1968, S. 3-8, die er im engen Anschluss an Heidegger vorgetragen hat, Nietzsches Begriff des Lebens nehme nur den der metaphysischen Vernunft auf und sei daher selbst metaphysisch: Nietzsches Begriff des Lebens schließt im Unterschied zum aristotelischen bis zum hegelischen sowohl die Selbständigkeit einer unbedingten Vernunft als auch ein Allgemeines als Grenze und Maß seiner Steigerung gerade aus, er ist nicht an Unbedingtem orientiert. Umgekehrt weicht der metaphysische Begriff der Vernunft von dem Nietzsches darin ab, dass die metaphysische Vernunft in ihrer erkennenden Aneignung das Erkannte noch unter den eigenen Kategorien für sich als Notwendiges und Wahres gelten und bestehen lässt. Reflektiert sich bei Descartes die Vernunft als das von sich her Setzende, also Interpretierende, so versichert sie sich doch in ihrem Gottesbeweis ihrer objektiven Wahrheit. Kant, der diese göttliche Garantie aufgibt, grenzt zugleich die Vernunft in den Maßstäben ihres Interpretierens a priori aus. Indem sie aber die Bedingungen ihres Interpretierens a priori kennt, hebt sie seine Bedingtheit auf und macht so notwendige, unbedingte Wahrheit möglich. – Auch Nietzsches Gedanke der ewigen Wiederkehr braucht nicht als „höchste Aufgipfelung (des Lebens) durch Prägung des Werdens zum Sein“ (Volkmann-Schluck, S. 36), also als neues Unbedingtes verstanden zu werden. Der „ewige[] Wille[] zur Zeugung, zur Fruchtbarkeit, zur Ewigkeit“ gehört zum „Gesamt-Charakter des Lebens, als dem in allem Wechsel Gleichen, Gleich-Mächtigen, Gleich-Seligen“ (Nachlass 1888, 14[14], KSA 13.224), aber er gibt darin doch kein unbedingtes Maß

Damit sind nun die Grundentscheidungen für Nietzsches neue Bestimmung der Wahrheit gefallen. Die Bestimmung des Menschen nimmt in ihrer Struktur die des Lebens auf, ein in sich vielfältiges, letztlich undurchschaubares Bedingungsgefüge und darin Wille zur Aneignung und Steigerung zu sein, der als Selbst perspektivisch immer weiter ausgreift. Sein Wahrheiten ist darum nicht mehr ein Verhalten zu ursprünglich Vorgegebenem bzw. notwendig Gesetztem, sondern ein Überwinden des immer schon durch es selbst, aber auch durch anderes Bedingten, das sich unablässig verschiebt. Damit wird aber die aristotelische *Struktur* der Wahrheit – und nicht nur ihre metaphysische Festlegung – überwunden. Das Wahrheiten wird zu einem Geschehen, das – auf der Seite des Menschen wie des Gegebenen – seine feste Fügung, seinen Halt verliert und nicht mehr als entscheidbares Verhalten zwischen bleibenden Relata verstanden werden kann. Mensch und Gegebenes werden *erkenntnistheoretisch* radikal distanziert, „es giebt keine ‚Wahrheit‘“ (Nachlass 1885/86, 2[108], KSA 12.114).

Dann aber heißt die Frage: „Nicht wie ist der Irrthum möglich, [...] sondern: wie ist eine Art Wahrheit trotz der fundamentalen Unwahrheit im Erkennen überhaupt möglich?“ (Nachlass 1881, 11[325], KSA 9.568). Dadurch, dass Mensch und Gegebenes *ontologisch* im Begriff des Lebens zusammenkommen:

Zuletzt: unsere idealistische Phantasterei gehört auch zum Dasein und muß in seinem Charakter erscheinen! Es ist nicht die Quelle, aber deshalb ist es doch vorhanden. Unsere höchsten und verwegenen Gedanken sind Charakterstücke der ‚Wirklichkeit‘. Unser Gedanke ist von gleichem Stoff wie alle Dinge. (Nachlass 1881, 12[11], KSA 9.578)

Die ontologische Einheit schafft dem Wahrheiten einen neuen Spielraum und einen neuen Maßstab. Wenn der Mensch mit dem Werkzeug seiner Vernunft Distanz zu seinen Bedingungen nimmt, sie vergegenständlicht und in Ordnungen festlegt, kann er dadurch ein Bild seiner Zukunft entwerfen, auf das hin er sie gestalten, die Steigerung seines Lebens also steuern und d. h. wiederum steigern kann. Seine Freiheit versteht sich so

weder des kosmischen Werdens noch des ethischen Verhaltens, sondern stellt sich selbst unter immer verschiedenen Bedingungen immer verschieden heraus (vgl. Bernd Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington / London 1981, und Günter Abel, *Nietzsche contra ‚Selbsterhaltung‘*. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr, in: *Nietzsche-Studien* 10/11 (1981/82), S. 367-384).

jedoch nicht mehr aus einer unbedingten praktischen Vernunft, sondern wird als „positive Macht, als Wille zur Macht angesetzt“ (Vorstufe zu GD, Streifzüge 38 f., KSA 14.431), als Schaffen von Spielräumen durch und zur Steigerung: „Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen“ (Za I, Von den drei Verwandlungen). Freiheit wird zum Geschehen, in dem sie sich steigern, halten, aber auch verfallen kann, und in dieses Geschehen gehört nach Nietzsche das Wahrheiten, als bedingtes und im letzten undurchsichtiges, im Schaffen aber erfolgreiches Verhalten aus der Haltung der Wahrhaftigkeit:

„Wahrheit“ ist somit nicht etwas, was da wäre und was aufzufinden, zu entdecken wäre, – sondern etwas, das zu schaffen ist und das den Namen für einen Prozeß abgibt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen, als ein processus in infinitum, ein aktives Bestimmen, nicht ein Bewußtwerden von etwas, <das> „an sich“ fest und bestimmt wäre. Es ist ein Wort für den „Willen zur Macht“ (Nachlass 1887, 9[91], KSA 12.385).

Wahrheit macht so eine äußerste Möglichkeit der (bedingten) Freiheit aus, den Willen nämlich, die je zugewachsenen Lebensbedingungen zu durchschauen, zu überwinden und dadurch sich (neue, stärker von sich her bedingte, also bedingende) Freiheit zu schaffen.

Das erste Kriterium der Urteilswahrheit, die Entsprechung zur Sache, kehrt in dieser Bestimmung auf höherer Stufe wieder: Wahrheiten als Moment des Lebens ist wahr, wenn es dessen Grundbestimmung entspricht, Wille zur Macht, Steigerung zu sein. Aber auch diese Wahrheit weiß sich noch als bedingte Interpretation (JGB 22). Auch „jede Philosophie darf als Heil- und Hülfsmittel des wachsenden oder des niedergehenden Lebens angesehen werden“ (NW, Wir Antipoden), auch das Wahrheiten der Philosophie kann, wenn es seinen Lebensbedingungen zuwiderläuft, der Selbsttäuschung verfallen (JGB 230). Vor allem „die letzte Wahrheit vom Fluß der Dinge verträgt die Einverleibung nicht, unsere **Organe** (zum Leben) sind auf den Irrthum eingerichtet“ (Nachlass 1881, 11[162], KSA 9.504). Und andererseits kann das Wahrheiten die „Denkbarkeit“ und die Sprache auch im vollen Bewusstsein seiner notwendigen Selbsttäuschung als seine Bedingungen nicht aufgeben (vgl. Za II, Auf den glückseligen Inseln; Nachlass 1886/87, 5[22], 12.193 f.). Auch wenn es die Logik und die Sprache, wie sie sich geschichtlich ergeben haben, als Mittel

der Berechnung, Erleichterung, Verdinglichung und Verfälschung des Lebens durchschaut hat (vgl. Nachlass 1885, 38[4], KSA 11.598; Nachlass 1887, 9[97], KSA 12.389-391; Nachlass 1888, 14[153], KSA 13.336-338; Nachlass 1888, 18[13], KSA 13.535 f.), bleibt es, will es überhaupt in die Dinge „Wahrheit hineinlegen“, dem Denken „in der sprachlichen Form“ verhaftet (Nachlass 1886/87, 5[22], 12.193 f.).

1.3. Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit

Man wird so die Wahrheit, will man die Logik nicht erneut zu ihrem letzten Bestimmungsgrund machen, nicht bindend definieren können. Wir kommen über eine Verschiebung der „Horizontlinien unsrer Erkenntniß“ (Nachlass 1886/87, 5[3], KSA 12.185) und „starke Gegen-Begriffe“ (Nachlass 1888, 23[3]3, KSA 13.603) nicht hinaus. Wir können den Begriff der Wahrheit lediglich explizieren, explizieren im Sinne Kants, indem wir „nur einige Merkmale“ angeben, die „zum Unterscheiden hinreichend sind“, so dass „der Begriff [...] niemals zwischen sicheren Grenzen“ steht und „viel dunkle Vorstellungen enthalten kann“ (KrV A 727 f.).

Ich expliziere ihn nach sechs Kriterien, um ihn, dem eingangs zitierten Nachlass-Fragment folgend, vom Wahrheitsbegriff der Metaphysik aus seiner Überwindung nach den entwickelten Begriffen Leben, Selbst, Freiheit, Leiblichkeit, Perspektivität und Steigerung zu unterscheiden. Wahrheit meint dabei zunächst immer Wahrheiten, erst in zweiter Linie *érgon*, Einsichten, Urteile. Die Kriterien ordnen sich nicht zu einer ‚Phänomenologie der Wahrheit‘ im Sinn von Hegels Phänomenologie des Geistes, einem schrittweisen und folgerichtigen Überwinden von als wahr vorausgesetzten, sich aber als unwahr erweisenden Bestimmungen, so dass sich eine letzte Wahrheit der Wahrheit herausstellte. Sie geben Perspektiven frei, die sich miteinander verschränken. Nach den ersten drei Kriterien werden die überlieferten Bestimmungen negiert, nach den folgenden zusammen mit ihrer Negation bewahrt. Die Bewahrung der Negativität, des „Gegensatz-Charakters“, ist der Grundgedanke von Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit, die Bereitschaft, „die Kehrseite der Dinge als nothwendig“ zu verstehen (Nachlass 1887, 10[111], KSA 12.519).

(1) Das Wahrheiten ist *nicht unbedingt, sondern bedingt – Leben*. Es versteht sich als bedingend und bedingt aus dem Bedingungsgefüge des Lebens:

ein An-sich, ein Unbedingtes [...] kann nicht erkannt werden: sonst wäre es eben nicht unbedingt [...] Erkennen heißt „sich in Bedingung setzen zu etwas“: sich durch etwas bedingt fühlen [...] – es ist also unter allen Umständen ein Feststellen Bezeichnen Bewußtmachen von Bedingungen (nicht ein Ergründen von Wesen, Dingen, „An-sichs“) (Nachlass 1885/86, 2[154], KSA 12.141 f.).

Die Einsicht in das Bedingt-Bedingend-Sein als Moment des Wahrheitens hat sich in der gegenwärtigen Philosophie vor allem in der Auseinandersetzung mit Kant durchgesetzt. Hatte Kant noch unter den Bedingungen der Sinnlichkeit am transzendentalen a priori festgehalten, so ist es heute im Falsifikationismus Poppers und in der Analytischen Philosophie, vor allem von Quine, als bedingt erkannt. Putnam geht, ohne freilich sich auf Nietzsche zu berufen, inzwischen so weit, alle „unsere Maßstäbe der rationalen Akzeptierbarkeit, der Rechtfertigung und letztlich der Wahrheit abhängig [zu machen] von Ähnlichkeitsstandards, die offensichtlich ein Produkt unseres biologischen und kulturellen Erbes sind“.¹⁹ Auch in der anthropologischen Konzeption der Vernunft als Kompensation der Weltoffenheit, in der evolutionären Erkenntnistheorie, im hermeneutischen Theorem der Wirkungsgeschichte, in der existenziellen Wahrheit als Vollzug der individuellen Existenz und im Ansatz der Kritischen Theorie erscheint das Wahrheiten stets als – wenn auch von verschiedenen Seiten her – prinzipiell bedingt. „Die Philosophie ist antiaprioristisch geworden. [Sie hat] anerkannt [. . .], daß das meiste von dem, was uns als Wahrheit a priori gilt, kontextabhängigen und relativen Charakter hat“.²⁰

19 Hilary Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte* (1981), übers. v. J. Schulte, Frankfurt am Main 1982, S. 141.

20 Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, S. 118. – Als a priori lässt Putnam gegen Quine (Zwei Dogmen des Empirismus [1951], in: *Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays*, übers. v. P. Bosch, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1979, S. 27-50) dennoch offensichtlich unwiderlegbare Sätze wie „Nicht jede Aussage ist wahr“ gelten, ohne zu beachten, dass auch die „Rationalität“ solcher Widerlegungen und ihre Akzeptanzbedingungen sich wandeln können (S. 115), wie Quine (S. 47-50) und er selbst es in seinem Vorwort (S. 10 f.) vertritt.

(2) Das Wahrheiten ist *nicht unbewegt, sondern geschichtlich – Selbst*. In seinem Bedingt-Bedingend-Sein sieht sich das Wahrheiten wandelbaren Lebensbedingungen, der Geschichte ausgesetzt. Es sucht Wahrheit darum nicht als unbewegte festzustellen, sondern reflektiert sie je neu aus den jeweiligen Lebensbedingungen, setzt sie also der Bewegung des Selbst in seiner Welt aus. Besonders die Philosophische Hermeneutik und die Existenzphilosophie nehmen ihre Geschichtlichkeit als unentrinnbar auf und machen sie unter einem Schatten von Tragik zu ihrer eigensten Sache.²¹ Nietzsche selbst *will* die Beweglichkeit des Wahrheitens, sucht die Vielfalt seiner Bedingungen bewusst, fast lustvoll auf:

Als ich die Lust an der Wahrheit haben wollte, erfand ich die Lüge und den Schein – das Nahe und Ferne, Vergangene und Künftige, das Perspektivische. Da legte ich in mich selber die Dunkelheit und den Trug und machte mich zu einer Täuschung vor mir selber. (Nachlass 1882/83, 5[1]244, KSA 10.216)

Mit Thomas S. Kuhn setzt sich die Geschichtlichkeit der Wahrheit schließlich auch in der Wissenschaftstheorie der Naturwissenschaften durch. Für Nietzsche aber verfielen Paradigmata ‚normaler Wissenschaft‘ schon der Selbsttäuschung, höbe schon jede Art von Glauben und

21 Johann Figls Untersuchung „Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadamers“ (in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), S. 408-430) zeigt freilich, „daß die sprachontologisch fundierte Hermeneutik Gadamers nicht jene Radikalität und Weite auszeichnet, die für Nietzsches spätes Denken charakteristisch ist“ (S. 429). – Umso mehr verkürzt Konrad Hilpert, Die Überwindung der objektiven Gültigkeit. Ein Versuch zur Rekonstruktion des Denkansatzes Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 9 (1980), S. 91-121, Nietzsches Ansatz, wenn er das Moment der geschichtlichen Bedingtheit des Wahrheitens auf eine „historisch-psychologische Methode“ (S. 107) zuspitzt, wobei er sich vor allem an MA orientiert. Ähnlich sieht Jochen Kirchhoff, Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 6 (1977), S. 16-44, die Lösung des „Kernwiderspruchs“ zwischen Objektivität und Bewegtheit der Erkenntnis im methodischen In-sich-Gehen der Welterkenntnis als Selbsterkenntnis und führt dafür auch gewichtige Stellen an (z. B. MA I 292; JGB 20; Nachlass 1885/86, 2 [146], KSA 12.139). Aber wenn Nietzsche dazu auffordert, dem „eigenen Leben den Werth eines Werkzeuges und Mittels zur Erkenntnis“ zu geben (MA I 292), legt er dadurch die Bewegung des Wahrheitens nicht auf eine bestimmte Methode fest, sondern fordert dazu auf, sein Leben aufs Spiel zu setzen und Methoden immer erst in der Erfahrung der Sache, im Versuch auszubilden. Manche Wahrheiten wollen geduldig freigelegt sein, andere „von einer besonderen Scheu und Kitzlichkeit“ muss man „überraschen oder lassen“ (FW 381): „wir sind im Vorstadium. Die Verschärfung der methodischen Ansprüche wird später kommen“ (Nachlass 1885, 35[29], KSA 11.521).

Überzeugung die Bewegung des Selbst auf und entfremdete es sich: „Jede Art von Glaube ist selbst ein Ausdruck von Entselbstung, von Selbst-Entfremdung“ (AC 54), und in diesem Sinne sind „Ueberzeugungen [...] gefährlichere Feinde der Wahrheit, als Lügen.“ (MA I 483; vgl. AC 55)

Anstatt des Glaubens, der uns nicht mehr möglich ist, stellen wir einen starken Willen über uns, der eine vorläufige Reihe von Grundsätzungen festhält, als heuristisches Prinzip: um zu sehn, wie weit man damit kommt. (Nachlass 1884, 25[307], KSA 11.89)

Von solchen Hypothesen kann nicht nur nicht erwartet werden, dass sie sich endgültig oder auch nur approximativ – was Popper noch nahelegt – bestätigen lassen, ihre Wahrheit bemisst sich – bei aller Strenge der Forschung²² – nicht einfach nach ihrer Bewährung an Tatsachen der Erfahrung, sondern vor allem auch danach, welche Möglichkeiten des Erkennens und Handelns sie unter den jeweils erfahrenen Bedingungen – und dazu gehören auch ‚Tatsachen‘ – sie eröffnen. Nietzsche vertritt damit nicht nur, um den metaphysischen Wahrheitsbegriff abzuwehren, einen pragmatistischen Wahrheitsbegriff –

Als „Wahrheit“ wird sich immer das durchsetzen, was nothwendigen Lebensbedingungen der Zeit, der Gruppe entspricht: auf die Dauer wird die Summe von Meinungen der Menschheit einverleibt sein, bei welchen sie ihren größten Nutzen d. h. die Möglichkeit der längsten Dauer hat. (Nachlass 1881, 11[262], KSA 9.541) –,

sondern geht noch entschieden über ihn hinaus. Er bleibt nicht beim Kriterium des Nutzens (Nachlass 1887, 9[38], KSA 12.352) stehen, das ja auch (nützliche) Überzeugungen zuließe, sondern

daß jede Erhöhung der Menschen die Überwindung engerer Interpretationen mit sich bringt, daß jede erreichte Verstärkung und Machterweiterung neue Perspektiven aufthut und an neue Horizonte glauben heißt – dies geht durch meine Schriften. (Nachlass 1885/86, 2[108], KSA 12.114, korr.).²³

22 Bei aller Bedingtheit und Geschichtlichkeit gesteht Nietzsche der Interpretation keineswegs Beliebigkeit zu, sondern fordert im Gegenteil eine strenge „Philologie“. Vgl. dazu ausführlich Granier, *Le problème de la Vérité*, S. 321-325.

23 Wenn A. C. Danto, *Nietzsche as philosopher*, New York 1965, und: Friedrich Nietzsche, in: Norbert Hoerster (Hg.), *Klassiker des philosophischen Denkens*, Bd. 2, München 1982, S. 230-273, Nietzsche zum Verfechter „einer pragmatistischen

(3) Wahrheiten heißt so wesentlich sich in *Freiheit* setzen und, da dadurch neue Lebensbedingungen geschaffen werden, neu interpretieren, ‚umwerten‘. In der Freiheit des Wahrheitsens ist Wahrheit *nicht ursprünglich gegeben, sondern geschaffen*, oder: nicht das Gegebene, sondern das Geschaffene ist wahr.

Der Mensch ist sich bewusst geworden, dass er in den von ihm geschaffenen Spielräumen über die Maßstäbe der Wahrheit selbst entscheidet:

Der neue Muth – keine a priorischen Wahrheiten [...] sondern freie Unterordnung unter einen herrschenden Gedanken, der seine Zeit hat [...] (Nachlass 1884, 25[211], KSA 11.69)

Der Entscheidungscharakter der Wahrheit, der nichts mit Willkür zu tun hat, hat sich nicht nur in der Philosophie, sondern auch in den Wissenschaften auf breiter Front, nach ihren Grundlagenkrisen im 19. bzw. 20. Jahrhundert auch in Mathematik und Physik bestätigt.²⁴

Die Absolutheit des Wahren als Unbedingtem, Unbewegtem und ursprünglich Gegebenem ist damit aufgelöst; die überlieferten Bestimmungen des Bewussten, Allgemeinen und Widerspruchsfreien bewahrt Nietzsche dagegen – zusammen mit ihrer Negation.

(4) Das Wahrheiten ist *zugleich bewusst und leiblich – Leiblichkeit*. Wenn die große Vernunft des Leibes selbst ein Wahrheiten ist, das nicht nur weit mehr, sondern, unter dem Aspekt der Lebensdienlichkeit, weit sicherer erschließt als das Bewusstsein, so dass das in sich vielfältige Bewusstsein geradezu „vor dem unzählig Vielfachen in den Erlebnissen dieser vielen Bewußtseins geschützt und abgeschlossen“ bleiben muss

Wahrheitstheorie“ (Friedrich N., S. 233) und „konsequenten Konventionalisten“ (S. 234) macht, so trennt er in Nietzsches Argumentation nicht „le niveau du pragmatisme perspectiviste et le radicale“ niveau de la problématique ontologique (Granier, *Le problème de la Vérité*, S. 325; vgl. S. 487-492; weitere Literatur S. 482-484, Anm. 2). Im Willen zur Macht als Willen zur Wahrheit hat der Konventionalismus erst das Maß seiner Nützlichkeit.

24 Vgl. Willard von Orman Quine, *Was es gibt* (1948), in: Von einem logischen Standpunkt, S. 25, und Karl Ulmer (Hg.), *Die Wissenschaften und die Wahrheit. Ein Rechenschaftsbericht der Forschung*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1966, und darin Ulmers Beitrag: *Die Vielfalt der Wahrheit in den Wissenschaften und ihre Einheit*, S. 7-24. Ulmer schließt mit der Einsicht, dass „die Wahrheit und das Verhältnis des Menschen dazu einen ganz neuen Charakter bekommt. Auf eine Formel gebracht, ist es das ungeheure Maß an Freiheit und Verantwortung, das dem Menschen im Verhältnis zur Wahrheit heute zugefallen ist, wie nie zuvor in seiner Geschichte“ (S. 23).

(Nachlass 1885, 37[4], KSA 11.578), so steht das Wahrheiten, sofern es bewusst sich von solchen Immunisierungen befreien und „souverän“ werden will, in einer zweifachen Bewegung: Es macht einerseits das Leibliche bewusst und zersetzt so seine Instinkte und Gewohnheiten, um es von sich aus gestalten zu können, und verleibt andererseits solche bewusst gemachten Orientierungen ein, um zu neuen instinktsicheren Gewohnheiten zu kommen. Eine „vererbte Gewohnheit“ macht „unter dem Einfluss der wachsenden Erkenntnis“ einer „neuen Gewohnheit“ Platz (MA I 107): das bedeutet die Aufklärung weiterzutreiben (M 197), aber auch ihrer „lächerlichen Ueberschätzung und Verkennung des Bewusstseins“ zu entgehen und also die „Aufgabe, das Wissen sich einzuverleiben und instinctiv zu machen“ (FW 11). Nietzsche will mehr als Gehlen in seiner Anthropologie, er will nicht nur das Bewusstsein entlastet sehen, um es in seiner Weltoffenheit lebensfähig zu halten, sondern „daß ein höherer Leib sich bildet“ (Nachlass 1883/84, 24[16], KSA 10.655), „das souveraine Individuum“, dem sich das „stolze Wissen um das ausserordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit [...] bis in seine unterste Tiefe hinabgesenkt“ hat (GM II 2).

(5) Das Bewusstsein, das aus und mit der Vernunft seines Leibes wächst, eröffnet Bedingungen und Möglichkeiten des Ganzen des Lebens, doch je perspektivisch. Die *Perspektivität* konstituiert die Welt als je individuelle: „Zu jeder Seele gehört eine andere Welt; für jede Seele ist jede andere Seele eine Hinterwelt“ (Za III, Der Genesende 2). Die (große mit der kleinen) Vernunft hat ein empirisch – individuell und geschichtlich – erfahrbares Ganzes vor sich mit einem weitgehend einverlebten Netz von Ordnungen und Werten, größtenteils nicht explizit und nicht vollständig explizierbar. Es lässt Dunkelheiten und Widersprüche in sich zu, es kann und braucht in seiner Ordnung nicht aus einem Prinzip logisch und systematisch abgeleitet zu werden. Vernunft ist nicht nur die immer schon allgemeine, sich selbst vollkommen durchsichtige und die Welt logisch bestimmende wissenschaftliche Vernunft: die Welt wird zugleich von einer je individuellen, in sich heterogenen, sich undurchsichtigen Vernunft in der Wahrheit je individueller und heterogener Ganzer entworfen.²⁵

²⁵ Karl Ulmer hat diese Einsicht zum Angelpunkt seiner „Philosophie der modernen Lebenswelt“ (Tübingen 1972) gemacht und die Vernunft im Blick auf das je ursprüngliche und ganze individuelle, pädagogische, politische und

Die Perspektivität schließt jedoch Kommunikation und Konsens in einheitlichen Fügungen nicht aus: sie lässt *zugleich allgemeines und individuelles Wahrheiten* zu. Allgemeine Wahrheit wird möglich durch Vermittlung individueller Perspektiven unter gemeinsamen (für Nietzsche immer schon moralischen) Interessen oder durch die (wiederum moralisch bedingte) Anerkennung der Festlegungen anderer. Nietzsche äußert die „Vermuthung [...], dass Bewusstsein überhaupt sich nur unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses entwickelt hat“ – „nicht [die] Vernunft, sondern allein [das] Sich-bewusst-werden[] der Vernunft“. Es wird darum aber „immer nur gerade das Nicht-Individuelle [am Individuum] zum Bewusstsein bringen [...], sein ‚Durchschnittliches‘“, „nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt [...], eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt“ (FW 354).²⁶ Dieser „Genius der Gattung“ aber erschließt, einmal etabliert, die Welt wiederum eigentümlich und eigengesetzlich in seiner (unserer) Logik und kann sich zum „herrschenden Vorurtheil“ einer „moralische[n] Ontologie“ ausbilden (Nachlass 1886/87, 7[4], KSA 12.265), deren Selbstverständlichkeit ihren Ursprung und Charakter vergessen lässt. Bei aller Kritik an der überlieferten Eigenständigkeit des Allgemeinen wendet sich Nietzsche scharf dagegen, nun das

wissenschaftliche Wissen von der Welt hin differenziert. Auf die je verschiedene „Verschränkung der Welt mit dem Menschen“ bezieht er den Begriff „Lebenswelt“ (S. 106) und hebt ihn damit von dem Husserls ab. Husserl hat, wie Werner Marx in zwei luziden Aufsätzen zeigt (Vernunft und Lebenswelt; Lebenswelt und Lebenswelten, beide in: Werner Marx, Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang, Den Haag 1970, S. 45-62 u. S. 63-77), „bis zuletzt für die universale Herrschaft der Vernunft gekämpft“ (S. 45f.); seine Philosophie wird dadurch „zur Vollendungs-gestalt des traditionellen Philosophierens aus Vernunft und Geist“ (S. 50). So bleibt für Husserl, anders als für Nietzsche und Ulmer, dem Menschen stets die Möglichkeit, sich aus den interessegebundenen Geltungen der Lebenswelt, die er nicht als individuell verschieden und je eigentümlich strukturiert, sondern als „wesensallgemeinen Bestand“ (Krisis, S. 383) des vorwissenschaftlichen „Bereichs des anschaulichen, alltäglichen, allgemeinen Weltlebens“ (Marx, S. 70 f.) auffasst, durch transzendental-phänomenologische Umstellung herauszunehmen. Zur Literatur zu Husserls Begriff der Lebenswelt vgl. Klaus Düsing, Teleologie und natürlicher Weltbegriff, in: neue hefte für philosophie 20 (1981), S. 39 f., Anm. 16, Elisabeth Ströker (Hg.), Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls, Frankfurt am Main 1979, und Antonio F. Aguirre, Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik, Erträge der Forschung Bd. 175, Darmstadt 1982, S. 86-149.

- 26 Dass dabei nicht, wie Erika Emmerich, Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches, Diss. Bonn 1933, behauptet, die verallgemeinerte Wahrheit mit der Wahrheit der Alltäglichkeit in Heideggers *Sein und Zeit* gleichgesetzt werden darf, zeigt Granier, Le problème de la Vérité, S. 483 f. (Anm.).

Individuum zu einem ursprünglichen Ausgangspunkt zu machen. Das Individuum ist selbst immer schon nicht nur durch seine individuelle Welt bedingt, sondern diese und damit es selbst ist durch begriffliches Allgemeines gedeutet und festgehalten:

In Wahrheit giebt es keine individuellen Wahrheiten, sondern lauter individuelle Irrthümer – das Individuum selber ist ein Irrthum [...], eine „Einheit“, die nicht Stand hält. (Nachlass 1881, 11[7], KSA 9.442 f.; vgl. Nachlass 1887/88, 11[73], KSA 13.36 f.).

Der Begriff „Individuum“ ist falsch. (Nachlass 1885, 34[123], KSA 11.462).

So lässt sich weder für das Allgemeine noch das Individuelle ein Vorrang begründen. Sie stehen in vielfacher Verschränkung, die die Philosophie (auch Nietzsche selbst) noch nicht hinreichend aufgeklärt hat. Im Rahmen der Wissenschaftstheorie der Naturwissenschaften hat Popper die wechselseitige Bedingtheit von theoretischem Entwurf und Beobachtung gezeigt und für die Wissenschaften von Gesellschaft und Geschichte zuerst Dilthey, dass ontologisch alles Allgemeine als Individuelles und im Verstehen alles Individuelle allgemeingültig zu erfassen ist. Am weitesten ist hier vielleicht die Sprachphilosophie vorgestoßen, die von dem „Grundfaktum menschlicher Sprachlichkeit“ ausgehen muss, dass in der Kommunikation allgemeine Bedeutungsidentität vorausgesetzt, d. h. als wahr angenommen werden muss, doch zugleich „mit der entgegengesetzten Voraussetzung, daß auch von einem möglichen ‚Andersverstehen‘ des andern auszugehen sei, ohne dass man einen ‚Bereich‘ oder gar einen ‚Kern‘ identischen Verstehens a priori dagegen abgrenzen könnte.“²⁷

(6) Allgemeines Wahrheiten gerät, legt es sich nach den Regeln von Logik und Sprache auf *Widerspruchsfreiheit* hin fest, notwendig mit seiner

27 Josef Simon, Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie, Berlin/New York 1978, S. 26 u. 24. – „Die Freiheit besteht darin, daß der Einzelne mit der Akzeptation von ‚etwas‘ als wahr auf eine selbst nicht mehr allgemein bestimmbare Weise eine Möglichkeit findet, sich in der Wirklichkeit zu orientieren. Sie nimmt für ihn dadurch Gestalt an, und er vermag so erst in ihr zu leben, während sich sonst Haltlosigkeit einstellte. Das Finden bzw. das Sichgesagtseinlassen einer Sprache, in der sich ‚etwas‘ sagen und in der man sich damit überhaupt erst auf ‚etwas‘ beziehen kann, ist als ursprünglicher erkannt als die Idee einer Methode, über die man eo ipso auf das Wahre ausgerichtet ist“ (Josef Simon, Wahrheit und Freiheit. Zum Begriff der Philosophie, in: Neue Zürcher Zeitung vom 5./6. Feb. 1983, S. 70).

individuellen Bedingtheit und lebendigen Bewegtheit in Widerspruch. Es kann diesen ‚existentiellen‘ *Widerspruch* nur überwinden, indem es sich zu einem neuen Maßstab *steigert*, der *Gerechtigkeit*. Wahrheiten als Moment des Lebens sucht selbst Steigerung, ist, als Wille zur Wahrheit, Wille zur Macht. So wird es zweideutig. Es will einerseits Halt gewinnen, und der „Sinn für Wahrheit [ist] im Grunde der Sinn für Sicherheit“ (M 26), ein Symptom der Schwäche und also ein Widerspruch zum Wesen des Lebendigen als Machterweiterung, es verfällt dem „blinden Vertrauen in die Vernunft“, die sich eine wahre, unbedingte, widerspruchslose, seiende Welt erschließen will:

Diese Welt ist scheinbar – folglich gibt es eine wahre Welt.

Diese Welt ist bedingt – folglich gibt es eine unbedingte Welt.

Diese Welt ist widerspruchsvoll – folglich gibt es eine widerspruchslose Welt.

Diese Welt ist werdend – folglich gibt es eine seiende Welt.

Lauter falsche Schlüsse (blindes Vertrauen in die Vernunft [...]) (Nachlass 1887, 8[2], KSA 12.327).

Der Wille zur Wahrheit will andererseits den Halt der gewohnten Selbsttäuschung überwinden, und also hat die „Wahrheit“ „negativen Charakter“ – „als Beseitigung eines Irrthums, einer Illusion“ (Nachlass 1884, 25[165], KSA 11.58). Aber auch für dieses die Lebendigkeit bewahrende Überwinden ist „die Welt [...] kein Thatbestand, sondern [...] eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn – es giebt keine ‚Wahrheit‘.“ (Nachlass 1885/86, 2[108], KSA 12.114) Auch als überwindendes bleibt das Wahrheiten im Widerspruch. Das Halt-Überwinden als die Wahrheit des Willens zur Wahrheit setzt immer auch einen zu überwindenden – unwahren – Halt voraus, und so müssen wir „die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehn“ (JGB 4; vgl. Nachlass 1885, 34[253], KSA 11.506), „das ganze menschliche Leben ist tief in die Unwahrheit eingesenkt“ (MA I 34, vgl. Nachlass 1881, 11[162], KSA 9.503 f.).

Wahrheit bezeichnet nicht einen Gegensatz zum Irrthum, sondern die Stellung gewisser Irrthümer zu anderen Irrthümern, etwa daß sie älter, tiefer einverleibt sind, daß wir ohne sie nicht zu leben wissen und dergleichen. (Nachlass 1885, 34[247], KSA 11.503)

Dieser Glaube an die Wahrheit geht in uns zu seiner letzten Konsequenz – ihr wißt, wie sie lautet: – daß, wenn es überhaupt etwas anzubeten giebt, es der Schein ist, der angebetet werden muß, daß die Lüge – und nicht die Wahrheit – göttlich ist? (Nachlass 1886/87, 6[25], KSA 12.243)

Im stetig sich wandelnden Bedingungsgefüge des Lebens bedeutet ein ‚Haben‘ der Wahrheit, ein Festhalten an ihr, schon ein Leugnen ihrer Bedingtheit, eine Verkehrung ihrer Struktur, in Bewegung, nicht Gegenstand zu sein.²⁸ Jeder Sprechende, jeder Schreibende, besonders aber der schreibende Philosoph, der alles, was er erfasst, in seine vielfältigen Bedingtheiten verfolgen will, ohne sie je zusammenfassen zu können, kennt die Qual der Verfälschung, die ihre Fixierung unumgänglich umschließt. Wahrheit fordert darum, jedenfalls beim „schaffenden“ Philosophen (JGB 211), die Bereitschaft zu ihrer Bewegung heraus, zur Zerstörung der Illusion, sie fixieren, sie haben zu können.

Das Wahrheiten muss sich an der Sache bewegen: es hat seinen Maßstab, als bedingtes Interpretieren, nicht in der Sache, aber, als Interpretieren der Sache, auch nicht in sich selbst, sondern im Überwinden seiner Interpretationen aus dem immer unabsehbar neuen Erfahren der Sache, im Eröffnen von Perspektiven.²⁹ Es entgeht damit seiner Bedingtheit und Scheinbarkeit nicht –

28 Wieweit Nietzsches Denken dialektisch ist – im Sinne Platons oder im Sinne Hegels – müsste erst eingehend untersucht werden. R. F. Beerling, Hegel und Nietzsche, in: Hegel-Studien 1 (1961), S. 231-233, spricht von „dialektischer Verwandtschaft“: Nietzsche denke häufig dialektisch im Sinne Hegels, lasse sich aber nicht auf eine „dialektische Methode“ festlegen. Ähnlich äußern sich Alfred Schmidt, Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie (1963), in: Jörg Salaquarda (Hg.), Nietzsche, S. 124-140, Granier, Le problème de la Vérité, S. 41-53, und Friedrich Kaulbach, Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln/Wien 1980, S. 187, während Gilles Deleuze, Nietzsche und die Philosophie (1962), aus dem Frz. v. B. Schwibs, München 1976, passim, Nietzsche zum Antidialektiker, Kaufmann, Nietzsche, S. 98, 195, ihn in Platons Sinn zum „konsequenteren ‚Dialektiker‘“ als Hegel macht. Heinz Röttges, Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 2), Berlin/New York 1972, und Fritz Wandel, Bewußtsein und Wille. Dialektik als Movens für Nietzsche, Bonn 1972, versuchen Nietzsches Denken unabhängig von Hegel, wenn auch mit Hilfe von hegelschen Begriffen dialektisch zu rekonstruieren.

29 Ruediger Hermann Grimms These in: Nietzsche's Theory of Knowledge (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 4), Berlin/New York 1977, scheint mir darum zu weit zugehen: „Nietzsche's criterion for truth is not concerned at all with the logical content of the proposition. The content, in fact, is

Du solltest die nothwendige Ungerechtigkeit in jedem Für und Wider begreifen lernen, die Ungerechtigkeit als unablässig vom Leben, das Leben selbst als bedingt durch das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit. (MA, Vorr. 6) –

steigert sich aber zu einer je best-gerechtfertigten „Stufe der Scheinbarkeit“ (JGB 34), zur Gerechtigkeit in Nietzsches Sinn, einer Gerechtigkeit, die, wenn sie urteilt, zugleich in der Vielfalt überwundener und überwindender Perspektiven die Erfahrung der Sache immer neu vom Urteil befreit.³⁰ Gerechtigkeit, Sachangemessenheit im Hinblick auf das – immer auch unbewusste – Ganze ihrer – bewusst bewegten – Perspektiven-Optik, ist die Objektivität, die uns noch möglich ist, die äußerste Grenze von Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit.

Hier ist aber auch der Punkt erreicht, wo die Philosophie die Bedingungen des alltäglichen Lebens und der wissenschaftlichen Forschung, sofern sich diese der Forderung des Tages zu stellen und es auf persönlichen oder gesellschaftlichen Nutzen, auf materiellen oder Erkenntnisgewinn abgesehen haben, überschreitet und sie auch selbst an den Rand ihres eigentümlichen Feldes gerät. Nietzsches Philosophie erreicht hier ihre äußerste Radikalität:

Meine Philosophie – den Menschen aus dem Schein herauszuziehen auf jede Gefahr hin! Auch keine Furcht vor dem Zugrundegehen des Lebens. (Nachlass 1881, 13[12], KSA 9.620)

Die Wahrheit nicht ‚haben‘, nicht wenigstens vorläufig festhalten zu wollen, kann sich realistischerweise nur eine Reflexion gestatten, die der

largely irrelevant“ (S. 19). Sicherlich, „there exists no ultimate, immutable, eternal standard for truth“, Wahrheit ist für Nietzsche „self-referentially consistent“, wahr für die, die in ihrer Bewegung zu ihr fähig sind (S. 27), die Erfahrung der Sache und ihre Mitteilbarkeit – im Versuch des Dialogs oder der machtvollen Durchsetzung – gehen als ihre Bedingungen aber ebenso in sie ein.

- 30 Vgl. Graniers oben (Anm. 5) zitierte Bestimmung der „Vérité originaire“. – Auf die Grenzen von Heideggers Auslegung der Gerechtigkeit bei Nietzsche weist Jeffrey Stevens, Nietzsche and Heidegger on Justice and Truth, in: Nietzsche-Studien 9 (1980), S. 224-238, hin. – Friedrich Kaulbachs, Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Deutung von Nietzsches Begriff der Gerechtigkeit aus der – auf weite Strecken aufschlussreichen – Analogie zu Kants Richter-Modell der Vernunft (S. 186-228) unterstellt zuletzt den unangetastet und souverän über die Berechtigung von Perspektiven entscheidenden Richter: der Wahrheitende aber steht für Nietzsche selbst zur Disposition, wird in seinem Wahrheiten ebenso sehr von seinen Lebensbedingungen und denen der Sache entschieden, wie er selbst über sie entscheidet, wird, indem er urteilt, selbst verurteilt.

Sorge um das Nächste enthoben ist und auch noch die philosophische Aufgabe, eine Weltorientierung und Ethik auszubilden, hinter sich lässt. Nietzsche erkennt das auch an: „Wer tief in die Welt gesehen hat, erräth wohl, welche Weisheit darin liegt, dass die Menschen oberflächlich sind“, dass sie „Furcht vor der Wahrheit“ haben (JGB 59). Die Philosophie, die als die „wahrhaftigste aller Wissenschaften“ nicht anfangen darf, „an sich selbst zu glauben“ (JGB 9), die auf rücksichtslose Kritik und vorbehaltlose Vorurteilslosigkeit aus ist, kann es sich, aus diesen besonderen Lebensbedingungen heraus, und muss es sich leisten, bedingungslos, wenn auch nicht unbedingt eine Aporie aufzureißen, die sie nicht schließen kann, sondern aushalten muss, kann und muss es sich leisten, in ihrem Willen zur Wahrheit sich die Wahrheit als Ziel zu versagen. Denn nicht erst als Gegenstand, schon zum Ideal, zur regulativen Idee gemacht, verstellt sich die Wahrheit: die „letzten Idealisten der Erkenntniss, in denen allein heute das intellektuelle Gewissen wohnt und leibhaftig ward, – [...] Das sind noch lange keine freien Geister: denn sie glauben noch an die Wahrheit ...“ (GM III 24)

Die Wissenschaft muss sich in diesem „metaphysischen Glauben“ „eines Werths an sich der Wahrheit“ versichern und unterscheidet sich dadurch prinzipiell von der Philosophie (GM III 24). Die aber darf nicht einmal an ihrer eingangs zitierten „Überzeugung“ festhalten, die Wahrheit nicht zu haben, denn als Überzeugung wäre sie schon falsch, wäre Resignation. Gibt sie sie auf, so muss sie wiederum wissen, „daß die Zerstörung einer Illusion noch keine Wahrheit ergiebt, sondern nur ein Stück Unwissenheit mehr, eine Erweiterung unseres ‚leeren Raums‘, einen Zuwachs unserer inneren ‚Oede‘–“ (Nachlass 1885, 35[47], KSA 11.533, korr.).

Das Fazit:

Erkenntniß an sich im Werden unmöglich; wie ist also Erkenntniß möglich? Als Irrthum über sich selbst, als Wille zur Macht, als Wille zur Täuschung. (Nachlass 1886/87, 7[54], KSA 12.313)

darf, auch wenn es einen Fortschritt auf ein a priori bestimmtes Ziel hin ausschließt, dennoch einen „positiven Geist“ nicht entmutigen, Ziele zu setzen, zu „versprechen“ (GM II 1), „an Stelle des Unwahrscheinlicheren das Wahrscheinlicheren setzend, unter Umständen an Stelle eines Irrthums einen andern“ (GM, Vorr. 4). Die verletzende und lähmende

Zweideutigkeit in allem philosophischen Wahrheiten, das Ideale zerstören muss – einschließlich des Ideals, dessen sie bedarf, um Ideale zerstören zu können –, scheint in den gegenwärtigen Strömungen der Philosophie überall wider, wenn auch in milden und erträglichen Formen, die ihre Dogmen und Sedativa, ihre Lehre haben.³¹ Es ist Nietzsches Verdienst, den Widerspruch im philosophischen Wahrheiten, das Steigerung will, sich aber den Fortschritt versagt, in unüberbotener Radikalität nicht nur offengelegt, sondern aus der Überwindung der Metaphysik zugleich als unüberwindbar ausgeleuchtet zu haben.

31 Hilary Putnam, der in seinem oben zitierten Werk den jüngsten umfassenden Versuch zu „Vernunft, Wahrheit und Geschichte“ vorgelegt hat, zieht aus, mit den Methoden der Analytischen Philosophie alle Theorien, die eine eindeutige Bezugnahme auf Tatsachen oder eine eindeutige Verifizierbarkeit (bzw. Falsifizierbarkeit) von Theorien an Tatsachen behaupten, als falsch oder mangelhaft zu erweisen, also den Mythos wissenschaftlicher Wahrheit in der Analytischen Philosophie selbst zu zerstören, und deckt auf, wie über das Begriffsreservoir und die Relevanzkriterien Tatsachen ursprünglich und unauflöslich mit Werten verschränkt sind. Er sucht jedoch Vernunft und Wahrheit, die er jetzt Rationalität und rationale Akzeptierbarkeit nennt, vor einem schrankenlosen „Relativismus“ zu retten, indem er den Sinn und die Festigkeit ihrer Maßstäbe im „Innern unserer Tradition“ (S. 284) verankert, die in der wissenschaftlichen Erkenntnis je neu interpretiert, d. h. kritisiert und erweitert werden müsse (S. 268). Man könne sich, um wissenschaftliche Wahrheit zu erwerben, auf das Methodenideal der frühen Neuzeit stützen, das voraussetze, „daß man schon vorher einen Begriff von Rationalität hat“ (S. 258). Nietzsche dagegen schreibt er nur den „Irrtum“ zu, er habe „eine ‚bessere‘ Moral als die gesamte Tradition“ gehabt (S. 284). Putnams eigenes Ziel, „eine rationalere Auffassung der Rationalität bzw. eine bessere Auffassung der Moral auszubilden“ (S. 284), bleibt Programm.

2. Nietzsches Neubestimmung der Philosophie

2.1. Die Aufgabe einer Steigerung der Kultur

In der Zeit um 1870, als Nietzsche seine ersten großen Schriften, die *Geburt der Tragödie* und die *Unzeitgemässen Betrachtungen*, erarbeitete, waren die Diadochen-Kämpfe um Hegels Philosophie verebbt. Zurückblieb ein Übermaß an Philosophie. Die Zeit, die in Deutschland auf politischem und wirtschaftlichem Gebiet eine ‚Gründerzeit‘ war und eine Stimmung von Aufbruch und Fortschritt auch in Wissenschaft und Philosophie hinein verbreitete, brachte in kurzer Folge eine solche Fülle von ‚Logiken‘, ‚Erkenntnistheorien‘, ‚Systemen‘ und ‚Weltanschauungen‘ mit hohem Anspruch auf eine jeweils neue Weltdeutung, fast möchte man sagen, auf den Markt, dass sie selbst uns erstaunt, die wir uns inzwischen an eine Vielzahl von Schulen, Strömungen und Moden in der Philosophie gewöhnt haben. Es macht den Rang Nietzsches aus, dass er dem Übermaß an ‚Systemen‘ nicht ein weiteres hinzufügte, sondern nach dem ‚Wert‘ der Philosophie zu seiner Zeit überhaupt fragte. Er trat bewusst von der Philosophie und ihrer Tradition zurück, um aus seiner Zeit zu erfassen, was die Philosophie für diese Zeit noch bedeuten konnte. Wie der Historie, so wollte er auch der Philosophie nur ‚dienen‘, soweit sie dem ‚Leben‘ diene. Aufgabe einer Philosophie aber, die dem Leben diene, war für ihn nicht das ‚System‘, sondern die „Erhöhung“, das „Wachsthum“ oder die Steigerung der Kultur.¹

1 Nachlass 1885/86, 2[128], KSA 12.127; Nachlass 1887, 10[5], KSA 12.456.

Der Gedanke, dass eine Kultur gesteigert werden sollte, ist uns heute fremd geworden. Kultur ist nach Nietzsches berühmter Bestimmung in der *Ersten Unzeitgemässen Betrachtung* „vor allem Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes.“ (DS 1, KSA 1.163) Er nimmt hier den modernen Kultur-Begriff Herders auf, der ihn zu einem Begriff der Gesellschaft und der Geschichte gemacht hat. In ihrem ursprünglichen, römischen Sinn ist Kultur dagegen ein Begriff der Erziehung und Bildung des Einzelnen und wird analog zu *cultura agri* mit dem Genetiv *animi* gebraucht: *cultura animi* ist die geduldige Pflege des animus, der Tatkraft eines Römers von Rang, der sich als Redner, Staatsmann und Feldherr zu bewähren und sich dazu auch mit Kunst und Wissenschaft vertraut zu machen hat, und hierbei kommt der Philosophie dann entscheidende Bedeutung zu – Cicero setzt *cultura animi* geradezu mit *philosophia* gleich.² Dass eine solche Kultur des Einzelnen gesteigert werden kann, ist leicht zu sehen. Wie aber sollte eine Kultur im modernen, Herderschen Sinn gesteigert werden? Nietzsche folgt nicht mehr Lessings und Schillers Ideal einer „Erziehung des Menschengeschlechts“. Eine nationale und geschichtliche Kultur kann nicht nach einem vorgegebenen Bildungsideal planmäßig gesteigert werden, sondern ist von einer unabsehbaren Fülle unberechenbarer Bedingungen abhängig. Sie kann sich nur steigern, indem sie „wächst“ – Nietzsche deutet sie wie Herder nach dem organologischen Modell, das seinerseits aus der Antike stammt und gegen das wir besonders misstrauisch geworden sind, seit Spengler seine ideologischen Prophetien aus ihm abgeleitet hat. Nach diesem organologischen Modell kann eine Kultur „erblühen“ und „erstarken“ – auch hier nicht nur zur „Blüte“ von Kunst und Wissenschaft, sondern ebenso zu ökonomischer, politischer und militärischer Stärke –, und sie muss nach diesem Modell auch wieder „niedergehen“ und „absterben“. In einem solchen Niedergang sieht Nietzsche die deutsche und europäische Kultur begriffen. Er notiert 1884, er habe an seiner Jugend gelitten „wie an einer schweren Krankheit. Das macht die Zeit, in die wir geworfen sind, – die Zeit eines großen immer schlimmeren Verfallens und Auseinanderfallens [...]: wir fühlen Alle den warmen unheimlichen

2 Tusc. disp. (ed. Pohlenz, Stuttgart: Teubner 1918) II, 5: „ut ager quamvis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus; its est utraque res sine altera debilis. cultura autem animi philosophia est“.

Athem des Thauwindes – wo wir noch gehen, da wird bald Niemand mehr gehen können.“ (Nachlass 1884, 25[9], KSA 11.11 f.)

Steigerung der Kultur heißt für Nietzsche darum „Lebenssteigerung“ (Nachlass 1887/88, 11[83], KSA 13.40), Lebenssteigerung aber „Macht-Steigerung“ (Nachlass 1888, 14[184], KSA 13.370): „Die Bedingungen jeder Erhöhung der Cultur [...] sind die Bedingungen allen Wachstums.“ (Nachlass 1885/86, 2[128], KSA 12.127) Macht-Steigerung aber ist nichts, worauf ein lebendiges Wesen auch verzichten könnte, um sich nur auf seine Erhaltung zu beschränken. Unablässig und unberechenbar sich verändernden Bedingungen ausgesetzt, kann es nur bestehen, wenn es seinerseits immer neue Kräfte und Fähigkeiten entwickelt, um den neuen Bedingungen zu entsprechen, wenn es also seine Macht steigert. Erhaltung und Steigerung sind keine Gegensätze, Erhaltung ist nur durch Steigerung möglich. Die vier *Unzeitgemässen Betrachtungen* Nietzsches handeln von der Steigerung der Kultur in diesem Sinn: sie ist nach der ersten nicht schon durch den militärischen Sieg über Frankreich erwiesen – „bis jetzt giebt es keine originale deutsche Kultur“ (DS 1, KSA 1.164) –, sie erfordert nach der zweiten ein neues Wissenschafts-Verständnis, und sie braucht nach der dritten große Erzieher in Philosophen wie Schopenhauer, Erzieher, die jedoch nicht wie bestallte Lehrer, sondern ebenso unberechenbar auftreten wie die übrigen Bedingungen einer Kultur und denen sie darum entsprechen kann oder auch nicht. Dass für den jungen Nietzsche die deutsche und europäische Kultur aber alle Möglichkeiten hat, sich zu steigern, wenn sie sie nur wahrnimmt, zeigt sich nach der *Vierten Unzeitgemässen Betrachtung* im Stil der neuen Kunst, die sich in Wagner ankündigt.

Wenn wir heute Mühe haben, diesen Sinn einer Steigerung der Kultur nachzuvollziehen, so deshalb, weil unser Kulturverständnis konservativ und föderalistisch geworden ist: Unsere Weltgesellschaft, die sich vorrangig ökonomisch und politisch definiert, lässt nationale oder kontinentale Kulturen gleichsam in Reservaten fortbestehen, in denen ihnen unter Vermeidung von Wettbewerb und Verdrängung eine begrenzte Autonomie zugestanden und ihr materielles Auskommen gesichert wird. Nur wenn man bereit ist, die unterschiedlichen ökonomischen und politischen Gesellschaftssysteme als Kulturen anzusprechen, wird auch heute ein Wettbewerb sichtbar, in dem

solche Kulturen ihre Stile zugleich bewahren und aneinander steigern. Nietzsche hat die Weltgesellschaft heraufkommen sehen und ihre Bedeutung für die Philosophie und der Philosophie für sie erkannt. Es ist jedoch kaum in seinem Sinn, Gesellschaftssysteme, die ihre Ziele vorrangig in der Steigerung ihrer ökonomischen, politischen und militärischen Macht sehen, als Kulturen zu betrachten.

In einer Zeit, die er als Niedergang der deutschen und europäischen Kultur empfand, fragte Nietzsche also nach der „Kraft“ der Philosophie, aus den Bedingungen eben dieser Zeit eine neue, „höhere“ Kultur hervorzubringen. Dass er der Philosophie diese Kraft zutraute, war, so obsolet uns das heute anmutet, im 19. Jahrhundert nicht ungewöhnlich; es war üblich, Philosophien unter große gesellschafts- und kulturpolitische Perspektiven zu stellen. Nietzsche beließ es jedoch nicht bei Appellen in Vorworten. Mit dem Ziel einer Steigerung der Kultur ließ er einerseits die Politisierung, die die Philosophie nach Hegel ergriffen hatte, und andererseits die Akademisierung hinter sich, die im Nachmärz darauf gefolgt war.³ Eine Steigerung der Kultur setzte für Nietzsche voraus, deren Bedingungen im Ganzen zu erfassen und zwar so tief zu erfassen, dass darin schon die Spielräume der neuen, „höheren“ Kultur erkennbar wurden. Dies lag weder im Bereich politischer Umgestaltung noch akademischer Traditionspflege. Nachdem es aber im Nachmärz fraglich geworden war, ob Hegels Philosophie auch die neue Zeit „in Gedanken erfassen“ könne, keine andere aber deren Breite und Tiefe erreichte, stand das Verhältnis der Philosophie zur Zeit überhaupt in Frage. Aus ihm musste darum der Begriff der Philosophie neu bestimmt werden. Was Hegel noch wie selbstverständlich in Vorworten notierte, dass die Philosophie selbst „ihre Zeit, in Gedanken erfaßt“ sei, rückte Nietzsche ins Zentrum der Philosophie und machte es zu ihrem ersten Problem.⁴ Er begann dessen Lösung damit, dass er in der Philosophie nicht mehr nach einem letzten, zeitlosen Halt suchte, sondern die Haltlosigkeit

3 Vgl. Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt am Main 1986, S. 15.

4 Vgl. Karl Ulmer, *Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes*, Bern und München 1962, S. 88, Anm. 27: „Wir haben bis heute weder die philosophischen noch wissenschaftlichen Mittel, um zu bestimmen, was das Wesen eines Zeitalters ausmacht und worin es besteht. Gerade durch Nietzsche ist dieses Problem in seiner Bedeutung neu gestellt worden.“

selbst als Charakter seiner Zeit und daher auch als Bedingung einer dieser Zeit entsprechenden Philosophie begriff. Er brachte dadurch die Bedingungen und Möglichkeiten der Philosophie überhaupt in Fluss und zog nicht nur die Hegelsche Philosophie, sondern darüberhinaus die ganze Tradition der europäischen Philosophie in diesen Fluss hinein. Man kann dies so ausdrücken, dass er nach Hegel über die Philosophie im Ganzen wieder neu „entschied“.⁵

2.2. Die Unersetzbarkeit der Religion durch Wissenschaften

Dass Nietzsche sich auch dem Neukantianismus nicht anschloss, auf den seine Zeit hindrängte, brauchen wir nicht auszuführen. Ich setze seine Neubestimmung der Philosophie stattdessen in Bezug zu Hegel. Der junge Hegel sah die Philosophie in derselben Situation wie der junge Nietzsche. Auch nach dem einleitenden Abschnitt seiner Erstlingsschrift, der *Differenz-Schrift*, dem Hegel den Titel *Geschichtliche Ansicht philosophischer Systeme* gibt, ist die Philosophie schon zu seiner Zeit in eine solche „Menge philosophischer Systeme“ auseinandergefallen, dass sie zu einer bloßen Sache der „Kenntnis“ wird, die „sich nicht mehr selbst ins Leben wagt“ und deren ganzes Interesse nun ist, die „Kollektion von Mumien“ einzuteilen und Namen für sie zu finden. Hegel zieht daraus jedoch noch nicht Nietzsches Folgerung, das Wesen der Philosophie neu aus ihrer Haltlosigkeit zu denken. Er argumentiert hier zunächst so, dass das „Wesen der Philosophie“ nicht dem „Bodenlosen“ „eigentümlicher Ansichten“ überlassen und „die teleologische Ansicht nicht fahren [ge]lassen“ werden könne, es als eines und dasselbe aus der Vernunft zu begründen, die nur eine und dieselbe, nicht eigentümlich sein könne. Dies auch nur zu wollen, heißt schon, in den philosophischen Eigentümlichkeiten grundlose Beschränkungen der Vernunft erkannt, und heißt also für die Vernunft selbst, „in der Grundlosigkeit der Beschränkungen und Eigentümlichkeiten ihre eigene Begründung in sich selbst ergriffen“ zu haben. Es ist für Hegel

⁵ Karl Ulmer, Philosophie – gegenwärtig oder vergangen?, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie 4 (1971), S. 11. – Nietzsche spricht in *Ecce homo* (Warum ich ein Schicksal bin 1) selbst von einer „Entscheidung heraufbeschworen gegen Alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war“.

stets die eine und dieselbe Vernunft, die sich „aus dem Bauzeug eines besonderen Zeitalters sich eine Gestalt organisiert hat“; die Zeit tritt für Hegel nicht so in die Philosophie ein, dass sie sich aus deren Haltlosigkeit neu bestimmen müsste.

Der reife Hegel formuliert das in der Vorrede zur ersten Auflage der *Enzyklopädie* so, dass er die Philosophie nicht auf eine neue Art begründen, sondern ihr lediglich „eine neue Bearbeitung“ geben wolle, nun freilich, wie er hofft, „die einzig wahrhafte“. Die Probleme, die zu lösen waren, hatte Kant aufgeworfen, und sie waren auch mit Kants Mitteln zu bearbeiten: der Gehalt der Religion, „die Wahrheit“, die Kant als nicht entscheidbares Problem aus der Philosophie als Wissenschaft ausgegrenzt hatte, sollte in der Konsequenz dieser Kantischen Philosophie als Geist begriffen werden. Die Wahrheit der Religion als Inhalt der Philosophie stand für Hegel fest. Wenn man auch darin auf „Abenteuer des Gedankens“ auszog und sich zu einer „bis zur Verrücktheit gesteigerten Aberwitzigkeit“ hinreißen ließ, so mochte das der „jugendlichen Lust der neuen Epoche“ zuzuschreiben sein, „welche im Reiche der Wissenschaft wie in dem politischen aufgegangen ist“. Eine solche „Morgenröte des verjüngten Geistes“ sei zwar noch immer der „Seichtigkeit“ vorzuziehen, die sich als „vernunftbescheidener Kritizismus“ ausbebe, für die Sache der Philosophie aber habe sie ebensowenig Bestand.

Von hier aus wird nun der Sinn deutlicher, den die Idee einer Steigerung der Kultur für Nietzsche hat. Seine „Morgenröthe“ bedeutet gerade, dass der von Hegel sicher geglaubte Inhalt der Philosophie verlorengegangen ist. „Die Gewässer der Religion fluthen ab und lassen Sümpfe oder Weiher zurück“, schreibt er in *Schopenhauer als Erzieher* (4, KSA 1.366). In der Religion aber erfahren Individuen, seien es einzelne Menschen oder ganze Völker, die stärkste Bindung ihrer Kräfte, den letzten Grund der Einheit ihrer Identität. Geht die Religion als dieser Grund verloren, wird die Kultur haltlos, und sie kann sich nur halten, wenn sie sich aus neuen Quellen steigern kann.

Die Religion aber lässt sich nicht, wie viele Zeitgenossen Nietzsches, vor allem der von ihm hoch geschätzte Friedrich Albert Lange, meinten, als Inhalt und Halt der Philosophie durch die Wissenschaften substituieren. Nach Hegel, aber auch nach Nietzsche können die Wissenschaften nicht der Inhalt der Philosophie sein. Hegel hat dafür

in der Einleitung zur *Enzyklopädie* eine Begründung gegeben, die, ohne dass er darauf einging, auch Nietzsche teilt. Die Philosophie kann sich nach Hegel nur so auf die Wissenschaften beziehen, dass sie auf den „Reiz“ antwortet, den die Wissenschaften auf sie ausüben, indem sie „die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen und Gesetze finden“ und der Philosophie dadurch den „Stoff“ „entgegen arbeiten“, den sie dann in ihren eigenen Kategorien begreift. Die Philosophie kann sich also auch in ihrem Bezug auf die Wissenschaften nur „von sich aus“ entwickeln (§ 12). Hätte sie ihren Inhalt an ihnen, so würde sie entweder zu einem Kompendium der Wissenschaften oder, methodisch gewendet, zur Wissenschaftstheorie und verlöre ihre Eigenständigkeit. Man mag dieses Argument als bloßes Schein-Argument zur Wahrung eines akademischen Besitzstandes empfinden: Warum sollte die Philosophie ihre Eigenständigkeit nicht an die Wissenschaften verlieren, die so blendende Fortschritte gemacht haben? Das Argument geht jedoch tiefer. Die Philosophie kann sich nicht an die Wissenschaften halten, weil die Wissenschaften ihrem Wesen nach analysieren und isolieren, während die Religion bindet und verklärt. Dieses Moment, jenseits aller dogmatischen Vorstellungen, kann und will auch Nietzsche nicht aufgeben. Auch nach Hegel ist Religion der Inhalt der Philosophie nur in der Form der Vorstellung, und es ist Aufgabe der Philosophie, ihn in die Form des Begriffs aufzuheben. Entscheidend im Blick auf Nietzsche ist dabei jedoch, dass die religiöse Vorstellung durch ihre Aufhebung in den philosophischen Begriff nicht erübrigt wird. Sie ist als Vorstellung im Gegensatz zum philosophischen Begriff an individuelle Lebensbedingungen gebunden, und das bedeutet, dass man in der Religion mit seiner ganzen Individualität *in der Wahrheit leben kann*, dass man der Wahrheit *gewiss* sein kann, auch wenn sie nicht im philosophischen Sinn begriffen und *gewusst* wird. Religion ist eine hinreichende Lebensorientierung.

Die Wissenschaften dagegen legen sich ihre Gegenstände so zurecht, dass sie unabhängig von individuellen Lebensbedingungen zu erkennen sind, sie isolieren die objektive Wahrheit von Sachen, sie sind Sachorientierungen. Sie *wissen* darum wohl auf ihre Weise, was in ihren Disziplinen wahr ist. Doch die Sachorientierungen der verschiedenen Disziplinen sind untereinander unverbunden, sie haben keinen gemeinsamen Horizont, man kann in ihrer Wahrheit nicht *leben*. Darum

ist es – für Nietzsche ebenso wie für Hegel – ein Aberglaube, dass die Wissenschaften als Lebensorientierung dienen und darum die Religion als Inhalt der Philosophie ersetzen könnten. „In das Vacuum“, notiert Nietzsche, „setzen sich alle möglichen Superstitionen.“ (Nachlass 1872/73, 19[148], KSA 7.466) Die Flucht der Lebensorientierung in die Wissenschaften und deren unbegrenzte Ausbreitung zu seiner Zeit ist „eine unnatürliche Reaktion gegen furchtbaren religiösen Druck – jetzt ins Extreme flüchtend. Ohne jedes Maß.“ (Nachlass 1872/73, 19[198], KSA 7.480) Wenn die Philosophie ihren Inhalt und Halt in den Wissenschaften sucht, ‚fällt‘ sie mit ihnen ‚auseinander‘. So wird es für Nietzsche vielmehr umgekehrt zum Problem und zur beständigen Aufgabe für die Philosophie, zu klären, wie die Wissenschaften ihrerseits nach dem Verlust der religiösen Weltauffassung dem Leben dienen können. Sie wird dadurch auf eine neue Weise lebenswichtig.

2.3. Nietzsches Neubestimmung der Philosophie aus den Begriffen Zeit, Maß, Kunst, Größe, Politik und Tragik

An die Stelle der Religion, die das Leben durch dogmatische Vorstellungen bindet, setzt Nietzsche das Leben selbst. Der Begriff des Lebens rückt ins Zentrum der Philosophie Nietzsches als der Begriff dessen, worauf sich die Philosophie immer schon bezieht, in das sie aber auch selbst schon als eine Lebenstätigkeit einbezogen ist. Sie kann Bezüge des Lebens darum nicht aus einem fundamentum inconcussum begründen; das Leben ist ein Ganzes, von dem man als Ganzem nicht wissen kann. Es hat in seinen Bezügen wohl eine eigentümliche Gewissheit; diese Gewissheit kommt jedoch aus der Erfahrung und der Gewohnheit und kann darum beständig enttäuscht werden. Man lebt aus ihr, aber man kann nicht auf sie bauen wie auf die Gewissheiten der Religion oder der Wissenschaften. Sie ist das Irrationale vor aller Rationalität. Wenn eine Philosophie aber den Begriff des Irrationalen schlechthin ins Zentrum stellt, läuft sie Gefahr, selbst irrational zu werden, und dies ist denn auch dem, was man Lebensphilosophie genannt hat, stets vorgeworfen worden. Doch dieser Vorwurf beansprucht seinerseits schon eine Rationalität, die er nach seinen eigenen Standards nicht mehr begründen kann, sondern voraussetzen

muss. Nietzsche dagegen setzt insofern tiefer an: er setzt eine solche Rationalität der Philosophie nicht schon voraus, sondern versucht sie erst aus der Maß- und Haltlosigkeit des Lebens zu verstehen.

Daraus ergeben sich nun die neuen Momente von Nietzsches Bestimmung der Philosophie. Er entwirft seine Neubestimmung schon früh und hält an ihren Grundzügen bis zuletzt unverändert fest, akzentuiert und pointiert sie lediglich schärfer. Ich gehe darum von einem Heft von Nachlass-Notaten aus der zweiten Hälfte des Jahres 1872 (19[1-330], KSA 7.417-520) aus, das Nietzsche im Anschluß an die *Geburt der Tragödie* verfaßt hat. Diese Notate stehen, gemessen an den übrigen Nachlass-Heften, in einem ungewöhnlich dichten Zusammenhang; aus ihnen gehen zu großen Teilen *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* und die *Zweite Unzeitgemässe Betrachtung* hervor. Im weiteren ziehe ich dann auch die späten Schriften und Nachlass-Notate heran. Für Nietzsches Neubestimmung der Philosophie sind die Begriffe Zeit, Maß, Kunst, Größe, Politik und Tragik leitend, ohne dass er sie selbst so aufreichte.

Zeit. – Eine Philosophie, die sich auf ihre Zeit einlässt, bringt sich in ein dreifaches Verhältnis zur Zeit überhaupt. Weil sie sich erstens aus dem Ganzen des Lebens nicht mehr ausnimmt, sondern sich in die Zeit begibt, wird sie selbst historisch. Darin folgt sie nach Nietzsche dem Grundzug des neuen „Zeitgeistes“ (Nachlass 1872, 19[7], KSA 7.418), der „haltlosen Gelehrtenkultur“ (Nachlass 1872, 19[21], KSA 7.423), die nicht nur die Historie, sondern auch die Naturwissenschaften einschließt (Nachlass 1872, 19[23], KSA 7.423). Damit die Philosophie den Zeitgeist aber ihrerseits theoretisch erfassen kann, muss sie ihn zugleich „überwinden“, die Historie also ins Überhistorische „aeternisieren“, und wird insofern „zeitlos“. Auf der Höhe des Zeitgeistes zeitlos zu werden, ist Nietzsches Absicht mit seinen ‚unzeitgemäßen‘ Berachtungen. Durch sie will er drittens auf seine Zeit einwirken, „als Hemmschuh im Rade der Zeit“ und dies, wie er am Ende des Vorworts zur *Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung* sagt, „hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit“. Eine Philosophie kann sich aber derart nur auswirken, wenn ihr eine Krise, eine „große Gefahr“ vorausgeht (Nachlass 1872, 19[17], KSA 7.421). Da Nietzsche die große Gefahr seiner Zeit in der „Maßlosigkeit“ der Historie sieht, muss die Philosophie nicht nur historisch und überhistorisch, sondern zugleich anti- oder unhistorisch sein.

Maß. – Als Antwort auf die „Maßlosigkeit“ der Wissenschaften setzt Nietzsche den Begriff des Maßes. Maß ist die Einheit, die eine Mannigfaltigkeit innerhalb einer Mannigfaltigkeit begrenzt. Ein Maß der Zeit ist also, wenn es sich nicht um die physikalische, sondern um die geschichtliche Zeit handelt, ein Maß auf Zeit, ein Maß, durch das sich eine Zeit Identität und Dauer gibt. Das Maß einer Zeit ist mit dem anderer Zeiten inkommensurabel und kann sich auch mit den Lebensbedingungen seiner eigenen Zeit verändern. Ein solches lebendiges Maß ist nach Nietzsche „das Maass im hellenischen Sinne“, nicht ein universales Allgemeines, sondern „die Einhaltung der Grenzen des Individuums“ (GT 4, KSA 1.40). Es umgrenzt im Gegensatz zu den universalen Maßen der Wissenschaften den Horizont von Individuen, von Einzelnen, Völkern oder Kulturen, ermöglicht ihnen eine Lebensorientierung. Die „maßlos“ gewordenen Wissenschaften dagegen suchen „immer kleinere Objekte“ nach dem „Grad der Sicherheit“, nicht nach dem „Grad der Unentbehrlichkeit für Menschen“ (Nachlass 1872, 19[37], KSA.429). Sie mißbrauchen die begrenzte „Kraft“ zum Erkennen (Nachlass 1872, 19[150], KSA 7.466) „im ewigen Wiederholen von Experimenten und von Materialsammeln, wo doch der Schluß sich schon aus wenigen ergibt“ (Nachlass 1872, 19[92], KSA 7.450). Darin zeigt sich nach Nietzsche ein Mangel an „Urtheilskraft“ der Gebildeten im Umgang mit wissenschaftlicher Forschung überhaupt (HL 6). Seine *Zweite Unzeitgemässe Betrachtung* ist eine einzige Aufforderung, in der theoretischen Kultur die Urteilskraft zu gebrauchen. Stattdessen werde das berechtigte Bedürfnis, in bestimmten Situationen auf Wahrheit zu dringen, unberechtigt auf „die Wahrheit aller Dinge“ übertragen und bilde nun wahllos „Metastase[n]“ (Nachlass 1872, 19[177], KSA 7.473). Nietzsche erfährt lebhaft, wie den Wissenschaften die Fähigkeit verlorenging, „[d]as Erhabene festhalten zu können“ (Nachlass 1872, 19[22], KSA 7.423).

Die Ausbreitung der Wissenschaften ist uns so selbstverständlich geworden, dass es uns schwerfällt, Nietzsches Problem noch zu sehen und sein Pathos zu verstehen. Man pflegt zwar gegenwärtig bestimmte wissenschaftliche Forschungen argwöhnisch daraufhin zu betrachten, ob sie „dem Leben dienen“, doch sind die Maßstäbe, die an sie angelegt werden, stets ganz elementare Lebensbedürfnisse, allem voran die leibliche Gesundheit und die bürgerliche Freiheit.

Ob sie zu einem Gesamtmaß des Lebens, das Nietzsche eine Kultur nennt, zusammenwirken, wird dabei nicht als Problem empfunden, der Sinn dafür nicht vermisst. Aber Nietzsche fand schon zu seiner Zeit niemanden, der wie er „in der Noth“ war. Um für die Kultur als Gesamtmaß des Lebens empfänglich zu sein, sagt er, „muß man das Ungenügende der Wissenschaft erkannt haben.“ (Nachlass 1872, 19[322], KSA 7.518)

Kunst. – Notwendig ist, sagt er im Heft 19 von 1872/73 noch unbestimmt, ein „bändigendes Princip“ (Nachlass 1872, 19[28], KSA 7.425), das nur von der Philosophie kommen könne. Dabei handle es sich „nicht um eine Vernichtung der Wissenschaft, sondern um eine Beherrschung“ (Nachlass 1872, 19[24], KSA 7.424): die Wissenschaften können nicht auf ein ihnen äußerliches Prinzip reduziert, sondern nur aus sich selbst zu einer Einheit gestaltet werden. So aber gestaltet die Kunst: „Wir richten jetzt gegen das Wissen die Kunst“ (Nachlass 1872, 19[38], KSA 7.430). Wenn die Kunst mit der Philosophie eine „Einheit [...] zum Zweck der Kultur“ eingehen soll (Nachlass 1872, 19[51], KSA 7.436), kann sie nicht die „Kunst der Kunstwerke“ sein, die Kunst, die man herstellen und äußerlich betrachten und von der man sich ebenso wieder abwenden kann. Nietzsche leitet die Philosophie nicht in Kunst über, sondern fragt von der Philosophie selbst aus, wie sie Kunst sein kann (Nachlass 1872, 19[45], KSA 7.433 f.), und versucht, „eine ganz neue Art des Philosophen-Künstlers [zu] imaginiren“ (Nachlass 1872, 19[39], KSA 7.431). Der Philosoph in seinem Sinn ist nicht darin Künstler, dass er ein Werk, ein „System als Wissenschaft“, hervorbringt, sondern dadurch, „was bleibt, wenn sein System als Wissenschaft vernichtet ist“. „Der Werth der Philosophie“ bei ihrer Bändigung der Wissenschaften „liegt nicht in der Erkenntnißsphäre, sondern in der Lebenssphäre“ (Nachlass 1872, 19[45], KSA 7.434), darin, dass sie die „isolirten“ wissenschaftlichen Erkenntnisse in eine lebensbedeutsame „richtige Proportion“ bringt (Nachlass 1872, 19[41], KSA 7.432). Das künstlerische Philosophieren ist darum kein „ganz freies Erfinden: das wäre etwas Willkürliches, also Unmögliches“ (Nachlass 1872, 19[79], KSA 7.446), sondern es ist, indem es die Lebensäußerungen einer Zeit in eine Einheit bündigt, selbst an sie gebunden. Über seinen Wert entscheiden zuletzt „die Schönheit und Großartigkeit einer Weltconstruction“, in

denen die Erkenntnisse der Wissenschaften ihr Gewicht füreinander bekommen (Nachlass 1872, 19[47], KSA 7.434).⁶

Nietzsches Bestimmung der Philosophie als Kunst schließt ihre Wissenschaftlichkeit jedoch nicht aus: „Es giebt keine aparte Philosophie, getrennt von der Wissenschaft: dort wie hier wird gleich gedacht“ (Nachlass 1872, 19[76], KSA 7.444), nämlich „in Begriffen“. Das bringt die Abgrenzung der Philosophie gegenüber den Wissenschaften erneut in „große Verlegenheit“ (Nachlass 1872, 19[62], KSA 7.439). Nietzsche löst sie auf überraschende Weise, indem er nämlich nun auch die Wissenschaften nicht als Gegensatz, sondern als Gestalt der Kunst begreift. „So sicher, ausgebaut, endlos, gesetzmässig und ohne Lücken“ die Welt der Naturwissenschaften zu sein scheint, so wenig sie „einem Phantasieerzeugniss“ gleicht, schreibt er in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, so sehr gehen doch auch ihrer imponierenden „mathematischen Strenge und Unverbrüchlichkeit“ freie Setzungen in der Wahl ihrer Grundbegriffe, ihrer Methoden und ihres Materials voraus, „eine frei dichtende und frei erfindende Mittel-Sphäre und Mittelkraft“.⁷ Wenn aber die Philosophie durch ihren Kunstcharakter von den Wissenschaften nicht nur unterschieden, sondern zugleich mit ihnen verbunden wird, dann reicht der Begriff der Kunst offenbar noch nicht aus, um die Art der Maßgabe der Philosophie für die Wissenschaften und die Kultur im Ganzen zu bestimmen.

Größe. – Nietzsche führt darum den Begriff der Größe in den der Philosophie ein. Von der alltäglichen Lebensorientierung unterscheiden sich die Wissenschaften und die Philosophie durch ihre Methode, die Philosophie von den Wissenschaften aber durch ihre Gegenstände: „Das philosophische Denken ist spezifisch gleichartig mit dem wissenschaftlichen, aber bezieht sich auf große Dinge und Angelegenheiten.“ (Nachlass 1872, 19[83], KSA 7.447) Größe ist ein

6 Zur „Kunst als Organon der Philosophie“ vgl. die umfassende Darstellung von Mihailo Djurić, *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin/New York 1985, Kap. IV.

7 KSA 1.884-886. – Vgl. zur gegenwärtigen, weitgehend unabhängig von Nietzsche geführten Diskussion Kurt Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg/München 1987, bes. S. 85-89, und Nelson Goodman, *Weisen der Welterzeugung* (1987), übers v. M. Looser, Frankfurt am Main 1984. Zum Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche vgl. Mihailo Djurić / Josef Simon (Hg.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Würzburg 1986.

Unterschied der „Grade und Quantitäten“ (Nachlass 1872, 19[80], KSA 7.446), und so zeichnet sich der Philosoph, der seine Zeit erfasst, durch die „höchste Kraft der Gegenwart“ aus.⁸ Sein „Werth und Rang“ bestimmt sich, wie Nietzsche dann in *Jenseits von Gut und Böse* Nr. 212 ausführt, danach, „wie viel und vierlei Einer tragen und auf sich nehmen, wie weit Einer seine Verantwortlichkeit spannen könnte.“ Groß sein heißt vieles bändigen, heißt „ebenso vielfach als ganz, ebenso weit als voll sein können.“ Mit seinem Begriff der Größe zieht Nietzsche die philosophische Summe aus Jacob Burckhardts Rede über *Die historische Größe*, die er im November 1870 hörte und als völlig seinem „Denk- und Gefühlskreise“ zugehörig empfand.⁹ Mit Burckhardt teilte er das Unzeitgemäße seines historischen Denkens, das Geschichte nicht als kontinuierliche Entwicklung zur Gegenwart hin, sondern als regellosen Auf- und Abstieg von Kulturen betrachtete, seines politischen Denkens, das anti-rousseauistisch alle „Wünschbarkeiten“ von der Zukunft abwehrte und vom Liberalismus und Sozialismus seiner Zeit nicht neue Freiheiten für das Individuum, sondern seine Gefährdung und Zerstörung erwartete, und schließlich seines kulturkritischen Denkens, das zum Maßstab einer Kultur nicht ihre politische Organisation, sondern die Einheit ihres Stils machte. Jacob Burckhardt war Hegel trotz seiner Gegnerschaft zu ihm eng verwandt: in der Fähigkeit, auf Realitäten durchzusehen, in der nüchternen, knappen Sprache, die er dafür entwickelte, der klaren Entschiedenheit in der Sache, dem sarkastischen Ton, wo „Wünschbarkeiten“ sich aufdrängten. Er sprach auch nüchtern über Größe als über eine Realität, die man anzuerkennen hat. Während er sich selbst nie für groß hielt – „Größe ist, was wir nicht sind“, sagt er zu Beginn seiner Rede –, erkannte ihn Nietzsche als einzige lebende Autorität an.

Nach Burckhardt ist historische Größe weder wissenschaftlich zu definieren noch moralisch zu bewerten. Es kann für große Individuen keinen allgemeinen Maßstab geben, weil sie erst Maßstäbe des „Weltganzen“ setzen. Sie sind danach einzuschätzen, ob die Welt

8 HL 6, KSA 1.293.

9 Jacob Burckhardt, *Das Individuum und das Allgemeine (Die historische Größe)*, in: J.B., *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, mit einem Nachwort hg. v. R. Marx, Leipzig 1935, S. 207-248. Nietzsche berichtet über die Rede in seinem Brief an Gersdorff vom 7.11.1870, KSB 3.155.

„innerhalb einer Zeit“ ohne sie denkbar wäre (S. 211). Wissenschaftler können darum nur groß sein, wenn sie, wie etwa Kopernikus, mit der Revolution ihrer Wissenschaft zugleich das Weltverständnis im ganzen verändern, also die Dimension der Philosophie berühren. Das „Gebiet der eigentlichen Größe“ beginnt darum erst mit den großen Philosophen (S. 217). Doch so sehr Burckhardt den Begriff der historischen Größe an Künstlern, Wissenschaftlern und Philosophen bestimmt, stellt er ihre Wirkung, wohl, weil sie dort schärfer zu bezeichnen ist, an Herrschern und unter ihnen vor allem an einem, an Napoleon dar. Dies legte militärische Metaphern nahe. Die Geschichte liebe es, so Burckhardt, bisweilen, „sich auf einmal in einem Menschen zu verdichten, welchem hierauf die Welt gehorcht“ (S. 229). Solche Menschen gestalteten „periodisch und ruckweise“ das ganze „Terrain“ um (S. 248).

Nietzsche mag das veranlasst haben, diese Metaphern auf die „eigentlichen“ Philosophen zu übertragen, die er in *Jenseits von Gut und Böse* (211) „Befehlende und Gesetzgeber“ nennt. Der „Befehl“ eines großen Philosophen kann aber nur in dem Zwingenden einer neuen Einsicht in die Realität, in einer neuen „Versenkung, Vergrabung, Vertiefung in die Wirklichkeit“ (GM II 24) liegen, aus der das Weltganze neu gedeutet werden kann. Auch nach Burckhardt befähigt nicht so sehr die politische und militärische Durchsetzungsfähigkeit als die überlegene Einsicht in die Realität zur Herrschaft: Das große Individuum „sieht zunächst überall die wirkliche Lage der Dinge und der möglichen Machtmittel und lässt sich durch keinen bloßen Schein blenden und durch keinen Lärm des Augenblicks betäuben“ (S. 233). Dies allein, jedoch in „Grad und Quantität“ des Weltganzen, macht für den reifen Nietzsche dann den Übermenschen aus. „Diese Art Mensch“, die er im *Zarathustra* konzipiert habe, schreibt er zuletzt in *Ecce homo*, „concipt die Realität, wie sie ist: sie ist stark genug dazu –, sie ist ihr nicht entfremdet, entrückt, sie ist sie selbst, sie hat all deren Furchtbares und Fragwürdiges auch noch in sich, damit erst kann der Mensch Größe haben...“¹⁰

10 EH, Warum ich ein Schicksal bin 5. – Der Gegensatz, den Wolfgang Müller-Lauter, Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin/New York 1971, Kap. VI, im Typus des Übermenschen zwischen der milden Weisheit der großen Synthese und der gewaltsamen Tat der Erneuerung aufgerichtet hat, löst sich auf, wenn man beachtet, dass nach Nietzsche

Politik. – Wenn große Philosophie durch eine neue Konzeption der Realität einer neuen Zeit Identität und Dauer geben kann, ist sie zugleich „große Politik“. Nietzsche lässt sich immer mehr vom politischen Charakter seines eigenen Philosophierens durchdringen. Er stellt es herausfordernd unter eine „Aufgabe“ und betreibt es als Kampf, gegen andere, vor allem aber gegen sich selbst. Philosophische Politik in seinem Sinn hat dennoch keine Ziele, für die sich das große Individuum frei entscheiden oder die es auch nur abstrakt formulieren könnte. Hier kommt der prophetische, von seiner Aufgabe überwältigte, durch sie beglückte, aber auch schwer unter ihr leidende Nietzsche zu Wort. Die Aufgabe kommt als eines der „grossen Geschenke“, die keine Wahl lassen, und zugleich als „Tyrann“, den man nicht versteht: „man muß das Beste thun, ohne sich darin zu verstehn...“¹¹ 1884 notiert er: „Meine Aufgabe: die Menschheit zu Entschlüssen zu drängen, die über alle Zukunft entscheiden!“ (Nachlass 1884, 25[405], KSA 11.118). Er kann dabei zwar, nüchterner formuliert, nicht mehr tun als „die Dinge sehen, wie sie sind“ (Nachlass 1881, 11[65], KSA 9.466). Aber weil er dadurch die gesamte Lebensorientierung einer Zeit verändern kann, wird seine Philosophie zur „Experimental-Philosophie“. Er kann sein Experiment nicht von höherer Warte aus betreiben, sich nicht wie ein Naturwissenschaftler aus seinem Experiment oder wie der kantische „bestallte Richter“ aus seiner Untersuchung und Entscheidung heraushalten, sondern gehört ihr „ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl“ selbst an.¹² Das Experiment wird auch mit ihm gemacht, und darum ist sein Ausgang völlig offen. Große Philosophie im Sinne

wie nach Jacob Burckhardt die große Synthese nur zusammen mit einer tieferen Realitätserfahrung möglich ist, die das gesamte Weltverständnis erschüttert.

11 MA II, Vorrede 5,4; Nachlass 1888, 24[7], KSA 13.634.

12 Nachlass 1888, 16[32], KSA 13.492. – Friedrich Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln/Wien 1980, hat die Idee des „Experimentierens mit Welperspektiven“ in den Mittelpunkt der Nietzsche-Interpretation gestellt und sie dadurch maßgeblich vorangebracht. Dadurch aber, dass er sie aus Kants Richter-Metapher versteht, bringt er sie um ihren eigentlichen Sinn: der große Philosoph im Sinne Nietzsches hat es nicht in der Hand, die Bedingungen des Verfahrens festzulegen und zu kontrollieren, und kann nicht von einem erhobenen theoretischen Standpunkt aus über den sinnvollen „Gebrauch von Welperspektiven“ entscheiden. Ebenso wenig kann er sich aus der Wirkung seiner Einsicht auf das Weltganze heraushalten. Nietzsches Idee der Experimental-Philosophie kann darum keine Anleitung zur „Handlungsorientierung“ sein (S. 160). Kant selbst erläutert mit der Richter-Metapher nur das wissenschaftliche Experiment (KrV B II-XIV).

Nietzsches verändert die Wirklichkeit, ohne vorab angeben zu können, woraufhin sie sie verändert, sie bringt keine Sicherheit, sondern Gefahr: „Wir machen aus ihr“ – der Philosophie – „eine Gefahr, wir verändern ihren Begriff, wir lehren Philosophie als lebensgefährlichen Begriff“ (Nachlass 1888, 23[3]2, KSA 13.602).

Der Begriff der Politik in Verbindung mit der Philosophie ist als eine Emphase dieses lebensgefährlichen Experimentierens zu verstehen. Politik ist wie Kunst ein Gestalten, sie kann jedoch anders als Kunst auch zerstören. Im großen Menschen, sagt Nietzsche in *Ecce homo*, ist die „Lust am Vernichten“ und die „Kraft zum Vernichten“ vom Jasagen nicht zu trennen. Politik in seinem Sinn ist darum nicht Interessen- und Parteipolitik: „Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt“.¹³ Wird philosophische Politik dagegen einem politischen Programm dienstbar gemacht, so wird sie einfältig und grotesk.¹⁴ Eine Wirkung auf gesellschaftliche Machtgebilde kann nach Nietzsche einer Philosophie nur *folgen*, und eine Philosophie ist groß, wenn sie ihr folgt.

Nietzsche hat darum auch nur Bedingungen, kein Programm großer Politik formuliert.¹⁵ Selbst in seinen bedenklichsten Nachlass-Notaten, in denen er die „göttliche Liebe, welche verachtet und liebt und das

13 EH, Warum ich ein Schicksal bin 2 u. 1. – Vgl. Nachlass 1887, 9[77], KSA 12.375 f.: „Jede Lehre ist überflüssig, für die nicht Alles schon bereit liegt an aufgehäuften Kräften, an Explosiv-Stoffen. Eine Umwerthung von Werthen wird nur erreicht, wenn eine Spannung von neuen Bedürfnissen, von Neu-Bedürftigen da ist, welche an der alten Werthung leiden, ohne zum Bewußtsein zu kommen, —“

14 Vgl. Karl Ulmer, Die Verantwortung der Philosophie als Wissenschaft oder Die Verwechslung des Einfältigen mit dem Einfachen, hg. v. W. Stegmaier, in: Perspektiven der Philosophie 11 (1985), S. 299-313, und Volker Gerhardt, Leben und Geschichte. Menschliches Handeln und historischer Sinn in Nietzsches 2. Unzeitgemäßer Betrachtung, in: Volker Gerhardt / Norbert Herold (Hg.), Wahrheit und Begründung, Würzburg 1985, S. 160, Anm. 17.

15 Was Alfred Baeumler und Georg Lukács dazu machten, war eine grobe Klitterung. Vgl. Mazzino Montinari, Nietzsche zwischen Alfred Baeumler und Georg Lukács, in: M.M., Nietzsche lesen, Berlin/New York 1982, S. 169-206, und Henning Ottmann, Anti-Lukács. Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukács, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 578: „Im Grunde umschrieb die ‚große Politik‘ Nietzsches Philosophie als ganze. Und Nietzsche ließ bei ihrer Umschreibung – wie übrigens auch bei der Schilderung künftiger Kriege – keinen Zweifel daran, daß sie nicht Sache eines Volkes, einer Nation oder gar einer Klasse sein würde.“ In seiner Monographie *Philosophie und Politik bei Nietzsche* (Berlin/New York 1987) wendet sich Ottmann aber auch gegen die Entschärfung des Politischen bei Nietzsche zum nur Moralischen, wie sie Kaufmann und Kaulbach vertreten: „mit allem Nachdruck [ist] zu betonen, dass ‚große Politik‘ Herrschaft meint“ (S. 239). – Zur neuerlichen marxistischen Nietzsche-Kritik in der Tradition von Lukács vgl. Wolfgang

geliebte umschafft, hinaufträgt,“ zusammenbringt mit „jener ungeheuren Energie der Größe“, die imstande ist, „durch Züchtung und andererseits durch Vernichtung von Millionen Mißrathener, den zukünftigen Menschen zu gestalten und nicht zu Grunde zu gehen an dem Leid, das man schafft, und dessen Gleichen noch nie da war!“ (Nachlass 1884, 25[335], KSA 11.98), und noch in seinen *promemoria*-Notaten vom Januar 1889, in denen er einen schauerlichen „Totkrieg dem Hause Hohenzollern“ ankündigt (Nachlass 1888/89, 25[13], KSA 13.643), selbst hier vertraut Nietzsche allein auf die Wirkung seiner philosophischen Begriffe: „Mein Loos will, dass ich tiefer, muthiger, rechtschaffener in die Fragen aller Zeiten hinunterblicken muß <als> je ein Mensch bisher entdecken mußte... Ich fordere nicht das was jetzt lebt heraus, <ich fordere> mehrere Jahrtausende gegen mich heraus.“ (Nachlass 1888/89, 25[6], KSA 13.640) Er will eine „Partei des Lebens“ schaffen (Nachlass 1888/89, 25[1], KSA 13.638), die „alle Jahrtausende“ ein Ende mit dem „verbrecherischen Wahnsinn von Dynasten und Priestern“ machen soll (Nachlass 1888/89, 25[15], KSA 13.645). Dies kann nicht als Ideologie verstanden werden, wenn die Grenze zwischen Philosophie und Ideologie nicht aufgelöst werden soll.¹⁶

Tragik. – Der Philosoph, der sich in der Situation glaubt, das höchste Allgemeine nicht nur neu „bearbeiten“, sondern neu „schaffen“ zu müssen, ist allein als Individuum der Anfang. Je klarer Nietzsche das begreift, desto leidenschaftlicher spricht er vom „Gewicht einer solchen Verantwortlichkeit“ (JGB 203). Er nennt den, der es auf sich nimmt, ein „Pathos“ (Nachlass 1888, 14[79], KSA 13.259). Er ist Pathos, weil er die Begriffe, die er schafft, nicht durch bereits anerkannte Begriffe, sondern nur durch sich selbst als Individuum oder nicht logisch, sondern nur „ästhetisch“ rechtfertigen kann. Seine individuellen Begriffe werden zu allgemein anerkannten Begriffen, wenn „die Menschheit“ durch sie,

Müller-Lauter, Ständige Herausforderung. Über Mazzino Montinaris Verhältnis zu Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 32-82.

16 Gerd-Günter Grau, Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche, Berlin/New York 1984, trägt auf bewegende Weise die These vor, Nietzsche selbst versteife sich nach dem *Zarathustra* mehr und mehr auf einen ideologischen Machtwillen, mit dem er seine Philosophie politisch durchsetzen wolle, und will dabei zeigen, dass auch noch der redlichste Wille zur Wahrheit, wenn er verändern will, in Ideologie umschlagen muss. Dies letztere gälte für Nietzsche jedoch nur, wenn er die Menschheit nach einem bestimmten Programm hätte „verbessern“ wollen, was er nicht wollte (vgl. GD, Die „Verbesserer“ der Menschheit) und was ihm Grau auch nicht unterstellt.

wie Nietzsche im Nachlass-Heft 19 von 1872/73 sagt, „stehen“ kann. Sie bringen sie jedoch immer nur auf Zeit zum Stehen: „Was für eine metaphysische Welt es geben soll, ist gar nicht abzusehn.“ (Nachlass 1872/73, 19[139], KSA 7.464) Nietzsche spricht sich in dieser frühen Zeit durchaus für die Metaphysik aus. „Alles, was diesem Leben einen metaphysischen Sinn unterlegt, ist zu fördern.“ (Nachlass 1874, 32[68], KSA 7.778) Doch wenn ein metaphysischer Sinn „unterlegt“ und „gefördert“ werden muss, so gibt es ihn ja gerade nicht mehr; die Metaphysik für einen Wert zu halten, ist nach ihrem Selbstverständnis die schärfste Kritik an ihr.

Nietzsche nennt darum das Pathos des großen Philosophen tragisch, in der Bestimmung des Tragischen erfüllt sich seine Bestimmung der Philosophie. Sie führt zu den Bestimmungen der Zeit, des Maßes, der Kunst und der Größe zurück:

Der Philosoph der tragischen Erkenntniß. Er bändigt den entfesselten Wissenstrieb, nicht durch eine neue Metaphysik. Er empfindet den weggezogenen Boden der Metaphysik tragisch und kann sich doch an dem bunten Wirbelspiele der Wissenschaften nie befriedigen. Er baut an einem neuen Leben: der Kunst giebt er ihre Rechte wieder zurück. (Nachlass 1872/73, 19[35], KSA 7.427 f.)

Tragik ist ein genuiner Begriff der Kunst und von ihr nicht ablösbar. Sie kann nur am Handeln und Leiden eines Individuums gezeigt, nicht allgemein ausgesprochen werden. Tragisch ist ein Individuum, das durch seinen Untergang groß wird; sein Untergang ist groß, wenn er eine Welt erschüttert – die Gerechtigkeit der Götter in Aischylos' *Orestie*, das Recht des Staates in Sophokles' *Antigone*, das Maß menschlichen Wissens im *Ödipus*. So steht der große Philosoph für das Allgemeine einer Welt, das wieder untergehen muss. „Es ist schön die Dinge zu betrachten, aber schrecklich sie zu sein.“ (Nachlass 1874, 32 [67], KSA 7.778) Seine Erkenntnis ist metaphysisch, solange er an den Untergang seiner Begriffe nicht glaubt, sie ist tragisch, wenn er weiß, dass sie ihre Zeit haben. Ein Wissen aber, das seine Zeit hat, kann im metaphysischen Sinn kein Wissen, sondern nur eine Illusion sein: „Man muß selbst die Illusion wollen – darin liegt das Tragische.“ (Nachlass 1872/73, 19[35], KSA 7.428) Nietzsches neue Bestimmung der Philosophie ist hier darum zuletzt, das „Wahrheitspathos in einer Lügenwelt“ zu sein (Nachlass 1872/73, 19[218], KSA 7.488).

II. ZEIT, EVOLUTION UND VERZEITLICHUNG DES DENKENS

3. Zeit der Vorstellung.

Nietzsches Vorstellung der Zeit

Denkt man über die Zeit nach, so drängt sich die Vorstellung auf, die die newtonsche Physik von ihr gibt. Alles Geschehen soll sich danach ‚in‘ der Zeit abspielen, sie selbst aber diesem Geschehen enthoben sein. Versuchte man ihren Begriff zu erklären, so müsste man auf Begriffe zurückgreifen, die bereits Zeitbestimmungen enthalten, Bewegung, Veränderung, nacheinander, früher oder später, Vergangenheit, Zukunft.¹ Die newtonsche Zeit scheint ‚gegeben‘, doch

1 Vgl. Peter Bieri, Zeit und Zeiterfahrung. Exposition eines Problemereichs, Frankfurt am Main 1972, S. 14: „Es ist unmöglich, für ‚Zeit‘ eine zirkelfreie Realdefinition zu formulieren, die sie auf Bestimmungen zurückführte, die man nicht bereits als ‚zeitlich‘ bezeichnen würde.“ – Nachdem Peter Janich (Die Protophysik der Zeit, Mannheim 1969) versucht hatte, in Anlehnung an die aristotelische Physik die Zeitmessung auf die Bewegungslehre zu begründen, diese aber unabhängig vom Zeitbegriff aufzubauen, und Gernot Böhme (Protophysik der Zeit – eine nicht-empirische Theorie der Zeitmessung? In: Gernot Böhme (Hg.), Protophysik. Für und wider eine konstruktive Wissenschaftstheorie der Physik, Frankfurt am Main 1976, S. 276-299) schwere Einwände dagegen erhoben hatte, hat nun Gottfried Heinemann (Zeit- und Prozeßstrukturen. Über die modale, die relationale und die teleologische Ordnung der Zeit, in: Philosophisches Jahrbuch 93 (1986), S. 110-134) noch einmal dazu angesetzt, dem Zirkel durch einen Rückgriff auf Aristoteles’ Metaphysik zu entkommen. Er führt die aristotelische Bestimmung der Bewegung und der Zeit auf den Gegensatz *dynamis-energeia/entelecheia* zurück und interpretiert ihn als bloßen Gegensatz von Nicht-Sein und Sein (S.117). „Anfang und Ende“ einer Bewegung sollen „daher begrifflich nicht durch eine vorgängige Zeitbestimmung unterschieden“ sein, es sei denn in einem „Vorwissen“ (S. 119 f.). Doch hier liegt der Zirkel schon im Ansatz: die *dynamis* ist nicht als ein bloßes „Nicht-Sein“, sondern nur von der *energeia* her als ihr „Noch-Nicht-Sein“ „eine eigene Wirklichkeit“ (S. 117), enthält also schon eine Zeitbestimmung. Der Sinn des Gegensatzes *dynamis-energeia* ist gerade der einer zeitlichen Auslegung des Gegensatzes *hyle-eidos* (vgl. Met. Z 7-9, H 5-6 und vor allem Θ 3, wo Aristoteles

nicht wahrnehmbar; Bezüge der Erfahrung erhellen sie nicht, sondern zeigen sich selbst erst in ihrem Licht. Newton hat darum aller Physik eine wirkliche „absolute“ Zeit vorausgesetzt, Kant umfassender und zugleich vorsichtiger, aller Erfahrung die „Vorstellung der Zeit“ (KrV A 30). „Ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit“ (A 37), doch ich kann mir zwar alles durch sie, aber nichts „unter“ ihr vorstellen.

Nietzsche spricht nicht in dieser Weise von der Zeit oder der Zeitvorstellung. Er folgt auch nicht der immer gegenwärtigen Vorstellung von der stets knappen Zeit, die sich im apokalyptischen Mythos vom Teufel verdichtet, der „weiß, dass er wenig Zeit hat“.² Er spricht überhaupt selten von ihr, er macht sie in seiner Philosophie nicht zu einem Thema vom Range der Logik oder der Wissenschaft. Das ist auffällig bei einer Philosophie des Werdens, des Anderswerdens und Andersverstehens, der Geschichtlichkeit und Individualität. Whitehead und Levinas etwa, die in diesen Intentionen und auch in ihrer Auffassung der Zeit Nietzsche nahe sind, behandeln sie häufig und ausführlich. Natürlich finden sich auch bei Nietzsche eine Fülle von „Stellen“ über die Zeit, und einige von ihnen sollen im Folgenden auch herangezogen werden. Aber sie umkreisen das Thema nur und, wie sich zeigen soll, zu Recht. Das Neue an Nietzsches Thematisierung der Zeit ist gerade, dass er nicht so sehr von ‚der‘ Zeit oder von ‚der‘ Vorstellung der Zeit spricht, sondern von Vorstellungen, die ihre Zeit haben. Er macht die Zeit, um die es ihm geht, nicht unmittelbar zum Gegenstand, weil er sie damit schon vergegenständlichen würde. Stattdessen soll gezeigt werden, daß die Begriffe, die im Zentrum seiner Philosophie stehen, die Begriffe des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr des Gleichen, vom Vorstellen und seiner Zeit handeln. Vordergründig scheint der eine sie nicht zu berühren, der andere ihr eine handfeste Kreisgestalt zu unterstellen. Aber beide Begriffe gelten Nietzsche selbst noch als vordergründige Lehrbegriffe. Sie können, so die These dieser Abhandlung, erst dann recht verstanden werden, wenn

seinen Möglichkeitsbegriff gegenüber dem megarischen dadurch rechtfertigt, dass dasselbe, z. B. ein Baumeister, zu einer Zeit Baumeister sein, zu einer andern aber nicht sein kann, und Θ 8, wo ausdrücklich ausgeführt wird, die *enérgeia* sei auch der Zeit nach früher als die *dynamis*).

2 Apokalypse des Johannes 12, 12. Hier setzt Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main 1986, mit seiner genetischen Rekonstruktion des Zeitbewusstseins ein.

sie auf das Vorstellen und seine Zeit hin überschritten werden. Das soll im dritten und letzten Abschnitt gezeigt werden.

Doch Nietzsche kommt nicht zum Vorstellen und seiner Zeit, indem er einfach die Vorstellung „der“ Zeit in „die“ Zeit der Vorstellung umkehrt. Dass das Vorstellen der Zeit in einer Zeit geschieht, die das Vorstellen bedingt und darum selbst nicht mehr vorgestellt werden, nicht mehr Phänomen sein kann, war für Leibniz' Philosophie schon zum Problem geworden. Leibniz umging es, indem er den „natürlichen“ und „dauernden“ Wandel der individuellen und perspektivischen Monaden jeweils an ein „inneres Prinzip“ band, das sich zwar nicht vorstellen, aber den Wandel ‚dans la rigueur métaphysique‘ als in Gottes Voraussicht begründet und darum als gesetzlich begreifen ließ.³ So blieb noch immer das Problem, dass die Zeit der Vorstellung selbst in einer zeitenthobenen Perspektive vorgestellt wurde. Kant löste es, indem er die Zeit als unvorstellbare Bedingung unseres Vorstellens, also als unsere Perspektive fasste.⁴ Die Perspektive aber sollte a priori gegeben, also wiederum zeitenthoben sein.⁵ Erst Nietzsche vollzieht den Perspektivismus auch in der Philosophie der Zeit. Er zieht die Perspektive der philosophischen und wissenschaftlichen Erkenntnis selbst schrittweise in eine nicht mehr vorstellbare Zeit hinein. Er setzt dazu bei den Wissenschaften und ihrer Arbeit an der Bestimmung der Zeit an und kritisiert ihre theoretische, zeitenthobene Vorstellung aus einer geschichtlichen, ästhetischen und praktischen, zeitlichen Vorstellung der Zeit. Dies ist Gegenstand des zweiten Abschnitts dieser Abhandlung. Nietzsches Kritik der wissenschaftlichen Bestimmung der Zeit wird dort durch Erfahrungen der Wissenschaften mit der Zeit verdeutlicht, die nach der Zeit Nietzsches liegen. Solche Anachronismen können zeigen, dass auch seine Vorstellung der Zeit unzeitgemäß ist.

3 G. W. Leibniz, *Les principes de la philosophie ou La monadologie*, §§ 10 u. 11.

4 Vgl. Friedrich Kaulbach, *Perspektivismus und Rechtsprinzip in Kants Kritik der reinen Vernunft*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 10.2. (1985), S. 21-35, bes. S. 28.

5 Paul Janssen (*Zeit und Zeitlichkeit. Zeit als Realisierungsbedingung der Erkenntnis und die Zeitlichkeit des Erkennens*, in: *Perspektiven der Philosophie* 11 (1985), S. 73-90) nennt Kants Anschauungsform der Zeit die „nichtzeitliche Zeit“. Sie ist der „Verfügungsspielraum des frei vermöglichen Ich als Ich-denke wie als transzendentaler Einbildungskraft“. Indem die Erkenntnis Gegenstände objektiviert, macht sie sie für alle Zeit gültig und enthebt sie so der Zeit (S. 79 f.).

In Nietzsches Vorstellung wird nicht in irgend einer Weise ‚die‘ Zeit aus dem Weltgeschehen herausgehoben und ihm vorgeordnet, sondern Zeit und Weltgeschehen sind wechselseitig bedingt. Diese Verschränkung von Weltgeschehen und Zeit erscheint bei Nietzsche in der Vorstellung der ‚rechten Zeit‘. Sie trägt sein Zeitverständnis bis hin zum Gedanken der ewigen Wiederkehr. Darum soll mit ihr der Anfang gemacht werden.

3.1. Nietzsches philosophische Vorstellung der Zeit

Nietzsches Vorstellung der „rechten Zeit“ (Za I, Vom freien Tode) hält sich nicht an die Physik, sondern an die Geschichte, die Kunst und die Praxis. Ihrem Verständnis der Zeit ist gemeinsam, dass sie nicht eine ‚kontinuierliche, isotrope und homogene‘ Dimension vom Weltgeschehen isolieren, sondern ‚holistisch‘ mit seiner ganzen Fülle, Vernetzung und Gewichtung rechnen. Geschichte ist erfüllte Zeit, Zeit ein Moment der Fülle der Geschichte.⁶ Das aber macht es schwer, von „der“ Zeit zu reden.

Unabhängig von Nietzsche hat Elisabeth Ströker gezeigt, „dass Historiker anders – und nicht bloß mehr – ‚mit Zeit zu tun haben‘ als etwa Physiker, Biologen, Geologen“.⁷ Es geht ihnen nicht um eine „universelle Zeit“, in die beliebige Fakten gleichgültig eingeordnet würden, sondern um einmalige Ereignisse von Bedeutung. Einmalig sind Ereignisse, sofern sie vom gesamten Geschehen ihrer Zeit, ihren „*temporalen Eigentümlichkeiten*“ nicht gelöst werden können, und Bedeutung haben sie dann, wenn sie – in der Perspektive eines Historikers – dieses Geschehen in eine so charakteristische neue Ordnung bringen, dass man sagen kann, „die *Zeit* sei ‚eine andere geworden‘“.⁸

6 Hans Michael Baumgartner (Kontinuität als Paradigma historischer Konstruktion, in: Philosophisches Jahrbuch 79 (1972), S. 254-268) nennt Geschichte „die Idee der Totalität“ „angesichts des Vergehens in der Zeit“ (S. 266).

7 Elisabeth Ströker, Geschichte und ihre Zeit. Erörterung einer offenen philosophischen Frage, in: Perspektiven der Philosophie 11 (1985), S. 269-297, zit. S. 270.

8 Ströker, Geschichte und ihre Zeit, S. 288. – Martin Heidegger zitiert in seiner Probevorlesung zur Erlangung der *venia legendi* von 1915, die sich noch eng an die neukantianische Wissenschaftstheorie anschließt, Eduard Meyers Bestimmung, die

Die Vorstellung der „rechten Zeit“, die Zarathustra wie seine Tiere begleitet, hebt den Holismus, die Individualität und die Inkommensurabilität der Geschichtszeit scharf heraus. Eine rechte Zeit lässt sich nicht definieren und nicht messen, nicht einmal beschreiben, doch „von Zeit und Werden sollen die besten Gleichnisse reden“ (Za II, Auf den glückseligen Inseln). In einer rechten Zeit bekommt eine Welt Sinn. Nietzsche spielt bewußt mit dem nach „Welt“ und „Sinn“ changierenden Sinn von „Zeit“: „Was liegt an einer Zeit, die für Zarathustra ‚keine Zeit hat‘?“ (Za III, Von der verkleinernden Tugend), d.h.: Was liegt an einer Welt, die für Zarathustra keinen Sinn hat? Daß eine Zeit die „rechte“ ist, zeigt sich in einem einmaligen Ereignis, durch das eine neue Vernetzung und Gewichtung des Geschehens hervortritt und das darin seine Bedeutung hat.⁹ In ihm fügt sich eine neue Welt, die allem weiteren Geschehen einen neuen Sinn gibt. Nach Zarathustra, so Nietzsche, hat die Welt einen anderen Sinn. Eine Zeit ist ein Sinnzusammenhang. Das „Rechte“ der Zeit, mag sie einen Augenblick oder Sekunden oder Stunden dauern, bemisst sich nicht nach solchen Zeitmaßen, sondern nach dem Reichtum oder der Armut des Sinns, der in ihr erfahren wird: „So gieng mir und schlich die Zeit, wenn Zeit es noch gab“ (Za II, Der Wahrsager). Der neue Sinn, die neue Welt kann reif und überreif werden; darum das häufige: „es ist Zeit! Es ist die höchste Zeit!“ (z. B. Za III, Von der Seligkeit wider Willen) und das Wort von der „Überzeit“ (Za IV, Mittags). Die Welt aber, die sich zu einer rechten

Geschichte habe nur Interesse am „historisch Wirksamen“ (Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, in: Martin Heidegger, Gesamtausgabe, 1. Abt., Bd. 1: Frühe Schriften, Frankfurt am Main 1978, S. 413-433, zit. S. 427). Ströker geht es in der Folge ihrer Abhandlung darum, die eigentümliche Objektivität der Geschichtszeit in ihren Ursprüngen zu erfassen. Sie führt die Konstruktion der universellen Zeit wie Aristoteles auf die Zählbarkeit von periodischen Vorgängen an Dingen („Dingvorgängen“) zurück – mit der Zahl kann die Zeit von den Dingen abgehoben und als universelle Form verdinglicht werden (S. 283 f.) –, die Ausbildung der Geschichtszeit jedoch auf die Selektion und quellenkritische Aufbereitung der immer nur fragmentarisch und diskontinuierlich gegebenen Ereignisse. Wenn der „Tatsachengehalt“ einmaliger Ereignisse „für alle Zeit“ quellenkritisch identifiziert wird, wird ihre Zeit „sozusagen modal entflüchtigt“ (S. 293), sie werden objektiv. Durch ihre Datierung in der universellen Zeit bekommen die Ereigniszusammenhänge zugleich Kontinuität. Weil aber auch datierte Ereignisse einmalig bleiben, fällt ihre Zeit doch nicht mit der universellen zusammen.

9 Vgl. Heidegger, Zeitbegriff, S. 431: „Das Qualitative des historischen Zeitbegriffes bedeutet nichts Anderes als die Verdichtung – Kristallisation – einer in der Geschichte gegebenen Lebensobjektivation.“

Zeit neu fügt, kann, weil sie ihren eigenen Sinn stiftet, nicht durch äußere Maßstäbe begrenzt werden, es sei denn durch Maßstäbe einer umfassenderen Welt. Die rechte Zeit und ihre Welt hat ihre Maßstäbe in sich.¹⁰ Sie ist die einem Individuum, einem individuellen Geschehen eigene Zeit, das Gesamt der Bedingungen, durch die es „seine Zeit hat“. Seine Bedingungen ermöglichen und fördern es in seinem Sein und lassen es sich voll auswirken. Nietzsche nennt sie darum sein Schicksal: „Doch diess hat seine Zeit und sein eigenes Schicksal.“ (Za III, Vom Vorübergehen)

In der Kunst wird die rechte Zeit zu komplexen Einheiten gestaltet. Aber auch sie sind nicht an starre Maße gebunden. In seinen Baseler Vorlesungen über griechische Rhythmik zeigt Nietzsche, wie die Zeit in Musik und Lyrik „lebt“. Die antike quantifizierende Lyrik bewegt sich nicht wie die moderne in einer „Aufeinanderfolge von gleich starken Affekt-Steigerungen“, in „Stärkewechselwellen“, sondern im „Zeit-Gleichmaass“ von „Zeitwechselwellen“, das die Affekte zügelt. Sie ‚lebt‘ jedoch nicht aus dem immer gleichen Metrum, sondern aus der Vielfalt der Töne, die es erfüllen und überspielen, dem Rhythmus. In ihm hat jeder Takt sein individuelles „Zeitleben“,¹¹ jeder Ton seine rechte Zeit. Die Musik kann solche rechten Zeiten so charakteristisch komponieren, dass sich nach dem frühen Nietzsche die Eigenart einer geschichtlichen Zeit in ihr zeigt und ihr Schwergewicht und ihr Dasein überhaupt aus ihr rechtfertigt. An der Art ihrer individuellen Maße lässt sich das Maß ihrer Zeit ablesen, sie zeigt ihr „inneres Gesetz“. Es ist ein inneres, weil es sich nicht in „einer allgemeinen, überzeitlichen Sprache“ mitteilen lässt: „Die Musik ist eben nicht eine allgemeine, überzeitliche Sprache, wie man so oft zu ihrer Ehre gesagt hat, sondern entspricht genau einem Gefühls-, Wärme- und Zeitmaass, welches eine ganz bestimmte einzelne, zeitlich und örtlich gebundene Cultur als inneres Gesetz in sich trägt“ (MA II, VM 171).

10 Nietzsches Vorstellung der Zeit entspricht darin der gegenwärtigen Theorie der Geschichte. Vgl. Baumgartner, Kontinuität, S. 268: „Was immer an Geschichte erzählt wird, verdankt sich jeweils schon einem bestimmten Vorgriff auf Vernunft, einer bestimmten Entscheidung dafür, was vernünftig heißen soll.“

11 KGW II/3, S. 308; Brief an Carl Fuchs, vermutlich Ende August 1888, Nr. 1097, KSB 8.404 f. – Zu Nietzsches Philosophie des Rhythmus und zu den Rhythmen seiner Philosophie vgl. Steffen Stelzer, Der Zug der Zeit. Nietzsches Versuch der Philosophie, Meisenheim/Glan 1979, S. 33-73.

Der späte, mit Wagner zerfallene Nietzsche traut der Musik nicht mehr zu, Gesetz ihrer Zeit zu sein; sie hat sich in der Moderne ganz auf die „Affekt-Steigerung“ verlegt. Höchster Ausdruck der rechten Zeit in der Kunst ist ihm zuletzt „der große[] Stil[]“, mit dem man „sein Chaos zwing[t], Form zu werden; Nothwendigkeit [zu] werden in Form: logisch, einfach, unzweideutig, Mathematik werden, Gesetz werden“ (Nachlass 1888, 14[61], KSA 13.246 f.). Der große Stil kann „eine innere Spannung von Pathos durch Zeichen, eingerechnet das tempo dieser Zeichen, mit[]theilen“, durch Kunst, nicht durch Kunstlehre (EH, Warum ich so gute Bücher schreibe, 4). Dies geschieht jedoch erst, so Nietzsche weiter, bei ihm selbst, in seinem *Zarathustra*. Dort habe er „die Kunst des grossen Rhythmus“ entdeckt, dort also wird die rechte Zeit erst ganz Ereignis.

Die Vorstellung der rechten Zeit beherrscht auch Nietzsches Verständnis des Handelns. Sie lässt den Begriff des Kairos anklingen, der den Mythos, die Lyrik und die Philosophie der Antike durchzieht.¹² Er besagt, dass ein Handeln sich stets in einer Situation vorfindet, deren Bedingungen es treffen muss, um zu gelingen, die sich aber – das liegt im Begriff der Situation – nicht unabhängig von diesem Handeln bestimmen lässt. Für ein Handeln ist zunächst wesentlich, ob es überhaupt eintreten kann, und dann erst, wie es anderem Handeln, das keine oder nur sehr entfernte gemeinsame Bedingungen mit ihm hat, nach einer übergeordneten Skala zugeordnet werden kann. Der Zeitpunkt einer rechten Zeit, eines Kairos, der an der Skala einer absoluten Zeit gemessen würde, ist nur für die Historie, nicht aber für das Handeln selbst relevant. Es gibt von der eigentümlichen rechten Zeit eines Handelns kein übertragbares rationales Wissen, sie wird vielmehr in besonderen Augenblicken beglückend erlebt. Weil es Aristoteles in seiner Ethik um das Glück des gelingenden Handelns geht, spielt darin die rechte Zeit eine entscheidende, in seiner Physik, die weitgehend von individuellem Weltgeschehen abstrahieren muss, um Wissenschaft zu sein, jedoch kaum eine Rolle.¹³

12 Vgl. Manfred Kerkhoff, Zum antiken Begriff des Kairos, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 27 (1973), S. 256-274.

13 Vgl. Kerkhoff, Zum antiken Begriff des Kairos, S. 267-274.

Aristoteles hatte die Erkenntnis so weit wie möglich aus ihren situativen Bedingungen lösen wollen.¹⁴ Nietzsche stellt auch sie wieder ihrer rechten Zeit anheim. In einem Aphorismus aus *Der Wanderer und sein Schatten* (MA II, WS 308), den er wenige Jahre vor *Also sprach Zarathustra* niederschrieb, verbindet er die Vorstellung der rechten Zeit mit dem antiken Motiv der Pans-Stille „am Mittag“:¹⁵ „der grosse Pan schlafend; alle Dinge der Natur sind mit ihm eingeschlafen, einen Ausdruck von Ewigkeit im Gesichte“. Alles ruht, will nichts, „– es ist ein Tod mit wachen Augen“. Diesen Mittag, an dem die Dinge sich erst ohne Schatten hell und ganz zu zeigen scheinen, überträgt Nietzsche auf den „Mittag des Lebens“, an dem Erkenntnisse glücken. Er gibt ihm dadurch eine neue, ins Tragische spielende Stimmung:

Vieles sieht da der Mensch, was er nie sah, und soweit er sieht, ist Alles in ein Lichtnetz eingesponnen und gleichsam darin begraben. Er fühlt sich glücklich dabei, aber es ist ein schweres, schweres Glück. (MA II, WS 308)¹⁶

Auch Zarathustra erlebt solche Mitage der Erkenntnis. Er vergisst dann das gewohnte Zeitmaß. Solche Augenblicke dauern für ihn stets „eine lange Zeit, oder eine kurze Zeit: denn, recht gesprochen, giebt es für dergleichen Dinge auf Erden keine Zeit –“ (Za IV, Das Zeichen). Doch nun verschiebt sich der Sinn der rechten Zeit. Nietzsche nennt diese Mittags-Stimmung jetzt „eine fremde Trunkenheit“ (Za IV, Mittags). Zwar beschwört er noch einmal „das ganze panische Vokabular“,¹⁷ aber die Stille irritiert Zarathustra, er kann sich ihr nicht mehr hingeben. Er ruft sich zum Wachen auf, um dem „heiteren schauerlichen Mittags-Abgrund“, dem „großen Mittag“ entgegenzugehen. Nietzsche kündigt ihn in biblischer Sprache an. Er lässt Jesus' letzten Erdentag und das jüngste Gericht anklingen – „die Wandlung, das Richtschwert, der grosse Mittag: da soll Vieles offenbar werden!“ (Za III, Von den drei

14 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, X 7-8.

15 Karl Schlechta, *Nietzsches großer Mittag*, Frankfurt am Main 1954, S. 34-46, hat die antike Pans-Stille mit ausführlichen Belegen nachgezeichnet.

16 Der Begriff einer Erkenntnis nicht nur von Bedingungen, sondern auch unter Bedingungen bestimmt seit Descartes die moderne Wissenschaft. Er wird besonders in Kants *Kritik der Urteilskraft* reflektiert. Vgl. dazu Josef Simon, *Glück der Erkenntnis. Zur Motivstruktur der Wissenschaft*, in: Günter Bien (Hg.), *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, S. 113-130.

17 Schlechta, *Nietzsches großer Mittag*, S. 70.

Bösen, 2).¹⁸ In diesem Übergang vom „Mittag“ zum „großen Mittag“ hält sich nun zwar das tragende Motiv des Glückens „neuer Erkenntnisse“ durch: am „grossen Erden- und Menschen-Mittage“ (Za III, Der Genesende, 2) wird der „züchtende“ Gedanke der ewigen Wiederkehr seine rechte Zeit haben. Aber die Zeit dieses Gedankens, der die, die ihm gerecht werden, von den „letzten Menschen“ scheiden wird, wird selbst nicht mehr gegenwärtig, nicht gegenwärtig erlebt. Zarathustra nennt den „großen Mittag“ stets einen kommenden, nahenden. Er bleibt immer Zukunft, auch wenn er schon einmal vergangen ist: nicht Zarathustra spricht seinen Gedanken aus, sondern er lässt ihn sich von seinen Tieren vorsagen, um dann wieder in eine „grosse Stille“ zu versinken und ihn nicht mehr zu erwähnen (Za III, Der Genesende, 2). Noch am Ende des Werkes bleibt seine und seines Gedankens rechte Zeit zukünftig: „herauf nun, herauf, du grosser Mittag!“ (Za IV, Das Zeichen).

Der große Mittag kündigt so nicht nur eine neue Zeit, sondern eine andere Art der Zeit an, in der Zeit anders erfahren wird. Diese Erfahrung kommt aus einer neuen „Vertiefung in die Wirklichkeit“ (GM II 24). In ihrer Zukünftigkeit, die nicht nach einem gegenwärtigen Maßstab festgelegt ist, sondern im Gegenteil die gegenwärtigen Maßstäbe überraschend verschiebt, erfüllt sich erst der Begriff der rechten Zeit.¹⁹

18 Schlechta, Nietzsches großer Mittag, S. 47 ff., weist eine Fülle biblischer Anspielungen nach. Er verurteilt die Verschmelzung des Griechischen und Christlichen jedoch zugleich als „ein mythologisches Falsifikat“ (S. 81), „eine einzigartige Verschwendung mit letzten Sinn- und Geistgehalten der Tradition“ (S. 64). Wiewohl Nietzsche „das Recht, Werthe zu schaffen, Namen der Werthe auszuprägen“ (GM I 2), als „Schaffender“ stets, wenn auch stets zurückhaltend, in Anspruch genommen und die ‚Sinnverschiebung‘ geradezu zum „Haupt-Gesichtspunkt der historischen Methodik“ (GM II 12) erhoben hat, wirft ihm Schlechta vor, er werde sich im Übergang vom Mittag zum großen Mittag selbst untreu (S. 63).

19 Das übersieht zuletzt auch Otto Friedrich Bollnow, Das Wesen der Stimmungen [1941], 3., erw. Aufl., Frankfurt am Main 1956, in seiner im übrigen sehr eindringlichen und nicht überholten Interpretation des „großen Mittags“ (S. 219-236), wiewohl er zunächst eigens darauf hinweist. Er stellt m. E. zu Recht das „Erlebnis der Ewigkeit im Glück des Mittags als den eigentlichen Ursprung der Lehre von der ‚ewigen Wiederkunft‘“ dar (S. 233) – aber auch Prediger Salomo 3 könnte sich hier noch auswirken: „Was geschieht, das ist zuvor geschehen, und was geschehen wird, ist auch zuvor geschehen; und Gott sucht wieder auf, was vergangen ist.“ Bollnow deutet die „Lehre“ aber zugleich als unmittelbare „begriffliche Auslegung“ des „Erlebnisses“ (S. 234). Die begriffliche Auslegung verfälsche die „in diesem Erleben aufgehende subjektive Zeitverfassung“ zu einer „Form des objektiven

Zeit als unbeschränkte Fülle des Geschehens, die ihre Mitte in einer immer zukünftigen rechten Zeit findet, zerfällt nicht in eine abstrakte Folge von Momenten gleichzeitig ablaufender Ereignisse. Sie hält sich vielmehr im Geflecht ihrer individuellen, unablässig sich wandelnden, ‚lebendigen‘ Bedingungen. Sie hält sich so lange, bis dieser Wandel eine kritische Grenze überschreitet und das Geflecht sein charakteristisches Muster verliert. Nur in einem solchen Muster ist sie überhaupt fassbar. Es spielt sich unter gewissen Randbedingungen ein und verschiebt sich unter veränderten Bedingungen oder löst sich auf, ‚hält ein‘. Ein Muster des Geschehens kennzeichnet insofern eine Epoche. Nietzsche spricht etwa von der „Zeit der Arbeit“ (MA II, WS 170). In ihr haben sich die gesamten Lebensverhältnisse im Zeichen der Arbeit organisiert, und auch die Vorstellung ihrer Zeit, im Sinne der Spanne von ihrer Herkunft bis zu ihrem möglichen Vergehen, ist noch davon geprägt. Nietzsche treibt den Gedanken noch weiter: er fügt Muster in Muster, das Muster der Zeit der Arbeit in das Muster der Zeit der Moral (M 3), in der „die Lehrer vom Zwecke des Daseins“ auftreten und „von Zeit zu Zeit“ den Menschen „ein periodisches Zutrauen zu dem Leben“ schenken (FW 1). Er selbst schickt sich an, mit seinem Gedanken der ewigen Wiederkehr ‚Epoche zu machen‘, dem Leben ein neues Muster zu entdecken, das „die Zeit der Tragödie, die Zeit der Moralen und Religionen“ ablösen könnte, indem es „die Komödie des Daseins“ vom Ewig-Überzeitlichen in einer „fröhlichen Wissenschaft“ erlöst (FW 1).²⁰

Deren Zeitvorstellung wäre dann eben ein Gelingen „von Zeit zu Zeit“: kein Rechnen mit immer Gleichbleibendem oder regelmäßig sich Wiederholendem oder endlich sich Erfüllendem, sondern Ertragen von Unberechenbarem, Leben mit Überraschendem, Bejahen rechter

Zeitgeschehens“ und bringe Nietzsche damit in „unauflösbare Schwierigkeiten“ (S. 234 f.). Diese Schwierigkeiten entstehen aber nur, wenn die Sinnverschiebung vom „Mittag“ zum „großen Mittag“, von der noch gegenwärtig erfahrbaren zur nur als zukünftig erfahrbaren rechten Zeit, nicht beachtet und außerdem die ewige Wiederkehr als objektives Zeitgeschehen und nicht als Vorstellung betrachtet wird (s. u. Abschn. 3).

20 Vgl. zuletzt die Aufzeichnung vom Dezember 1888/Anfang Januar 1889: „Ich sehe mitunter meine Hand daraufhin an, dass ich das Schicksal der Menschheit in der Hand habe –: ich breche sie unsichtbar in 2 Stücke auseinander, vor mir, nach mir...“ Zum Bewusstsein Nietzsches von seiner Epochalität vgl. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* [1941], Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1969, S. 207-220.

und, wenn die Verneinung erlaubt ist, ‚unrechter‘ Zeiten, also auch von Situationen, in denen etwas ‚zur Unzeit‘ kommt. Zeiten des Gelingens haben nicht nur nicht ‚über‘ sich, sondern auch untereinander kein Maß, nicht einmal das Maß des Früher und Später oder des Besser und Schlechter. Sie aneinander zu messen, indem man, zum Trost oder zur Bescheidung, sich an frühere erinnert oder sich spätere ausmalt, bedeutete schon, sich nicht mehr auf ihre Bedingungen einzulassen, ihnen gleichsam vorab Bedingungen zu stellen und sie so schon zu verfehlen. Verallgemeinernde und wertende Vorstellungen gehören aber ihrerseits zu den Bedingungen menschlichen Lebens, auch wenn es um rechte Zeiten geht. Daher bedarf es, um sich auf rechte Zeiten einlassen und in ihnen sich auswirken, also auch um angemessen handeln zu können, einer besonderen „Kunst und Kraft“. In seiner *Unzeitgemässen Betrachtung Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* nennt sie Nietzsche „die Kunst und Kraft vergessen zu können und sich in einen begrenzten Horizont einzuschließen.“²¹ Rechte Zeiten, sagten wir oben, gehören zu individuellen Welten. Das bedeutet jetzt: „von Zeit zu Zeit“ öffnen und schließen sich neue Horizonte, die das Vorstellen auf jeweils eigene Art begrenzen. Das Vorstellen ist den rechten Zeiten (und den ‚Unzeiten‘) nicht vor-, sondern eingeordnet; die Vorstellung des „von Zeit zu Zeit“ stellt nicht „die“ Zeit nach festen Maßstäben, sondern Zeiten dieser Maßstäbe des Vorstellens vor.

Nietzsche schließt seine Ankündigung der neuen Epoche einer „Fröhlichen Wissenschaft“: „Auch wir haben unsere Zeit!“ (FW 1). Das wird zunächst bedeuten, dass wir – im Sinne von Prediger Salomo ³²

21 UB II, HL 10, KSA 1.330. Das zweite „Gegenmittel gegen das Historische“, „das Ueberhistorische“, das Nietzsche hier erwähnt, die Fähigkeit, „den Blick von dem Werden ab[zu]lenken, hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden giebt, zu Kunst und Religion“, hat er in der oben zitierten Stelle aus FW 1 zumindest, was die Religion betrifft, zurückgenommen. Auch sein Kunst-Begriff verliert, wie Mihailo Djurić, Nietzsche und die Metaphysik, Berlin/New York 1985, S. 188-301, bes. S. 239-241, jüngst ausführlich gezeigt hat, später das Moment des „Ewigen und Gleichbedeutenden“. In FW 89 setzt Nietzsche gegen die „Kunst der Kunstwerke“, mit denen man „die armen Erschöpften und Kranken von der grossen Leidensstrasse der Menschheit bei Seite locken [will], für ein lusternes Augenblickchen“, „jene höhere Kunst, die Kunst der Feste“. Die Kunst der Feste aber ist eben die Kunst, sich auf rechte Zeiten einzulassen.

22 Es heißt dort auch: „So sah ich denn, dass nichts Besseres ist, als dass ein Mensch fröhlich sei in seiner Arbeit; denn das ist sein Teil. Denn wer will ihn dahin bringen, dass er sehe, was nach ihm geschehen wird?“ Nietzsches Zeit-, Wissenschafts- und Zukunftsverständnis (s. u.) ist – in religiöser Perspektive – hier deutlich vorbereitet.

– wie alles andere auch vergehen werden. Es heißt nun aber wohl auch, dass wir jetzt „unsere“ Zeit im Sinne unserer Zeit-Vorstellung, unseres Zeit-Schemas haben, das wir auch im Versuch, es anders oder ein anderes zu denken, nicht überschreiten können. Das Denken hat an dem „von Zeit zu Zeit“ selbst seine Grenze: „so denken wir heute über das Denken: morgen vielleicht anders.“ (Nachlass 1885, 40[20], KSA 11.637) Aber natürlich denken wir auch über dieses „anders“ und also auch über eine mögliche andere Zeit in unserem Zeit-Schema, und hätte es einen noch so weiten Horizont. Dies ist kein schlechter Regress und kein leeres Gedankenspiel, sondern Nietzsches spezifische Erfahrung seiner Zeit: dass mit dem Einbruch des Nihilismus eine Art des Denkens über die Zeit aufs Spiel gesetzt und damit alles anders, „unsäglich anders complicit“ wurde (Nachlass 1885, 34[249], KSA 11.505). So haben auch Zeit-Schemata ihre Zeit, eine „unsäglich“ andere Zeit. Von ihr aus wird nun erst Nietzsches Interesse an den wissenschaftlichen Bestimmungen der Zeit und seine Auseinandersetzung mit ihnen verständlich. Man könnte sie die *andere Zeit der Zeiten* nennen. Sie entzieht sich jeder Vorstellung, jeder kategorialen und jeder empirischen Bestimmung.²³

3.2. Nietzsches Vorstellung der Zeit im Spiegel der Wissenschaften

Die Wissenschaften haben längst aufgehört, unser besonderes Zeitschema als selbstverständlich hinzunehmen, und es detailliert zu untersuchen begonnen.²⁴ Neurophysiologen und Psychologen haben die kürzesten

23 Nietzsches Erfahrung der anderen Zeit der Zeiten kommt der Erfahrung der Seinsgeschichte beim späten Heidegger so nahe, dass sie in ihr ‚wiederholt‘ sein dürfte. Vgl. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 95: „Heideggers Seinsgeschichte projiziert ins Übergroße die einfache Feststellung, daß es primär nur immanente Zeiterfahrung gibt und alle Weltzeitbegriffe nur von jener her verstanden und angewendet werden können.“ Wie Heideggers Zeitverständnis insgesamt von dem Nietzsches abhängt, wäre noch eigens zu untersuchen.

24 Die ersten und bisher einzigen Monographien zum Zeitverständnis Nietzsches stammen von Joan Stambaugh, *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, Den Haag 1959, und Ilse Nina Bulhof, *Apollos Wiederkehr. Eine Untersuchung der Rolle des Kreises in Nietzsches Denken über Geschichte und Zeit*, Den Haag 1969. Sie führen ebenfalls zu dem Zwischenergebnis, dass durch Nietzsche „die Vorstellung von der Zeit als einer Form aufgehoben wird. Die Zeit kann nicht die Form sein, in der sich das Werden abspielt, weil das Werden nicht ein vom ewigen Sein losgelassener, unhaltbarer ‚Fluß‘ ist, der einer Form bedarf, in

Fixierungs-, Identifizierungs- und Reaktionszeiten der verschiedenen Wahrnehmungssysteme gemessen, ihre „Gleichzeitigkeitsfenster“ verglichen – das Sehsystem hält zeitlich vier bis fünfzehn Mal so weit auseinanderliegende Eindrücke für gleichzeitig wie das Hörsystem – und oszillatorische Prozesse im Vorstellen festgestellt, die die Wahrnehmung und ihre Verarbeitung gliedern. Sie haben erforscht, welche Zeiteinheit zur Gegenwart integriert werden und wie lange sich eine solche Vorstellung halten kann, bis sie ‚kippt‘, nämlich maximal drei Sekunden, und sie haben schließlich unwillkürliche Gestaltungs- und Zuordnungsmechanismen ausgemacht: Angedeutetes wird sogleich ‚sinnvoll‘ ergänzt, und Wahrnehmungen, die während der Integrationszeit auftreten, werden im Bewusstsein an deren Grenze verlegt.²⁵ Nietzsche hat die Anfänge solcher Forschungen bei Karl Ernst von Baer, dem Begründer der Entwicklungsphysiologie, begeistert aufgenommen und wiedergegeben.²⁶ Er nennt den Menschen „ein

der er fließen kann.“ (Stambaugh, S. 163) „Die Welt ist kein lebloses Objekt, und die Zeit ist weder eine kontinuierliche Linie, noch eine unzusammenhängende Reihe von Momenten, kein statisches Sein und keine fortschreitende Bewegung, sondern, wie die Welt selbst, äusserste Lebendigkeit.“ (Bulhof, S. 161) Stambaugh nimmt dabei zwar Bezug auf die „perspektivische Sphäre“ der Wissenschaften, aber nicht auf die eigene Beschäftigung der Wissenschaften mit der Zeit – auch nicht der Wissenschaften zur Zeit Nietzsches –, durch die sie selbst über das Verständnis der Zeit als Form hinausgeführt werden. Ihr Werk kann als erster Versuch gelten, einige Fäden des Zeitthemas im Werk Nietzsches aufzunehmen und in ihrem komplizierten Geflecht jeweils ein Stück zu verfolgen, ohne dass sich daraus schon ein klares Muster ergäbe. Stambaugh schreibt selbst: „Bei der Erörterung von Nietzsches verschiedenen Zeitauffassungen zeigte sich ein komplexes Gewebe von Gedanken, die sich nicht ausdrücklich widersprachen, die sich wiederum aber doch nicht zusammenfassen ließen.“ (S. 199) Um so mehr gerät sie in Gefahr, aus Nietzsches Hinweisen eine bilderreiche Metaphysik der Zeit zu erheben. Bulhof versucht aus Nietzsches Bild der kreisenden Zeit – „Alles Gerade lügt, murmelte verächtlich der Zwerg. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis.“ (Za III, Vom Gesicht und Räthsel 2) einen Begriff von Geschichte zu gewinnen, der es ermögliche, „die Anteilnahme des Menschen am Sein zu denken.“ (S. 163) Von der Zeit als einem sich schließenden Kreis spricht aber nur der Zwerg.

- 25 Vgl. die ausgezeichnete Darstellung von Ernst Pöppel, Grenzen des Bewußtseins. Über Wirklichkeit und Welterfahrung, Stuttgart 1985. Pöppels Seitenhiebe auf die Zeitvorstellungen der Philosophen hauen allerdings oft daneben.
- 26 M 117, vgl. Nachlass 1881, 11[184], KSA 9.513. Weitere Belege bei Alwin Mittasch, Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph, Stuttgart 1952, S. 53 f. – Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit, S. 267-282, würdigt erneut ausführlich „die Großartigkeit der Anstrengung von Baers“. Dessen Forschungen wurden vor allem von Jacob von Uexkiill unter dem Begriff der Eigenzeit fortgeführt (vgl. Th. v. Uexküll, Art. ‚Eigenzeit‘, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Basel/Darmstadt 1972, Sp. 345 f.

Formen- und Rhythmen-bildendes Geschöpf“, das „in nichts besser geübt“ sei als im „Erfinden von Gestalten“ (Nachlass 1885, 38[10], KSA 11.608). Andere Wahrnehmungssysteme könnten andere Maße der Gleichzeitigkeit und insgesamt andere Wahrnehmungswelten erzeugen (vgl. Nachlass 1885, 40[49], KSA 11.653). Nietzsche beobachtet am Traum die „Zeitumkehrung“ von Eindrücken zum Zweck ihrer möglichst „logischen“ Zuordnung – „allem eigentlichen Erleben geht eine Zeit voraus, wo die zu erlebende Thatsache motivirt wird“ (Nachlass 1884, 26[35], KSA 11.157),²⁷ und er kennt das Zeitparadoxon – eine reizarme Zeit wird währenddessen als langweilig und lang, im nachhinein aber als kurz erlebt (vgl. Nachlass 1881, 11[216], KSA 9.526). Wahrnehmung, Gedächtnis und Denken greifen in der Arbeit am Schein unserer Zeit-Welt unabgrenzbar ineinander (Nachlass 1881, 11 [13], [138], KSA 9.445 f., 493). Durch ihr Zusammenwirken muss „erst eine gewisse berechenbare Welt identischer Fälle geschaffen werden: ein tempo, in dem Beobachtung und Vergleichung möglich ist usw.“ (Nachlass 1888, 14[93], KSA 13.271).

Die Wissenschaft, die diesen „ungeheuren Prozeß“ erforscht, kann sich ihm selbst nicht entziehen. Sie setzt ihn im Gegenteil mit ihren Mitteln nur weiter fort (Nachlass 1881, 15[7], KSA 9.635): „Allmählich ist da ein undurchdringliches Netz entstanden! Darein verstrickt kommen wir ins Leben, und auch die Wissenschaft löst uns nicht heraus“ (Nachlass 1881, 11[252], KSA 9.537). Sie erarbeitet eine „Uniformität der Empfindung“, einen „Normalgeschmack an allen Dingen“, damit die Gattung leben kann; sie gestaltet das „Zeitgefühl“ und ersetzt es nicht (Nachlass 1881, 11[156], KSA 9.501). In der Wissenschaft im ganzen, schließt Nietzsche, wird nicht „die Wahrheit“, sondern der Mensch festgestellt (Nachlass 1881, 15[7], KSA 9.635).

27 Nietzsche hat diese Beobachtung immer wieder beschäftigt. Vgl. die Vorstufe zu dem zitierten Notat in MA 113 („Logik des Traumes“: „die vermeintliche Ursache wird aus der Wirkung erschlossen und nach der Wirkung vorgestellt: alles diess mit ausserordentlicher Schnelligkeit, so dass hier wie beim Taschenspieler eine Verwirrung des Urtheils entstehen und ein Nacheinander sich wie etwas Gleichzeitiges, selbst wie ein umgedrehtes Nacheinander ausnehmen kann.“) und seine Wiederaufnahme und Erweiterung in GD, Die vier grossen Irrthümer 4 („Thatsächlich machen wir es im Wachen ebenso. wir lassen [eine] Thatsache erst zu, – werden ihrer bewusst wenn wir ihr eine Art Motivierung gegeben haben.“).

Inzwischen hat Norbert Elias eine vergleichende Soziologie des Zeitbestimmens und der Zeitkulturen entworfen.²⁸ Unsere hochentwickelten Gesellschaften haben sich „ein unentbehrliches“, schreibt er, „aber auch unentrinnbares Netzwerk von Zeitbestimmungen“ geschaffen und dabei „eine Persönlichkeitsstruktur mit einer sehr hohen Zeitsensibilität und Zeitdisziplin“ hervorgebracht. Was uns heute als ganz selbstverständlich, keineswegs als ein Problem, sondern wie ein „Schicksal aller Menschen“ erscheint, „das man hinnimmt“, die physikalisch standardisierte Zeit, wurde doch in einem „blinden Prozeß“ als soziale Institution erst allmählich erworben (xiii): „Man macht sich nicht klar, daß das Jahr eine soziale Funktion hat und eine soziale Realität, die auf eine natürliche Realität bezogen, aber von dieser verschieden ist; man ist geneigt, das Jahr einfach als eine Naturgegebenheit wahrzunehmen.“ (S. 22) Die Zeit der Physik trat in die europäische Zeitkultur nach Elias erst ein, als Galilei anfang, mit Hilfe mechanischer Uhren Naturabläufe unter Gesetze zu bringen (S. 80 f.). Seither begann sie ein Eigenleben und setzte sich in einer erstaunlichen Karriere schließlich als ‚absolute‘, ‚wahre‘ Zeit durch, als Maßstab alles, auch des psychischen und sozialen Zeitempfindens, dem sie entsprungen war (S. 93 ff.).

Wenn die soziale Zeit an der „Natur“ gemessen schien, so hieß das: an isolierten Standardabläufen dessen, was die Physik als Natur isolierte. Was in der Lebenswelt mehr und mehr als absolut galt, war und blieb doch Teil einer Theorie. Das zeigte sich daran, dass die Physik, wenn ‚Störungen‘ auftraten und sie darum neuen Konsens durch feinere Experimente suchen musste, die Zeit gar nicht als absolut gegeben hinnehmen konnte, sondern beständig daran zu arbeiten hatte, auch ihre Messung zu verfeinern und dafür einen geeigneten ‚Zeitgeber‘ zu finden: „fortwährend arbeiten alle daran“, sagt Nietzsche, „um das zu finden, worüber man übereinstimmen muß“ (Nachlass 1881, 11[156],

28 Norbert Elias, *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*, hg. v. M. Schröter, Frankfurt am Main 1984. Elias will mit „dieser Arbeit nicht mehr als einen einleitenden Schritt“ „in entwicklungssoziologischer Perspektive“ tun (S. 179 f.). Auch er polemisiert immer wieder heftig gegen Philosophen, die sich mit der Zeit befaßten (v. a. S. 100 ff.), insbesondere gegen Kant, und empfiehlt ihnen „resigniertes Schweigen“ (S. 104). Er will sich „von philosophischem Absolutismus und historischem Relativismus gleich weit entfernen[en]“ (S. 174). Eine seiner Hauptthesen, die Zeitsynthesen hätten sich im Zusammenhang mit der Disziplinierung der Gewalttätigkeit entwickelt, steht jedoch Nietzsche sehr nahe.

KSA 9.500 f.). Aber die Zeit ist nur in ihrer Messung gegeben, und was man maß, die Zeit, war das Verhältnis verschieden-rhythmischer Abläufe. Den geeignetsten, am wenigsten störanfälligen von ihnen (zur Zeit die Schwingungen von Caesium-Atomen) erhob man zum ‚Repräsentanten‘ einer scheinbar absoluten Zeit, die doch außer ihren ‚Repräsentanten‘ gar nicht gegeben war. Die Physik misst nicht die Zeit, sondern ein früheres Zeit-Konstrukt an einem späteren.²⁹

Der Gang ihrer Forschungen führte die Physik inzwischen selbst dazu, die Vorstellung einer absoluten Naturzeit, die Maß alles Geschehens sein könnte, aufzugeben. Seit Boltzmanns statistischer Thermodynamik wurde die Zeit Schritt für Schritt von einem Maß zu einem Faktor des Naturgeschehens, der theoretisch verschieden konzipiert werden konnte. Man stieß auf ‚die‘ Zeit in der Unumkehrbarkeit des Entropiewachstums in geschlossenen Systemen, in der Relativierung von Masse, Energie und Raum zur Lichtgeschwindigkeit nach der Relativitätstheorie, in der notwendigen Unbestimmtheit von Zeit und Energie bei mikrophysikalischen Messungen nach der Quantentheorie und in der nie ganz berechenbaren Abhängigkeit der Selbstorganisation makrophysikalischer Strukturen von mikrophysikalischen Prozessen

29 Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, S. 255, spricht treffend vom „Präparat der Zeit“. – Weil die Physik die Zeit dabei immer ‚angemessener‘ zu messen scheint, erwartet noch W. H. Newton Smith, *The Structure of Time*, London/Boston/Henley 1980, sie müsse sich schließlich der Wahrheit über die Zeit nähern (S. 231). Er weist darum den Ansatz von B. C. Van Fraassen, *An Introduction to the Philosophy of Time and Space*, New York 1970, zurück, die Zeit sei „a mathematical construct used [that means, of course, *used by us*] to represent conceptual interconnections among a family of properties and relations“ (S. 102, zit. v. Newton-Smith, S. 218 f.), und schlägt einen realistischen Ansatz vor. Danach solle das mathematische Konstrukt etwas außer sich repräsentieren (S. 221). Die empirischen Anhaltspunkte dafür liefere die Physik. Doch diese Anhaltspunkte unterliegen ihrerseits der „Mehrdeutigkeit des Metrisierungsverfahrens“ der Zeit, auf die Wolfgang Deppert, *Grundlagen einer Theorie der Systemzeiten*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 6.2 (1981), S. 1-25, hinweist. Eine physikalische Zeit außer ihrer Repräsentation in einer physikalischen Theorie bleibt darum ein unerreichbares X, dem man sich auf keine Weise annähern kann. Das schließt empirische Theorien der Zeit jedoch nicht aus, sondern ermöglicht und rechtfertigt im Gegenteil ihre Vielfalt. So setzt Deppert für unterschiedliche empirische Systeme – neben dem physikalischen chemische, organische, psychologische, soziologische, historische, wirtschaftliche und andere – unterschiedliche „Systemzeiten“ an (S. 8), unter denen die physikalische nur willkürlich als Norm ausgezeichnet ist. Der „Gattungsbegriff“ Zeit (S. 5) ist nicht außer einer dieser Systemzeiten zu bestimmen, die Systemzeiten sind aber nur in besonderen Fällen nach Gesetzen ineinander transformierbar (S. 11), so dass der Gattungsbegriff nicht oder doch nicht voll zu bestimmen ist.

nach der Nichtlinearen Dynamik.³⁰ Die quantentheoretische Unbestimmtheit kann auch Mutationen im Bereich des Lebendigen beeinflussen,³¹ und umgekehrt scheint die Nichtlineare Dynamik immer weiter in das Feld der Quantentheorie einzugreifen. In Prozessen der Selbstorganisation spielen aber evolutionstheoretische Prinzipien eine Rolle, die manche bereits denken lassen, dass auch noch die Naturgesetze, wie die Physik sie kennt, unter spezifischen Bedingungen seligiert wurden³² und so zuletzt die Zeit als Faktor dieser zufälligen Natur ihre Zeit haben könnte. Dann hätte auch die Physik – doch das bleibt vorerst noch ein Gedankenversuch – mit einer anderen Zeit der Zeiten zu tun.³³

Nietzsche hat solche Gedanken in einem Nachlass-Notat (Nachlass 1881, 11[313], KSA 9.561 f.) gewagt, doch nicht um sich als Wissenschaftler zu versuchen, sondern um Voraussetzungen der Wissenschaften sichtbar zu machen:

Sollte es möglich sein, die Gesetze der mechanischen Welt ebenso als Ausnahmen und gewissermaßen Zufälle des allgemeinen Daseins abzuleiten, als eine Möglichkeit von vielen unzähligen Möglichkeiten? Daß wir zufällig in diese mechanische Weltordnungs-Ecke geworfen sind? Daß aller Chemismus wiederum in der mechanischen Weltordnung

30 Manfred Eigen, *Evolution und Zeitlichkeit*, in: *Die Zeit. Schriften der Carl von Siemens-Stiftung*, Bd. 6, München 1983, S. 35-57; nachgedruckt in und zitiert nach Christian Link (Hg.), *Die Erfahrung der Zeit. Gedenkschrift für Georg Picht*, Stuttgart 1984, 215-237, unterscheidet eine „schwache Zeitlichkeit“ der Statistischen Thermodynamik, die wieder „verschwindet“, wenn sich das thermodynamische Gleichgewicht wieder eingestellt hat (S. 226), von der „starken Zeitlichkeit“ der Nichtlinearen Dynamik, die die „schwache“ Zeitlichkeit zur Voraussetzung hat, aber „prinzipiell unumkehrbar“ ist (S. 228). Sie bestimmt auch den Evolutionsprozess. Zeit kann darum, ganz im Sinne Nietzsches, nur aus dem Geflecht des ganzen Weltgeschehens verstanden werden: „Zeit ist in diesem Konzept nicht einfach die Koordinate eines geometrischen Universums, sondern verflochten mit der materiellen Komplexität unserer Welt, mit uns selbst.“ (S. 236)

31 Vgl. Alfred Gierer, *Die Physik, das Leben und die Seele*, München/Zürich 1985, S. 28.

32 Vgl. dazu Karl Ulmer / Wolf Häfele / Werner Stegmaier, *Bedingungen der Zukunft. Ein naturwissenschaftlich-philosophischer Dialog*, Stuttgart 1987, Kap. VIII. [Zu Nietzsches Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie Darwins vgl. den *Beitrag Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution* in diesem Band].

33 Deppert, *Grundlagen einer Theorie der Systemzeiten*, S. 7, Anm. 10, spricht in der Tat von „anderen Zeiten als der hier definierten physikalischen“, mit denen man es in der Quantenphysik möglicherweise zu tun habe. Wollte man die Einheit der physikalischen Natur und ihrer Systemzeit fassen, müsse man sie „in ein noch umfassenderes System einordnen“ (S. 24).

die Ausnahme und der Zufall ist und endlich der Organismus innerhalb der chemischen Welt die Ausnahme und der Zufall? – Hätten wir als allgemeinste Form des Daseins wirklich eine noch nicht mechanische, den mechanischen Gesetzen entzogene (wenn auch nicht ihnen unzugängliche) Welt anzunehmen? Welche in der That die allgemeinste auch jetzt und immer wäre? So daß das Entstehen der mechanischen Welt ein gesetzloses Spiel wäre, welches endlich eben solche Consistenz gewänne, wie jetzt die organischen Gesetze für unsere Betrachtung? So daß alle unsere mechanischen Gesetze nicht ewig wären, sondern geworden, unter zahllosen andersartigen mechanischen Gesetzen, von ihnen übrig geblieben, oder in einzelnen Theilen der Welt zur Herrschaft gelangt, in anderen nicht? – Es scheint, wir brauchen ein Belieben, eine wirkliche Ungesetzmäßigkeit, nur eine Fähigkeit, gesetzlich zu werden, eine Urdummheit, welche selbst für Mechanik nicht taugt?

Dieses allgemeine Dasein, das als Bedingung der Mechanik auch jetzt und immer wäre, müsste mit seiner „wirkliche[n] Ungesetzmäßigkeit“ die Isolierungen und Festlegungen der Mechanik durchdringen und ihre Grenzen zeigen. Der Mechanismus wurde zu Nietzsches Zeit in der Tat zum Problem: er hatte sich mit der statistischen Thermodynamik auseinanderzusetzen, der aufkommenden Energetik, der Physiologie und ihren Tendenzen zum Vitalismus und mit Darwins Evolutionstheorie, die man zwar ‚mechanistisch‘, aber in einem ganz verschiedenen Sinn als dem physikalischen nannte. In dem zuweilen heftig geführten Streit geriet der Mechanismus zu einer Perspektive neben andern. Er erschien im Blick auf die „wirkliche Ungesetzmäßigkeit“ zufällig.

Nietzsche argumentiert nicht aus einer der andern wissenschaftlichen Perspektiven. Seine Öffnung zum Weltgeschehen im Ganzen will labormäßige Isolierungen und deren Voraussetzungen überhaupt überschreiten und der Veränderung nach dem Schema von Ursache und Wirkung eine mögliche andere Veränderung voranstellen. Sie müsste sich in der anderen, nicht schematisierten, nicht neutralisierten Zeit der Zeiten vollziehen: „Aller Kampf, – alles Geschehen ist ein Kampf – braucht Dauer. Was wir ‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘ nennen, läßt den Kampf aus und entspricht folglich nicht dem Geschehen. Es ist consequent, die Zeit in Ursachen und Wirkungen zu leugnen“ (Nachlass 1885/86, 1[92], KSA 12.33, korr.). Die Mechanik betrachtet alle Veränderung nach einem Gesetz der Verknüpfung zweier als feststehend

vorausgesetzter Termini zu einem notwendigen Nacheinander. Für Nietzsche bilden sich die Termini im Kampf miteinander fort, einem Kampf, in dem sich zugleich alle Kräfte des Weltgeschehens mehr oder weniger auswirken. „Die ganze Unendlichkeit“, heißt es einmal, „liegt immer als Realität und Hemmniß zwischen 2 Punkten.“ (Nachlass 1881, 11[151], KSA 9.499)

Die Kräfte aber sich auswirken zu lassen, braucht Zeit, Zeit, die sich nicht wieder schematisieren lässt (vgl. Nachlass 1881, 12[160], KSA 9.603). Eine neue Veränderung tritt, so können wir schließen, immer nur zu „ihrer“, zur „rechten“ Zeit ein. In diesem Sinne ist dann, nach dem Nachlass-Notat 1885, 35[55], KSA 11.537, „Zeitlos“ abzuweisen. In einem bestimmten Augenblick der Kraft ist die absolute Bedingtheit einer neuen Vertheilung aller ihrer Kräfte gegeben: sie kann nicht still stehn. ‚Veränderung‘ gehört ins Wesen hinein, also auch die Zeitlichkeit: womit aber nur die Nothwendigkeit der Veränderung noch einmal begrifflich gesetzt wird.“ Veränderung, die ins Wesen gehört, setzt gerade keine beharrende Substanz und noch weniger ein Substanzen verknüpfendes Gesetz voraus. „Zeitlichkeit“ bedeutet dann eine andere Veränderung von einer anderen Notwendigkeit. Nietzsche nennt diese Notwendigkeit in JGB 22 die „letzte Consequenz“, die „jede Macht in jedem Augenblicke [...] zieht“ (vgl. Nachlass 1888, 14[79], KSA 13.258). Das Geschehen verläuft danach nicht willkürlich, es folgt streng aus der augenblicklichen Kräfte-Konstellation, aber aus keiner dieser Konstellationen folgt ein Gesetz für andere Konstellationen.

Zur Zeitlichkeit des Naturgeschehens in diesem Sinn führt nach Nietzsche – und die moderne Physik ging ja in der Tat in diese Richtung – eine größere „Feinheit“ der Betrachtung. ‚Feiner‘ heißt nicht einfach nach denselben Parametern genauer, sondern nach neuen Parametern ‚gerechter‘, perspektivenreicher zu messen; und selbst genauere Messmethoden zeigen ja nicht nur mehr, sondern andere Details, Strukturen und Gesetzmäßigkeiten.³⁴ „Größere Feinheit“ bedeutet, ein anderes ästhetisches Verhältnis zur Sache, nach Nietzsche einen anderen „Geschmack“ an ihr zu finden. Er will sich vom „Normalgeschmack“

34 So ist man jetzt mit Hilfe von Höchstleistungsrechnern immer weiter in den Mikrokosmos der Elementarteilchen vorgedrungen und hat auch noch in ihrem chaotischen Verhalten Gesetzmäßigkeiten entdeckt. Vgl. dazu Ulmer / Häfele / Stegmaier, Bedingungen der Zukunft, Kap. VIII.

der Wissenschaft nicht mehr den individuellen „idiosyncrasischen Geschmack“ verdrängen lassen. Aber auch das Individuum, das für seinen Geschmack kämpft, muss entdecken, „daß es selber etwas Wandelndes ist und einen wechselnden Geschmack hat, mit seiner Feinheit geräth es hinter das Geheimniß, daß es kein Individuum giebt, daß im kleinsten Augenblick es etwas Anderes ist als im nächsten und daß seine Existenzbedingungen die einer Unzahl Individuen sind: der unendlich kleine Augenblick ist die höhere Realität und Wahrheit, ein Blitzbild aus dem ewigen Flusse.“ Und selbst diese Erkenntnis beruht noch auf „dem feinsten Irrthum des schöpferischen Augenblicks“ (Nachlass 1881, 11[156], KSA 9.502). Sie bereichert das Zeit-Schema, bringt es an seine Grenze und verschiebt es, kann aber nicht aus ihm herauspringen. Auch die feinste Betrachtung ist, als Betrachtung, „nicht fein genug, um den muthmaasslichen absoluten Fluß des Geschehens zu sehen“; auch sie legt noch „eine mathematische Durchschnittslinie hinein in die absolute Bewegung“ (Nachlass 1881, 11[293], KSA 9.554).

Wir kehren in den Zirkel zurück. Auch in ihren äußersten Möglichkeiten stellen die Wissenschaften die andere Zeit der Zeiten in einem noch so feinen Schema vor. Mathematik und Physik „sind zuletzt praktische Wissenschaften“ (Nachlass 1881, 11[235], KSA 9.531). Als Wissenschaften arbeiten sie am Menschen, indem sie ihn dadurch aus dem Weltgeschehen heraushalten, dass sie es nach ihren Gesetzen objektivieren. Aber ihre wachsende Verfeinerung bedeutet, dass sie beim Finden neuer Parameter gerade immer neu in das Weltgeschehen hineingezogen werden, und dabei „wächst fortwährend“ ihr „Zeit-Raumsinn“ (Nachlass 1885, 34[124], KSA 11.462). Das findet kein Ende. Die Wissenschaften werden mit der Zeit, ihrem Zeit-Schema, auf unabsehbare Zeit nicht fertig. „Es braucht Zeit,“ sagt Nietzsche im Zusammenhang mit der „Umkehrung der Zeit“, „bevor sie fertig ist: aber diese Zeit ist so klein.“ (Nachlass 1884, 26[44], KSA 11.159)

3.3. Zeit der Vorstellung

Die Zeit, die die Kräfte brauchen, um sich auszuwirken, die Dinge, um sich zu finden, und die Schemata, um mit Hilfe neuer Parameter veränderten Bedingungen gerecht zu werden, können wir uns nicht

vorstellen, weil unsere Vorstellungen ihr erst entspringen. Es kann von ihr keinen Begriff geben, sie braucht nicht einmal eine und einheitlich zu sein. Wir können sie nur – freilich immer nur *in* unserer Vorstellung – *gegen* die Vorstellung setzen. Die andere Zeit der Zeiten ist danach die Zeit der Vorstellung, die Zeit, in der Vorstellungen im doppelten Sinn ihre Zeit haben, also zu ihrer rechten Zeit auftreten und darin Zeit schematisch vorstellen. Um das zu erläutern, soll kurz Whiteheads „epochale Theorie der Zeit“ zum Vergleich herangezogen werden. Whitehead hat die Zeit der Vorstellung auf eine verwandte Art wie Nietzsche zu denken versucht und doch so, dass sich Nietzsches andere Art vielleicht gut davon abhebt. Auch Whitehead denkt die Zeit im Horizont des gesamten Weltgeschehens. Veränderung wird darin als jeweils neue Auswirkung aller Kräfte in allen Punkten verstanden; jede Veränderung zieht also auch für Whitehead immer nur ihre eigene Konsequenz. Sie hat keine ihr vorgeordneten Gesetze. Haben sich die Kräfte in einer Veränderungseinheit, Whiteheads „actual entity“, ausgewirkt und ausgeglichen, treten sie als Datum in eine neue Veränderungseinheit ein. Dies Datum gilt Whitehead als „objektiv unsterblich“; eine ‚Epoche‘ ist abgeschlossen, die Zeit ‚hält an‘ und wird Vorstellung.

Die „epochale Theorie der Zeit“ setzt also kein Zeitschema voraus, sondern das ungesetzliche, schöpferische Weltgeschehen bringt in jedem Sich-Auswirken an jedem Punkt wieder neu Zeit hervor, die, wenn sie einhält, Zeitvorstellung werden kann. Sie wird das unter der Bedingung, dass actual entities sich nicht mehr aufeinander auswirken und insofern gleichzeitig sind. Gleichzeitigkeit heißt in einer epochalen Theorie der Zeit Freiheit von Einflüssen. Gleichzeitige actual entities können darum nach Whitehead in Mustern zusammenbestehen. Sie fügen sich in Muster, die sich wieder zu Mustern fügen und so immer größere Gleichzeitigkeitsräume aufspannen können, Zeiträume, in denen Feststellungen und Vorstellungen und also die uns so vertrauten beständigen Bestimmungen der Dinge möglich sind. Gleichzeitigkeitsräume halten sich natürlich immer nur so lange, wie es die Umgebung und das heißt zuletzt das Weltgeschehen duldet.³⁵ Von

35 Deppert, Grundlagen einer Theorie der Systemzeiten, S. 17, weist, um seine „Theorie der Systemzeiten“ zu illustrieren, die Whiteheads Konzept sehr nahe kommt, auf biologische und medizinische Forschungen hin, nach denen ein Organismus

dieser „Geduld“ (*patience*), die unter *actual entities* begrenzt ist, hängt alles ab. Die „*representational immediacy*“, die Vorstellbarkeit, in der sich alle Beteiligten zu einer neuen Unmittelbarkeit ausgewirkt haben, hat im Weltgeschehen stets ihre Zeit, die Zeit der Vorstellung.

Dies alles scheint Nietzsches implizite Vorstellung der Zeit nur zu verdeutlichen. Aber Whitehead fragt nun, wie denn Gleichzeitigkeit (oder kräftefreie Bezogenheit oder mögliche beständige Bestimmtheit) gedacht werden könne, wenn die Bezogenen sich nicht *in etwas* aufeinander beziehen, also an einem Dritten teilhaben. Ordnung setzt nach Whitehead etwas voraus, in dem sich *actual entities* gemeinsam ordnen. Er führt darum „*eternal objects*“ ein, unvergängliche Bestimmungsstücke. Um aber Beziehungen mittels *eternal objects* eingehen zu können, müssen die *actual entities* sie gleichsam schon kennen, um sie auswählen und sich durch sie in ihrem eigenen Sich-Auswirken bestimmen zu können.

Durch den Ansatz zeitenthobener Bestimmungsstücke wird nun zwar, gewohnter und darum zunächst vielleicht einleuchtender als bei Nietzsche, verstanden, wie sich das unvorstellbare epochale Sich-Auswirken der *actual entities* beständig zu einem Sich-Präsentieren entzeitlicht. Aber das bedeutet ja zugleich, dass die Inkommensurabilität der *actual entities* durch die Einführung gleicher Maßstäbe, mögen sie auch jeweils eigentümlich kombiniert werden, konterkariert wird: Weltgeschehen und also epochale Zeit ist so nur durch Zeitenthobenes, ewig Gleiches möglich. Mit der Deutlichkeit der *actual entities* füreinander, der kommensurablen Präsentation, geht der anderen Zeit ihre Andersheit verloren. Whitehead ist, von Nietzsche aus gesehen, noch immer an der platonischen Schwelle hängengeblieben. Er fasst als legitimen Gegenstand der Vorstellung, wozu sie doch nur ein gebrochenes Verhältnis haben kann.

Die kommensurable Präsentation muss verständlich gemacht werden, aber nicht aus einer Teilhabe an vorgegebenen, zeitenthobenen Maßen, die das Anders-Sein der Vorstellenden, das Whitehead ja

unter besonderen Bedingungen an einem ungelösten Synchronisationsproblem der Systemzeiten seiner Organe zugrunde gehen kann. „Etwa der Schlaf oder ein anderer bewußtloser Zustand [könnte] auf eine Desynchronisation [...] innerhalb des Organismus zurückzuführen“ sein. Auch Nietzsche nennt den Organismus einen „nach Wachstum von Machtgefühlen ringenden Complex von Systemen (Nachlass 1888, 14[174], KSA 13.362).

gerade retten wollte, neutralisieren. Das Anders-Sein oder die Zeit des Vorstellens scheint, so paradox es klingt, nur durch den Macht-Gedanken zu retten. Die Nietzsche-Forschung hat ihn bereits so weit erklärt, dass sich eine ausführliche Darstellung erübrigt.³⁶ Der Wille zur Macht ‚interpretiert‘, d. h. er stellt anderes Vorstellen nach Maßgabe des eigenen vor, bezieht es in sich ein, ohne sich auf ein jenseitiges Drittes beziehen zu müssen. Macht stellt eine Beziehung zwischen Zweien aus der Kraft des Einen her. Dabei bleibt aber nicht nur das Anders-Sein dieses Einen, sondern beider gewahrt. Denn um das Andere zu vereinnahmen, muss das Eine auf dessen Kräfte oder, wie Hegel sagt, „in die Stärke des Gegners eingehen“. Es nimmt dann zwar Maß am Andern, aber dabei verändert es sich schon selbst, und so verschiebt sich auch schon sein Maß des Andern. Sie verändern sich unablässig aneinander und haben darum aneinander niemals ein Maß. Dies ist kein Mangel, sondern die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt Erfahrungen eines Andern als Andern zu machen. Das Eine und das Andere können sich nur aufeinander einspielen, *weil* sie kein festes Maß aneinander haben.

Dennoch erfährt das Eine das Andere nicht selbst. Es hat das Andere ja nur in *seiner* Macht oder in *seiner* Vorstellung, und so erfährt es im Übermächtigen oder Vorstellen des Anderen nur seine eigene Veränderung, die Veränderung seines Vorstellungsgefüges. Nietzsche verdeutlicht das ganz mechanisch:

Ein anderer Mensch wird von uns nicht anders verstanden als durch die Hemmung und Beschränkung, die er auf uns ausübt d. h. als Abdruck in das Wachs unseres Wesens. Wir erkennen immer nur uns selber, in einer bestimmten Möglichkeit der Veränderung; manche

36 Vgl. vor allem die für die deutsche Nietzsche-Forschung initiativen Arbeiten von Wolfgang Müller-Lauter, Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin/New York 1971, und: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, in: Nietzsche-Studien 3 (1974), S. 1-60. In Frankreich hat bereits Gilles Deleuze, Nietzsche und die Philosophie [1962], aus dem Frz. v. B. Schwibs, Frankfurt am Main 1985, auf das „differentielle Element“ des Willens zur Macht hingewiesen, das im Folgenden anklingt: „Der Wille [...] vollzieht sich notwendig über einen anderen Willen.“ (S. 11) – Ob in Nietzsches Ansatz des differentiellen Elements allerdings schon ein „Anti-Hegelianismus“ liegt (S. 13), muss hier offen bleiben. Vgl. hierzu Werner Stegmaier, Metaphysik, Ontologie, Weltorientierung. Postmoderne Revisionen, in: Philosophie. Beiträge zur Unterrichtspraxis 19 (1987), S. 16-32.

Menschen wirken nicht auf uns, weil hier unser Wachs zu hart ist oder zu weich. Und zuletzt erkennen wir die Möglichkeiten **unserer** Strukturverschiebung, nichts mehr. (Nachlass 1880, 6[419], KSA 9.305)

Jedes Vorstellen ist unausweichlich anders, jede Macht bleibt einsam. Bleibt sie dadurch nicht immer auch in ihrem Zeit-Schema und verdeckt die andere Zeit? Hier wäre Levinas' Einwand anzuführen: „Parler de temps dans un sujet seul, parler d'une durée purement personnelle, nous semble impossible.“³⁷ Das Anders-Sein kommt auf mich zu, wo ich den Andern nicht aus meiner Macht, nicht in meinem Licht sehe, ihn nicht vorstelle, in einem Verhältnis, das „ni une lutte, ni une fusion, ni une connaissance“ ist. Es kann nicht „en pouvoirs“ übersetzt werden (TA, S. 80 f.). Nietzsches Vorstellung bleibt dagegen Macht, sie überwältigt das Anders-Sein des Anderen, verstellt sich so ihr eigenes Anders-Werden am Andern, bleibt scheinbar bei sich selbst und verfehlt durch diesen Schein die eigentliche Erfahrung des Anders-Seins und der anderen Zeit. Levinas aber setzt der Macht die Hingabe, den Eros und die Geduld entgegen, eine Geduld, die nicht, wie die übliche, nur wartet, bis die Erfahrung des Andern ausgestanden ist, sondern „attente sans terme attendu“ ist,³⁸ die darauf verzichtet, Zeitgenosse, d. h. mit ihrem Erfolg am Ende gleichzeitig zu sein („renoncer à être le contemporain de son aboutissement“³⁹). Der Andere ist der Bruch mit der Gleichzeitigkeit und der Vorstellung, er ist eine nicht mehr vorgestellte Zukunft – „L'avenir [authentique], c'est l'autre.“ – (TA, S. 64) und die Geduld „le passage au temps de l'Autre“ (DEHH, S. 192).

Aber Nietzsche hat auch darauf schon eine Antwort gegeben. Er scheint zunächst die Geduld zu verachten; er nennt sie Faulheit oder Feigheit, seine Macht auszuüben (MA II, WS 251), und lobt die Ungeduld des Menschen der Tat (M 452). Aber schon Zarathustra hat *diese* Geduld verlernt, „weil er nicht mehr ‚duldet‘“. Er hat mit seiner Lehre, seinem „Niedergange“, „Geduld und Zeit und Überzeit“ (Za IV, Das Honig-Opfer). Nietzsche kennt die Geduld ohne Warten, die Geduld, die nichts will. Er hat den Jesus in *Der Antichrist*, auch wenn er den Begriff

37 Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* [1947] [= TA], Paris 1983, S. 64.

38 Emmanuel Levinas, *De la déficience sans souci au sens nouveau* [1976], in: E.L., *De Dieu qui vient à l'idée* [= DD], Paris 1982, S. 87.

39 Emmanuel Levinas, *La trace de l'autre* [1963], in: E.L., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [= DEHH], Paris 1982, S. 191.

dort nicht gebraucht, als einen solchen Geduldigen typisiert: „Gerade der Gegensatz zu allem Ringen, zu allem Sich-in-Kampf-Fühlen ist hier Instinkt geworden: die Unfähigkeit zum Widerstand wird hier Moral“ (AC 29). Jesus hat einen „Widerwillen gegen jede Formel, jeden Zeit- und Raumbegriff“ (AC 29), er nimmt kein Wort mehr wörtlich (AC 32), er hasst „jede Realität“ (AC 29). Die Vorstellung, die unterscheidet und präsentiert, also Realität schafft, hat beim „Typus des Erlösers“ ihre Zeit gehabt. Soweit auch er in Vorstellungen, in der Realität, in der Sprache lebt, haben sie „für ihn bloss den Werth eines Zeichens, eines Gleichnisses“ (AC 32). Die Liebe ist, wie auch Levinas es andeutet, seine „einzige, [...] letzte Lebens-Möglichkeit“ (AC 30).

Der „Typus des Erlösers“ hat, können wir folgern, den Gedanken des Willens zur Macht zum Leben nicht mehr nötig. Der späte Nietzsche hat auch in dem aggressiven ‚Immer-mehr-Macht-Wollen‘ noch ein „Weg von hier! Weg von der Wirklichkeit!“ vermutet, den „Standpunkt der Wünschbarkeit“ oder des „Anders-haben-wollens“ (Nachlass 1886/87, 7[62], KSA 12.317; Nachlass 1888, 16[44], KSA 13.501).⁴⁰ Wer will, will etwas anders haben, stellt es sich anders vor, als es ist. Er will nach diesen Vorstellungen leben, das Leben an ihnen festmachen und nach ihnen be- und verurteilen. Er hat nach Nietzsche darin keine Freiheit: „will‘ und ‚muss‘ (beide Worte wiegen mir gleich)“ (Nachlass 1884, 26[277], KSA 11.223). Das Wollen, das Nach-Vorstellungen-Leben ist „ein Interesse des Lebens selbst“, „eine Necessität ersten Rangs“ (GM III 11), „der Standpunkt der Wünschbarkeit, des unbefugten Richterspiels gehört mit in den Charakter des Gangs der Dinge“ (Nachlass 1886/87, 7[62], KSA 12.316). Aber der Gedanke des Willens zur Macht bricht, das führte Nietzsche der Sache nach über Whitehead

40 Holger Schmid, *Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis*, Würzburg 1984, hat vor allem an diesen beiden Notaten, JGB 36 und dem Notat Nachlass 1888, 14[98], KSA 13.274-276, zum ersten Mal zusammenhängend den philosophischen Sinn von Nietzsches „esoterischem“ Denken entwickelt. Esoterisch ist dieses Denken nicht, weil es sich nicht öffentlich – JGB 36 wurde ja veröffentlicht –, sondern weil es sich überhaupt nicht mitteilen lässt, weil die Mitteilung, ein Bedürfnis der Gattung und ihres Verkehrs (FW 354), schon in das Schema zwingt, das sie mitteilen und so von sich unterscheiden will. Nietzsches „Lehre“ vom Willen zur Macht und von der ewigen Wiederkehr des Gleichen muss als Lehre in der Sprache der Gattung schon exoterisch sein und ihren Gedanken darum ‚verkehren‘. Sie darf nur als „Gegenbewegung“ verstanden werden. Eine ganze Reihe der spätesten Notate (Nachlass 1888, 14[14] ff., KSA 13.224 ff.), steht unter diesem Titel „Gegenbewegung“.

hinaus, mit dem Platonismus des Vorstellens: in ihm ist das Vorstellen nicht mehr nur als Repräsentieren, sondern als Anders-Werden in der Erfahrung des Anders gedacht. Das Vorstellen als Wille zur Macht überschreitet unablässig auch die eigenen Vorstellungen. So befiehlt der Wille zur Macht gleichsam: Interpretiere das Andere, stelle es dir vor, und da du dabei die Erfahrung machen wirst, dass du selbst dich dabei änderst, so überschreite deine Vorstellungen! Aber der Wille zur Macht selbst bleibt als Wille Vorstellung. Er ist, im Blick auf die andere Zeit interpretiert, zuletzt die *Vorstellung zur Überschreitung von Vorstellungen* oder die Vorstellung der Zeitlichkeit der Vorstellung.

Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen gilt als Nietzsches Schlussgedanke, auch ihm selbst. Er hat ihn nicht mehr unterlaufen, sondern im Gegenteil von verschiedenen Seiten her zu festigen versucht.⁴¹ Im ersten Abschnitt dieser Abhandlung wurde am Beispiel seines bloßen Auftretens Nietzsches Vorstellung von der rechten Zeit entfaltet. Nun müsste sich zeigen, wie die Zeit der Vorstellung oder die Vorstellung der anderen Zeit der Zeiten im Gedanken der Wiederkehr zu Ende gedacht ist.

In einem Notat vom Winter 1883/84, das er „Meine Neuerungen“ überschreibt, sieht sich Nietzsche „in der Bahn der Auflösung“ (Nachlass 1883/84, 24[28], KSA 10.661). Als er erkannt hat, dass er gegen „die zunehmende Schwäche der Persönlichkeit“ in seiner Zeit nicht anstreben kann, will er „Zerstörer“ sein und die Auflösung, nämlich die Auflösung aller Ziele und ihrer Maßstäbe, zur Stärke machen. Ein Schritt darin war, die Wissenschaften unter die „Theorie des Zufalls“ zu stellen und sie als zeitliche und an der Zeit arbeitende, als schaffende zu begreifen. Am Ende des Notats heißt es dann: „Gegen die lähmende Empfindung der allgemeinen Auflösung und Unvollendung hielt ich die ewige Wiederkunft!“ Andere Stellen zeigen, dass Nietzsche seinen Schlussgedanken nicht gegen die Auflösung, sondern gegen ihre „lähmende Empfindung“ hielt; er sollte züchtend wirken, von denen ertragen werden, die stark genug für die Empfindung der Auflösung

41 Nietzsches unermüdliche Versuche, der Wiederkunftslehre auch einen naturwissenschaftlichen Sinn zu geben, hat zuletzt Günter Abel, Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin/New York 1984, S. 185-456, zu verteidigen unternommen. Vgl. dazu meine Rezension: Neue Monographien zur Philosophie Nietzsches, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 12.1 (1987), S. 76-81.

waren, die andern aber auflösen. Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist also wie der Wille zur Macht ein strategischer Gedanke, nämlich ein Imperativ, der zu einem Wollen ermutigt. Ermutigt der Gedanke des Willens zur Macht, seine Vorstellungen überschreiten zu wollen, so der Gedanke der ewigen Wiederkehr zu wollen, dass alles ewig wiederkehrt. Das Wollen, das Vorstellen, dass etwas anders sein soll, will hier also gerade das Nicht-Wollen: dass alles ewig wiederkehren soll, heißt, dass nichts anders sein soll, als es jetzt ist, dass es sein eigenes Recht gegen alles Vorstellen und Verändern-Wollen hat. In der Wiederkehr vor allem lösen sich alle Ziele, ihre Maßstäbe und Rechtfertigungen auf. Dies zu ertragen, ohne ein Anders-Haben-Wollen des Anderen und auch ohne Rechtfertigung seines Anders-Seins leben zu können, verlangt die Vorstellung der ewigen Wiederkehr. Sie bringt so die Vorstellung des Willens zur Macht zu Ende: zunächst, indem das Vorstellen *alles* vorstellen will, d.h. will, dass alles, jedes auf jedes andere hin überschritten werden soll, dass also keine Vorstellung mehr festgehalten, nichts mehr repräsentiert oder interpretiert oder anders gewollt wird. Nur der „Typus des Erlösers“ mag das können. Wer seine Kraft nicht hat, kann es sich dagegen wieder nur *vorstellen*, und zwar als ewige Wiederkehr des Gleichen.

Wie aber stellt diese Vorstellung das Überschreiten von allem durch alles vor? Sie kann es nur vorstellen, indem sie alles *gleichzeitig* vorstellt, also festhält, und in die Gleichzeitigkeit hernach die Sukzession einträgt: „Wir können uns das Werden nicht anders denken als den Übergang aus einem beharrenden ‚todten‘ Zustand in einen anderen beharrenden ‚todten‘ Zustand“ (Nachlass 1881, 11[150], KSA 9.499). Die Vorstellung stellt alles und wieder alles tot vor, immer wieder. Sie kann nicht anders; sie muss das Geschehen anders vorstellen, als es ist, nämlich im vorgegebenen mechanistischen Zeit-Schema der Gleichzeitigkeit und der Sukzession. Im Schlussgedanken des Überschreitens von allem durch alles wird jedoch gerade diese Vorstellung und ihr Zeit-Schema überschritten. Der Intellekt zwingt aber weiterhin zur Vorstellung der Sukzession auf dem Hintergrund der Gleichzeitigkeit auch dort, wo es gerade um die Zeit des Überschreitens, im Sinne des Zeit-Schemas also um Zeitlosigkeit geht: „Zeitlosigkeit und Succession vertragen sich miteinander, so bald der Intellekt weg ist.“ (Nachlass 1881, 11 [318], KSA 9.565) Umgekehrt ermöglicht die die andere Zeit verstellende

intellektuelle Vorstellung erst die Einheit der Vorstellung im Zeit-Schema: „Blicke in die Welt, wie als ob die Zeit hinweg sei: und dir wird Alles Krumme gerade werden.“ (Nachlass 1882/83, 5[1]247, KSA 10.216)⁴²

Man kann sich also die ewige Wiederkehr nicht vorstellen, und das gerade scheint ihr Sinn zu sein. Die Vorstellung scheitert notwendig an Nietzsches Schlussgedanken, da er eine Zeit denkt, die sie nur anders vorstellen, anders wollen kann. Könnte Nietzsche also mit dem Gedanken oder der Vorstellung der ewigen Wiederkehr des Gleichen nicht gerade wollen, dass die Vorstellung als Vorstellung und ihre Schemata scheitern? So wäre die Vorstellung der ewigen Wiederkehr des Gleichen keine repräsentative Vorstellung von etwas, sondern eine strategische Vorstellung, die *Vorstellung zum Scheitern des Vorstellens*. Erst aus ihr entspringt die andere Zeit der Zeiten. Die Vorstellung arbeitet sich an sich ab und gibt die andere Zeit der Zeiten frei. Aber das geschieht nach Nietzsche nur zur rechten Zeit.

Schluss

1. Der Kreis schließt sich. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr hat nicht nur wie jeder andere seine Zeit, in der er sich auswirkt, sondern in ihm wird der Gedanke der rechten Zeit selbst zu Ende gedacht. Die rechte Zeit ist die inkommensurable Zeit der Individuen und ihrer Welten, der Gedanke der ewigen Wiederkehr hat die Wirkung, die Vorstellung, die stets Individuen und ihre Welten gleichsetzen und vergleichen muss, um Orientierung unter ihnen zu ermöglichen, immer wieder auf ihren Ursprung in Individuen und ihren Welten zurückzuführen. Die rechte Zeit ist, das ist das erste Ergebnis dieser Untersuchung, ein verborgenes Grundthema von Nietzsches Philosophie, ein Thema, aus dem sie sich als ganze erschließt.

2. Der Gedanke der rechten Zeit führt zu einer neuen Kritik der Vernunft. Wenn Nietzsche „die Welt von innen gesehen“ als „Wille zur Macht‘ und nichts ausserdem“ bestimmte (JGB 36), so lässt sich nun der Wille zur Macht ‚von innen gesehen‘ als Zeit bestimmen. Macht ist der Begriff dafür, dass Individuen ohne ein vorgegebenes Maß an einem Dritten oder auch nur aneinander sich unberechenbar individuell,

42 Vgl. Za II, Auf den glückseligen Inseln.

aus den Kräften des Einen im Spiel mit den Kräften des Anderen, miteinander verbinden, und Zeit ist der Begriff des Inkommensurablen, des unberechenbaren Anders-Werdens beider in diesem Spiel. Von dieser Zeit kann es keinen definierbaren Begriff und keine haltbare Vorstellung geben, weil sie selbst die Zeit der Vorstellungswelten und ihrer Zeit-Schemata ist, die andere Zeit, in der sie ihre Zeit haben. Es lässt sich nicht einmal beweisen, dass ‚es sie gibt‘; denn Beweise setzen schon Vorstellungen und Regeln ihrer Verknüpfung voraus.

3. Die beiden wichtigsten Ansätze zur Erörterung der anderen Zeit im 20. Jahrhundert von Whitehead und von Levinas fügen sich, das hat die Untersuchung weiter ergeben, in den Ansatz Nietzsches ein. Mit seinen ‚eternal objects‘, durch die die andere Zeit wieder neutralisiert wird, fällt Whitehead sogar noch einmal hinter Nietzsche zurück. Während Whitehead jedoch nur den naturphilosophischen, Levinas nur den ethischen Aspekt der anderen Zeit erörtert, stellt Nietzsche das Problem schon in einer Weise, die beide Disziplinen umgreift. Seinen Gedanken der ewigen Wiederkehr hat er ausdrücklich auch naturphilosophisch und ethisch gedeutet.

4. Nietzsche hat das Problem der Zeit, wie nun leicht zu sehen ist, so fundamental angesetzt wie außer ihm nur Heidegger. Er hat es jedoch nicht wie Heidegger explizit formuliert. Das liegt sicher auch daran, dass es noch nicht ‚an der Zeit‘ war, wie Heidegger in *Sein und Zeit* ausdrücklich nach der „Interpretation der *Zeit* als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt“ zu fragen. Und dennoch ist es nicht einfach ein Versäumnis, das Problem nicht so zu stellen, sondern entspricht seiner Eigenart. Nietzsche hat ausdrücklich seine exoterischen Lehrbegriffe des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr des Gleichen von dem unterschieden, was sich durch sie, durch ihre ‚Gegenbewegung‘ esoterisch, nicht-mittelbar zeigt. Diese Untersuchung hat nun ergeben, dass sich die andere Zeit der Zeiten nur esoterisch zeigen kann und dass sie sich in der Gegenbewegung gegen die exoterischen Lehrbegriffe zeigt. So wäre nun umgekehrt zu fragen, ob Heidegger im Licht der Philosophie Nietzsches mit der Aufgabenstellung von *Sein und Zeit* dem Problem der Zeit schon gerecht geworden ist, und wenn nein, ob er es in der *Kehre* angemessener aufgenommen hat. Dabei wäre weiter zu untersuchen, worin Heidegger

im Problem der Zeit an Nietzsche anschließt, worin er ihn trifft und verfehlt und worin er etwa über ihn hinausgegangen ist. Heidegger hat zwar Nietzsches Philosophie ausführlich interpretiert, aber nicht so, dass er die Ursprünge seiner eigenen Philosophie darin erkennen ließ.

5. Nietzsches Erörterung der Zeit berührt auch die Behandlung der Zeit in den Wissenschaften seiner Zeit. Sie hat ihn auf Problemstellungen geführt, die erst die gegenwärtige Physik, Physiologie und Soziologie aufgegriffen und wissenschaftlich verständlich gemacht haben. Auch die Wissenschaften haben es heute längst nicht mehr nur mit der newtonschen Zeit, sondern zugleich mit dem Inkommensurablen und der anderen Zeit zu tun. Das Problem der Zeit ist unter ihnen naturgemäß aber wieder in begrenzte Disziplinen aufgesplittert. Nietzsches Vorstellung der Zeit könnte ihnen vielleicht zu einer neuen Synthese verhelfen.

4. Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution

Nietzsche gilt noch immer als Anti-Darwinist. Auch er selbst hielt sich gelegentlich dafür. Doch Nietzsche stimmte den wissenschaftlichen Prinzipien von Darwins Evolutionstheorie, auch und gerade nach heutigen Maßstäben, zu (I). Er griff sie auf, weil sie seiner Philosophie entsprachen, und er begriff sie philosophisch (III). Aber zugleich empörte er sich gegen den „Darwinismus“, wo er die Realität, die er beschrieb, zur Moral zu formulieren schien, und setzte dieser Moral seine eigene entgegen (II).

4.1. Nietzsches Unterstützung der wissenschaftlichen Prinzipien von Darwins Evolutionstheorie

Was Darwins Evolutionstheorie bedeutet, blieb lange unscharf, nicht nur bei Nietzsche, sondern auch bei Darwins Interpreten, von denen Nietzsche sie kennenlernte, und sogar bei Darwin selbst.¹ An die

1 Noch seine jüngsten Monographien können Nietzsche darum gegen Darwin stellen. Reinhard Löw, Nietzsche. Sophist und Erzieher. Philosophische Untersuchungen zum systematischen Ort von Friedrich Nietzsches Denken, Weinheim 1984, versteht Nietzsche als Sophisten und Erzieher, der jeden Anspruch auf Wahrheit dem Verlangen nach Wirkung unterordne. Nietzsche begrüße darum zwar Darwins „Artennominalismus“ (S. 39), doch sei er zum Anti-Darwinisten geworden, weil die „Schule Darwins“ den Fortschritt der Arten gelehrt habe und mit dieser Moral zerstörerisch auf die Entwicklung der Kultur wirke. Der Darwinismus sei unwahr, weil er die Kultur nicht steigere (S. 140 f.). Wiewohl Gerd-Günter Grau, Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche (Monographien

wissenschaftliche Evolutionstheorie, die die Biologie revolutionierte und ihre zersplitterten Disziplinen nach und nach zur synthetischen Einheit brachte und die heute unter Biologen allgemein anerkannt wird, schlossen sich rasch wissenschaftliche Weltanschauungen und politische Ideologien an, und auf allen, zumeist aber nicht klar unterschiedenen Ebenen war der Darwinismus umkämpft. Nietzsche wollte die Fragen „Wie begreifen wir die Welt?“ und „Wie ordnen wir unser Leben?“ klar getrennt sehen und wirft Strauß vor, er habe die zweite „durch die Einmischung Darwinistischer Theorien [...] verwirrt und verdunkelt“ (UB I 9). Auch Nietzsche ließ die Ebenen oft ineinanderspielen. Er suchte stets die Auseinandersetzung mit den Wissenschaften, begegnete ihnen aber philosophisch oder, wie er es nennt, „heroisch“: er behandelt sie nicht mehr nur als „etwas Strenges, Kaltes, Nüchternes“, sondern als einen „erschütternden Ausblick“, als ein „Wagniß“ des Denkens, ein „Alleinstehen gegen alle Dämonen und Götter“ (Nachlass 1881, 14[3], KSA 9.623). So ist er in seinem Studium der Wissenschaften oft „in mannigfachen Hinsichten nicht über die Kenntnissnahme von Allgemeinheiten hinausgelangt“; doch dies reichte aus, ihre Ergebnisse

und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 13), Berlin/New York 1984, Nietzsche umgekehrt einen ideologischen Anspruch auf absolute Wahrheit seiner Philosophie des Willens zur Macht zuschreibt, hält auch er ihn für einen Anti-Darwinisten. Er interpretiert seine Auseinandersetzung mit Darwin, auf deren „vielschichtigen, keineswegs widerspruchsfreien, nicht einmal in der Ablehnung eindeutigen“ Charakter er hinweist (S. 189), um das alte „Darwinistische Mißverständnis“ der Idee des Übermenschen auszuräumen (S. 189–193; vgl. schon Oskar Ewald, Darwin und Nietzsche, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 136 (1909), Ergänzungsheft 2, S. 159–179, und Walter Kaufmann, Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. Aus dem Amerik. übers. v. Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982, passim). Nietzsche folge danach zwar Darwins Entwicklungsgedanken, weise aber die Theorie der Selektion für den Menschen zurück. Der Übermensch könne keine höhere Art und darum kein Selektionsprodukt sein, und die Evolutionstheorie dürfe nicht auf den Menschen übertragen werden. Nietzsche kehre vielmehr die Perspektive Darwins vom Tier auf den Menschen um: was aber für den Menschen nicht gelte, müsse auch beim Tier zu kurz greifen. Günter Abel, Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 15), Berlin/New York 1984, bringt Nietzsche ganz auf die Seite der „Gegner der Theorien Darwins und Haeckels“ (!). Er versucht das Prinzip des Willens zur Macht jeder Gestalt des „fundamentalistischen Erhaltungsprinzips“ gerade auf der Ebene der Wissenschaft entgegenzusetzen und folgt darum bereitwillig Nietzsches Polemik gegen den (angeblich) „darwinistischen Gedanken der Selbsterhaltung durch Anpassung im Sinne des Kampfs ums Dasein“ (S. 39–43). Als Selbsterhaltung aber könne der Grundcharakter des Lebendigen nicht begriffen werden.

für sein Philosophieren fruchtbar zu machen. Er nahm sie so sicher auf, dass es ihm immer wieder gelang, „die Vorurteile zu erkennen, von denen jene Forschungen ihren Ausgang nahmen“.² Es ging ihm also nicht darum, Darwins Evolutionstheorie und seine Philosophie durcheinander zu bestätigen oder zu widerlegen – „zuletzt geht die Verwechslung so weit, daß man den Darwinismus als Philosophie betrachtet“ (Nachlass 1885, 35[44], KSA 11.531).³ Die Lehre von der Entwicklung der biologischen Arten diene ihm vielmehr als Anstoß und Anhaltspunkt für seine heroische „letzte Wahrheit vom Fluß der Dinge“ (Nachlass 1881, 11[162], 9.504). Aber auch Historie, Ethnographie, Ästhetik und manches andere wirkten hier mit. Nietzsche versucht als Philosoph insgesamt, eine „gleichartige Strukturiertheit allen – selbst des verschiedenartigsten – ‚Geschehens‘ in den Blick“ zu bringen.⁴ Um

-
- 2 Wolfgang Müller-Lauter, Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 190 f. – Dieter Henke, Nietzsches Darwinismuskritik aus der Sicht der gegenwärtigen Evolutionsforschung, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 189–210, geht dieser Fähigkeit, gestützt auf einen Artikel von H. M. Peters, Historische, soziologische und erkenntniskritische Aspekte der Lehre Darwins, in: Hans-Georg Gadamer / Peter Vogler (Hg.), Neue Anthropologie, Bd. 1: Biologische Anthropologie, Erster Teil, München 1972, S. 326–352, in einigen Punkten nach. Vor allem kritisiere Nietzsche zu Recht die „hypertrophe Befangenheit (des Darwinismus) durch den Außenaspekt der Evolution“ (S. 195) und fordere mit Roux ein inneres Prinzip der Selektion. Ich komme weiter unten darauf zurück. Henke betont zugleich, dass Nietzsche von der „darwinistischen Zuspitzung“ des Entwicklungsgedankens philosophisch „durchgehend provoziert“ worden sei (S. 190) und verteidigt gegen die „Anti-Darwin“-Parole Nietzsches „erregende, meist ungenannte Nähe zu Darwin“ (S. 189), ohne sie jedoch dann näher zu erörtern.
 - 3 Vgl. Nachlass 1875, 12[22], KSA 8.257–259, und Nachlass 1884, 28[45], KSA 11.317. Der „höchste biologische Standpunkt“, den Nietzsche in der GM (II 11) einnimmt, ist als Standpunkt *gegen* den „Geist des Ressentiment“ und seine „lebensfeindliche“ Genealogie der Moral und des Rechts zu verstehen, als Ausblick auf eine experimentelle Gegen-Perspektive, nicht als Anspruch auf eine letzte Wahrheit.
 - 4 Müller-Lauter, Der Organismus als innerer Kampf, S. 190. – Die heikle Beziehung von Philosophie und Wissenschaft überhaupt, inwieweit die eine die Aussagen der andern aufnehmen und in Frage stellen kann, steht hier nicht zur Diskussion. (Vgl. dazu Martin Heidegger, Nietzsches angeblicher Biologismus, in: M. H., Nietzsche, Bd. 1, Pfullingen 1961, S. 517–527) Auch der immer wieder umstrittene wissenschaftstheoretische Status der Evolutionstheorie – Handelt es sich in einem strengen Sinn überhaupt um eine Theorie? Worin liegt ihr prüfbarer Gehalt? Was eigentlich entwickelt sich nach ihr? Welchen Begriff der lebendigen Natur setzt sie voraus? – kann für den Zweck dieser Abhandlung offenbleiben. Wenn Nietzsche immer wieder die Möglichkeit einer abschließenden Theorie der Natur angreift, so trifft er damit die Naturwissenschaften überhaupt und nicht die biologische Evolutionstheorie im Besonderen.

so mehr müssen wissenschaftlicher Anhaltspunkt und philosophischer Begriff auseinandergehalten werden. Wir haben darum zunächst zu klären, wie Nietzsche die Evolutionstheorie wissenschaftlich auffasst.

Die Aufgabe wird uns inzwischen erheblich dadurch erleichtert, dass einerseits die Nietzsche-Interpretation in der Klärung seiner Grundbegriffe weit fortgeschritten ist und andererseits die „biologische Gedankenwelt“ von einem ihrer besten Vertreter in eine neue und übersichtliche Ordnung gebracht wurde.⁵ Ernst Mayr hat nicht nur die „Synthetische Evolutionstheorie“ maßgeblich vorangetrieben, die zum einheitlichen Fundament der modernen Biologie wurde, sondern zugleich mit großer Hingabe die Geschichte der Biologie und besonders die Umstände und den Weg von Darwins Entdeckungen erforscht. Er gilt als hervorragende Autorität in systematischen und historischen Fragen der Evolutionsbiologie – bis zu einer Grenze, an die wir (mit Nietzsche) noch stoßen werden. Er zeigt aus der Sicht gegenwärtiger Forschungsergebnisse, worin auch Darwin selbst seine Evolutionstheorie noch nicht hinreichend verstehen konnte. Er stellt schließlich, was uns sehr entgegenkommt, die „Entwicklung der biologischen Gedankenwelt“ in philosophischem Geist und geradezu für Philosophen dar. Er hebt aus dem unabsehbaren Material der Biologie die Grundgedanken seiner theoretischen Bewältigung heraus, um endlich Philosophen „mit Problemen vertraut zu machen, die außerhalb des Gedankenkreises von Kant, Hegel, Hartmann, Husserl und Heidegger liegen“ (IX). Nietzsche erwähnt er freilich hier und auch im Übrigen nicht, und allzu oft lässt er sich zur Polemik gegen eine schlecht informierte Philosophie hinreißen, ohne sie selbst hinreichend zu kennen.⁶ So bleibt noch einige philosophische Arbeit an

5 Ernst Mayr, *Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt. Vielfalt, Evolution und Vererbung*. Aus dem Engl. übers. v. K. de Sousa Ferreira, Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo 1984.

6 Ähnliches gilt für verwandte Versuche ausgezeichneten Wissenschaftler, ihre Forschungsgebiete in ihrer „philosophischen Bedeutung“ darzustellen, etwa für Jacques Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1971, Ilya Prigogine / Isabelle Stengers, *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*, München 1981, oder auch für das im übrigen hervorragend informierende Buch des Psychologen und Neuropsychologen Ernst Pöppel, *Grenzen des Bewußtseins. Über Wirklichkeit und Weiterfahrung*, Stuttgart 1985. Wissenschaftler, die die Grenzen ihres Fachs erweitert haben, spüren regelmäßig das Bedürfnis philosophischer Orientierung, ohne es in der philosophischen Tradition erfüllt zu sehen oder es sich selbst erfüllen zu können.

der evolutionsbiologischen Gedankenwelt zu tun, und Nietzsche kann dafür den Boden bieten.

Was wir heute „Darwinismus“ nennen, fällt nach Mayr in „eine der aufregendsten Perioden in der Geschichte der Biologie überhaupt“, die Zeit von etwa 1830 bis 1860.

Zu dieser Zeit erhielt die Embryologie einen erheblichen Anstoß durch die Arbeit von K. E. von Baer, entstand die Zytologie mit der Entdeckung des Zellkerns durch Brown und der Arbeit von Schwann, Schleiden und Virchow, nahm die neue Physiologie Gestalt an unter Helmholtz, Du Bois-Reymond, Ludwig und Bernard, legten Wöhler, Liebig und andere die Fundamente für die organische Chemie, stellten Johannes Müller, Siebold und Sars die Wirbellosenzoologie auf eine neue Grundlage und – schließlich und am wichtigsten – konzipierten Darwin und Wallace die neue Evolutionstheorie. Diese vielfältigen Leistungen entsprangen keineswegs einer einheitlichen Bewegung, ja sie waren weitgehend voneinander unabhängig. (S. 104)

Sie entwickelten sich bis zur Ausbildung der Synthetischen Evolutionstheorie (1936–47) nicht nur weitgehend getrennt, sondern wurden sogar immer wieder gegeneinander ausgespielt. Zwischen den Anatomen, Embryologen, Zytologen und Physiologen, all denen, die sich dem Bau und den Funktionsweisen der einzelnen Lebewesen, nach Mayr den „unmittelbaren Ursachen“ des biologischen Lebens (S. 92), widmeten, und den Morphologen und Naturbeobachtern, die die Vielfalt der Lebewesen in eine „letzte“ Ordnung zu bringen suchten und von denen sich die großen Evolutionsbiologen des 19. Jahrhunderts, Lamarck, Darwin und Wallace, herleiteten, blieb eine tiefe Kluft (S. 92–96), die sich auch noch in Nietzsches Stellung zum Darwinismus bemerkbar macht. Den „Laboratoriums-Biologen“ musste es vor der Entdeckung der Genetik, die seit 1900, und der Molekularbiologie, die seit 1953 ihren großen Aufschwung erlebte, schwerfallen, beim Studium der ungeheuer komplexen und dabei hochgradig regelmäßigen Bau- und Funktionsweisen der Lebewesen der These ihrer schrittweisen und zufälligen Entwicklung zuzustimmen. Hinzu trat, dass die

Selbst die großen Quantenphysiker des Jahrhunderts, die sich um die Philosophie bemühten, ohne ihre Tradition und ihre Fachleute zu verachten, konnten keine tragfähigen und weiterführenden philosophischen Perspektiven ausbilden. Darwin selbst war ohne allen philosophischen Ehrgeiz.

Laboratoriums-Biologie ihre wichtigsten Fortschritte in Deutschland machte, dort aber der Evolutionsgedanke mit der romantischen Naturphilosophie, die ihn propagiert hatte, selbst nachhaltig in Verruf gekommen war (S. 308–311).

Darwins Evolutionstheorie führte aber auch deshalb zu heftigen Auseinandersetzungen, weil sie in ihrem wissenschaftlichen Sinn für die Zeitgenossen nur schwer einheitlich zu fassen war. Sie schließt mehrere voneinander unabhängige Thesen zusammen, von denen jede für den ganzen Darwinismus genommen werden konnte, die These der gemeinsamen Abstammung aller Lebewesen, die *Deszendenztheorie*, die Darwin (und Wallace)⁷ nicht aufgebracht, sondern schon viele vor ihnen, aber nicht Lamarck vertreten hatte, die These der allmählichen Entwicklung der Arten, den *Gradualismus*, die auch Lamarck, ansonsten aber nur wenige mit ihnen teilten, die Auffassung der *Art als Population*, d. h. als Gruppe von einzigartigen Individuen, die kontinuierlich miteinander neue Individuen erzeugen, nach Mayr das Herzstück von Darwins Evolutionstheorie und ihre eigentliche Neuerung (S. 327), und schließlich die These der *Selektion*, die an sie anschließt, wonach die jeweiligen Umstände der einzelnen Lebewesen immer nur wenige überleben lassen, also „auswählen“.

Darwin dürfte nach Mayr seine Evolutionstheorie „als ein einziges, unteilbares Ganzes“ verstanden haben (S. 405). Aus heutiger Sicht fügt sie sich jedoch aus der Formulierung von fünf „Tatsachen“ und drei „Schlußfolgerungen“ aus ihnen zusammen (S. 384): Die Fruchtbarkeit einer Art müsste zu einem geometrischen, wie Darwin im Anschluß an Malthus meinte, tatsächlich aber exponentiellen Wachstum führen, so dass die natürlichen Ressourcen rasch nicht mehr ausreichen würden (Tatsache 1). Der Umfang einer Art und ihrer natürlichen Ressourcen bleibt aber innerhalb gewisser Schwankungen in der Regel stabil, die Natur behält weitgehend ihr Gleichgewicht (Tatsachen 2 und 3). Daher muss beständig ein großer Teil der zur Welt gebrachten Individuen in einem „Kampf ums Dasein“ (struggle of life) umkommen (Schlussfolgerung 1). Das bedeutet zunächst nur, dass die Wahrscheinlichkeit für Individuen, in einer physischen Umwelt, unter

7 Alfred Russel Wallace kam gleichzeitig und unabhängig von Darwin im ganzen zu demselben theoretischen Konzept wie er, so dass wir uns hier nicht eigens mit ihm zu beschäftigen brauchen (vgl. Mayr, *Entwicklung*, S. 333–339).

anderen Arten und anderen Artgenossen zu überleben, unterschiedlich groß ist.⁸ Daraus lässt sich nun mit Hilfe zweier weiterer Tatsachen die Erzeugung neuer Arten verstehen. Jede Art weist eine ungeheure Variabilität unter ihren Individuen auf; niemals sind zwei von ihnen einander gleich (Tatsache 4). Darwin konnte zwar, ohne die moderne Genetik, die Herkunft der Variation nicht (S. 546) oder (aus heutiger Sicht) nicht richtig erklären (S. 555), aber er sah, dass sie sich nicht an einem Typus ausrichtet, sondern ihn ungerichtet verändern kann (S. 547 ff.). Ein großer Teil der Variationen pflanzt sich fort (Tatsache 5). Dabei vererben sich jedoch nicht erworbene Eigenschaften, wie Lamarck angenommen hatte und was auch Darwin gelegentlich noch zugestehen zu müssen glaubte (S. 551 ff.). Der Glaube an die „indirekte Vererbung“ hält sich hartnäckig bis in die 80er Jahre des 19. Jahrhunderts (S. 556). Ihre Möglichkeit würde aber die zweite Schlussfolgerung, die Schlussfolgerung aus dem Kampf ums Dasein und dem neuen Populations-Denken auf die „natürliche Zuchtwahl“ (natural selection), gerade erübrigen, wonach die erblich für die jeweiligen Umstände weniger günstig ausgestatteten Individuen einer Population im Kampf ums Dasein vernichtet werden. So können sich im Verlauf von Generationen die Populationen fortwährend und allmählich abändern, es kann zu „intraspezifischer Evolution“ und unter besonderen Bedingungen zur Erzeugung neuer, d.h. anderer und darum nicht unbedingt auch „höherer“ Populationen kommen, die sich mit den früheren nicht mehr fortpflanzen (Schlußfolgerung 3).

Nietzsche war, was den wissenschaftlichen Gehalt von Darwins Evolutionstheorie betrifft, trotz einiger Einwände entschiedener Darwinist in allen Phasen seines Schaffens.⁹ Als wissenschaftliche ist

8 Charles Darwin, Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe um's Dasein (1859). Aus dem Engl. übers. v. J. V. Carus, 7. Aufl. Stuttgart 1884, S. 83 f.

9 Ludwig Haas, Der Darwinismus bei Nietzsche, Gießen 1932 (Diss. Gießen 1929), geht entwicklungsgeschichtlich vor. Danach soll Nietzsche bis *Also sprach Zarathustra* Darwin in der Hauptsache beigepllichtet haben, dann aber „immer stärker zur Ablehnung des Darwinismus“, d.h. der Selektionstheorie, gekommen sein (S. 35). Diese Einschätzung, die von einer noch zu einfachen Vorstellung von der Evolutionstheorie ausgeht, blieb seither herrschend. Haas referiert dabei Nietzsches Einwände aus der Spätzeit, ohne sie näher auf ihre Intention und Stichhaltigkeit zu überprüfen. In Nietzsches züchtendem Gedanken der ewigen Wiederkehr sieht er dann allerdings die Selektionstheorie bewahrt (S. 49).

„Darwins Theorie [...] heranzuführen“ (Nachlass 1880, 6[184], KSA 9.244) und ohne alle „Verehrung“ (Nachlass 1884, 25[85], KSA 11.31) durch „Versuche auf 1000^{de} von Jahren hin“ „zu prüfen“ (Nachlass 1881, 11[177], KSA 9.508). Es spricht nicht gegen, sondern für sie, dass Darwin zu seinen „wissenschaftlichen Entdeckungen [...] eine gewisse Enge, Dürre und fleissige Sorglichkeit [...] nicht übel disponir[t haben] mag“ (JGB 253). Nietzsche respektiert Darwin stets, wenn er ihn ohne den Schweif seiner „Schule“ anführt – dazu rechnet er vor allem Strauß, Spencer, Haeckel und Rée – und nimmt ihn gegen sie in Schutz.¹⁰ Er hält, zur Zeit der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* wie in *Der Antichrist* der Spätzeit, „die Lehren vom souverainen Werden, von der Flüssigkeit aller Begriffe, Typen und Arten, von dem Mangel aller cardinalen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier [...] für wahr“ (UB II 9, vgl. AC 7 u. Nachlass 1888, 14[5], KSA 13.219 f.), wenn auch zunächst für „alle unsre Verehrung“ des Ewigen für „entsetzlich“ (Nachlass 1872/73, 19[132], KSA 7.461) und als „Ausschweifungen des historischen Sinnes“ für „tödtlich“ (UB II 9). Darwin war nach Nietzsche „das sicherste Vernichtungsmittel“ der „Grundprincipien“ des 19. Jahrhunderts, Bestand und Besitz (Nachlass 1880/81 10[D88], KSA 9.433). Die Lehre von der *allmählichen Evolution*, „dass die Artbegriffe sich aus einander entwickeln“, nennt er die „letzte grosse wissenschaftliche Bewegung“ in Europa (FW 357, vgl. Nachlass 1885, 34[73], KSA 11.442). Er bejaht die von den jeweiligen Umständen abhängige, also zufällige *Selektion* auch für die Entstehung des Sehens¹¹ und der Vernunft (M 122, 123). Er betrachtet unter ihrer Perspektive die Bewusstheit als „die letzte und späteste Entwicklung des Organischen und folglich auch [als] das Unfertigste und Unkräftigste daran“ (FW 11) und formuliert seine Kritik der Logik in der Sprache der Selektionstheorie (Nachlass 1885, 35[50], KSA 11.536 u. ö.). Zarathustra stützt seine Lehre vom Übermenschen vor dem Volk auf die populäre Formel der *Deszendenztheorie*:

10 Gegen Strauß UB I 7 u. 9, gegen Spencer Nachlass 1885, 35[34], KSA 11.525, gegen Haeckel Nachlass 1875, 12[22], KSA 8.259, gegen Rée GM, Vorr. 7.

11 Die Entwicklung des Auges empfand Darwin als eine Hauptschwierigkeit für seine Theorie. Vgl. Peters, *Historische Aspekte*, S. 329.

Ihr habt den Weg vom Wurm zum Menschen gemacht, und Vieles ist in euch noch Wurm. Einst wart ihr Affen, und auch jetzt noch ist der Mensch mehr Affe, als irgend ein Affe. (Za, Vorr. 3)

Nietzsche begrüßt ferner den „Fundamentalsatz Darwins“, „dass an dem Gesetz der individuellen Verschiedenheit die ganze Entwicklung des Menschen von der Thierstufe bis hinauf zur Höhe des Kulturphilisters hängt“ (UB I 7),¹² also das *Populations-Denken*, und kommt auch in späten Notaten noch darauf zurück:

Es ist ein falscher Gesichtspunkt: um die Gattung zu erhalten, werden unzählige Exemplare *geopfert*. Ein solches „Um“ giebt es nicht! Ebenso giebt es keine Gattung, sondern lauter verschiedene Einzelwesen! Also giebt es auch keine Opferung, Verschwendung! Also auch keine Unvernunft dabei! – Die Natur will nicht die „Gattung erhalten“! Thatsächlich erhalten sich viele ähnliche Wesen, mit ähnlichen Existenzbedingungen leichter als *abnorme* Wesen. (Nachlass 1881, 11 [178], KSA 9.508).

Grundirrthümer der bisherigen Biologen: es handelt sich nicht um die Gattung, sondern um stärker auszuwirkende Individuen [...]. (Nachlass 1887, 7[9], KSA 12.294)

Dann, doch wieder mit Hilfe des Opfer-Topos formuliert:

Das Grundphänomen: unzählige Individuen geopfert um weniger willen, als deren Ermöglichung. (Nachlass 1887, 7[9], KSA 12.296)

12 Vgl. Nachlass 1881, 11[243], KSA 9.533, und Nachlass 1883/85, 24[23], KSA 10.658. Weitere Belege bei Alwin Mittasch, Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph, Stuttgart 1952, S. 176 f. – Mittasch sammelt zu Nietzsches Stellung zum Darwinismus im Wesentlichen die einschlägigen Belege, ordnet sie, weist manche in ihrer Herkunft nach und kommentiert sie gelegentlich. Er weist auch bereits darauf hin, „daß Darwins Lehre verschiedene Elemente in sich birgt, die ungleiche Resonanz bei Nietzsche finden mußten, und ferner, daß gewisse Bestandteile dieser Lehre von Darwins Anhängern ins Extrem geführt wurden, so daß in solchen Fällen Nietzsches Kritik weniger Darwin als den ‚Darwinisten‘ galt.“ (S. 175) – Nach Ewald, Darwin und Nietzsche, für den Darwins Theorie in die These einer sehr langsamen, regelmäßig fortschreitenden Evolution und in die der Selektion zerfällt, musste Nietzsche beiden widersprechen, weil sie die „Revolution“ des „Übermenschlichen“, „dieses unersättlichen vom Zentralfeuer des Willens gespeisten Begehrens“ (S. 161, 167), ausgeschlossen und Nietzsche dazu gezwungen hätten, die herrschende Moral als die beste zu rechtfertigen (S. 163). Auch hier wird Darwins Theorie schon als Philosophie betrachtet.

Schließlich gilt ihm überall in seinen Schriften „der Kampf als das Mittel des Gleichgewichts“ (Nachlass 1885/86, 1[31], KSA 12.18), insgesamt also die Evolutionstheorie als „bewiesen“: die „erstaunliche Oekonomie der Arterhaltung“, heißt es zu Beginn der *Fröhlichen Wissenschaft*, hat „bewiesener Maassen unser Geschlecht bisher erhalten“ (FW 1).

Mag Nietzsche also der Evolutionstheorie in all ihren tragenden Thesen zustimmen, seine Notaten- und Aphorismen-Titel „Gegen den Darwinismus“ (Nachlass 1886/87, 7[25], KSA 12.304) und – gleich drei Mal – „Anti-Darwin“ (Nachlass 1888, 14[123] u. [133], KSA 13.303 u. 315, GD, Streifzüge 14) aus den Jahren 1887/8 lassen ihn schließlich doch als Anti-Darwinisten erscheinen. Die Einwände und Vorbehalte, die er unter ihnen, aber auch schon früher gegen den Darwinismus äußert, treffen die wissenschaftliche Evolutionstheorie jedoch durchweg nicht im Kern, jedenfalls nicht in ihrem heute erforschten Sinn.

Seinem Einwand in MA I 224, „das Fortschreiten oder Stärkerwerden eines Menschen, einer Rasse“ könne nicht allein aus dem „berühmten Kampf um's Dasein“ erklärt werden, sondern jedem Fortschritt im Großen müsse eine Destabilisierung des Bestehenden durch „entartende Naturen“ vorhergehen, setzt Nietzsche im Nachlass zuvor selbst hinzu:

Übrigens will ich mit meiner Betrachtung bei den Menschen verbleiben und mich hüten, aus den Gesetzen über die menschliche Veredlung aufgrund der schwächeren, entarteten Naturen, Schlüsse über die thierische Entwicklung zu machen. (Nachlass 1875, 12[22], KSA 8.259)

Indessen widerspricht sein Argument der Evolutionsbiologie nicht: Jede erhebliche Variation, die sich vererbt, kann als Destabilisierung des Typus betrachtet werden. Sie bringt neues Genmaterial in die Population und kann darin entweder wieder zum Durchschnittstypus nivelliert werden oder aber, wenn ihr die Umstände günstiger sind, ihn von sich aus verändern.

Die Notate der Spätzeit dürfen nicht zu sehr belastet werden. Sie scheinen nur rasch und oft ohne sichtbaren inneren Zusammenhang notiert zu sein. Das erste (Nachlass 1886/87, 7[25], KSA 12.304 f.) greift zunächst die These an, dass der Nutzen eines Organs seine Entstehung erkläre; vielmehr könne es, solange es sich ausbilde, dem Individuum schaden (vgl. FW 11). Aber Nietzsche löst sein Argument selbst auf: Einen Nutzen – in der Sprache der Evolutionsbiologie einen Selektionsvorteil – muss ein rezentes, jetzt bestehendes Organ zunächst

gar nicht gehabt haben. Vielmehr kann es sich im Schutze anderer Organe, vielleicht sogar als „stimulans“ für sie, entwickelt haben, so dass es das Individuum zunächst nicht in Gefahr brachte, es unter neuen Umständen aber schützen konnte.¹³ Der Begriff ‚Nutzen‘ hat in der Evolutionsbiologie also letztlich nur heuristischen Sinn. Ein Nutzen liegt im Entgegenkommen zweier: etwas ist immer nur für etwas nützlich. Wenn sich aber beide zugleich und womöglich zum Teil abhängig und zum Teil unabhängig voneinander wandeln, also je aus einem eigenen Spielraum aufeinander wirken können, lässt sich der Nutzen nirgendwo festmachen und darum nicht allgemein und im voraus berechnen. Es kann kein einfaches und allgemeines Kriterium dafür geben, wie eine Variation zu einem Selektionsvorteil wird. Nietzsche stellt denn auch selbst die Kategorie des Nutzens in Frage. Wohl heißt „‚Nützlich‘ im Sinne der darwinistischen Biologie [...] im Kampf mit Anderen sich als begünstigend erweisend.“ (Nachlass 1887, 7[44], KSA 12.309) Aber die jeweiligen Umstände eines Individuums und seiner Population können ihnen entweder zu Dauer oder zu „Stärke und Pracht“ verhelfen, die Evolution also ebensogut anhalten wie weitertreiben, oder das eine für das eine Merkmal, das andere für das andere. So können auch Mangel und Überfluss sie hemmen und beschleunigen.¹⁴

Soweit ist also wenig „gegen den Darwinismus“ ausgerichtet. Nietzsches Einwände im zweiten Abschnitt des Notats von 1886/87, 7[25], KSA 12.304 f., haben der Evolutionstheorie dagegen mehr zu schaffen gemacht. Sie gehen auf den Anatomen und Physiologen Wilhelm Roux zurück, der die Organbildung durch Darwins ‚äußere‘ Selektion nicht hinreichend erklärt sah und sie darum durch eine ‚innere‘ ergänzen wollte. Nietzsche hat seinen „Kampf der Theile im Organismus“ mehrmals ausführlich studiert.¹⁵ Er bejaht nicht nur die ‚innere‘ Selektion, sondern postuliert mit Roux eine „ungeheure gestaltende, von Innen her formschaffende Gewalt, welche die ‚äußeren Umstände‘ ausnützt, ausbeutet ...“. Immer wieder hatte man seit Darwin ‚innere Entwicklungsmechanismen‘ gegen die zufällige ‚äußere‘

13 Viele der erfolgreichsten Neuerungen entspringen im Übrigen der Rekombination bereits bewährter Variationen; darin liegt der „enorme selektive Vorteil der Sexualität“ (Franz M. Wuketits, Grundriß der Evolutionstheorie, Darmstadt 1982, S. 121).

14 Vgl. M 242 u. JGB 262.

15 Müller-Lauter, Organismus als innerer Kampf, S. 192 f.

Selektion gesucht, um erklären zu können, dass höhere Arten so rasch ihre erstaunliche Komplexität entwickeln und erhalten konnten. Das gelang befriedigend erst vor wenigen Jahren mit der Einführung der Systemtheorie und der Kybernetik in die Evolutionsbiologie.¹⁶ Die Bio-Evolution ist danach als verzweigte und vernetzte Kette von selektionsabhängigen Prozessen der Selbstorganisation oder kurz als „Wachstum von Mustern“ zu verstehen,¹⁷ und Roux' und Nietzsches „von Innen her formschaffende Gewalt“ kann so *wissenschaftlich* als Muster zur Hervorbringung von Mustern oder als Fähigkeit zur Systemoptimierung erklärt werden. Darwin hat danach in der Tat den „Einfluß der ‚äußeren Umstände‘ [...] ins Unsinnige überschätzt“ (Nachlass 1886/87, 7[25], KSA 12.304), insofern „die Entfaltung jener in der Evolution allmählich von ihr selbst geschaffenen Prinzipien [...] den Entwicklungsgang der Allmacht des Zufalls zunehmend entzogen“ hat.¹⁸ So wirkt auch Nietzsches Notiz, „die von Innen her

16 Die neue „Systemtheorie der Evolution“ sollte zunächst das Problem der Homöostase, der Konstanzhaltung des „inneren Milieus“, lösen, das Claude Bernard (1813–1878) mit seinen umfangreichen Forschungen zum Stoffwechsel gestellt und Wilhelm Roux (1850–1924) maßgeblich vorangetrieben hatte. Die Systemtheorie und Kybernetik geht vor allem auf Arbeiten des Biologen Ludwig von Bertalanffy aus den fünfziger Jahren zurück; besonders Rupert Riedl, *Die Ordnung des Lebendigen. Systembedingungen der Evolution*, Hamburg/Berlin 1975, und K. Bonik, W. F. Gutmann und D. S. Peters, *Optimierung und Ökonomisierung im Kontext von Evolutionstheorie und phylogenetischer Rekonstruktion*, in: *Acta Biotheoretica* 26 (1977), S. 75–119, wandten sie dann wieder auf Probleme der Evolutionsbiologie an (Wuketits, *Grundriß*, S. 132–140). Inzwischen hatten Jacques Monod, Manfred Eigen, Ilya Prigogine und Hermann Haken die molekularbiologischen und physikalischen Grundlagen geschaffen, um die Selbstorganisation der Materie zur und in der Biosphäre erklären zu können; in ihre Konzepte ging ihrerseits der „Kampf der Teile“ um die Parameter neuer Ordnungen, die Selektionstheorie ein. „Der originäre Entwurf Darwins bleibt als Kern, der von umfassenderen Theorien überbaut wird.“ (Wuketits, *Grundriß*, S. 137)

17 Wuketits, *Grundriß*, S. 141.

18 Wuketits, *Grundriß*, S. 147. – Ernst Mayr übergeht in seiner „Entwicklung der biologischen Gedankenwelt“ die Systemtheorie der Evolution. Er antwortet aber auf die neue Entwicklung in: *Darwinistische Mißverständnisse*, in: Kurt Bayertz u.a. (Hg.), *Darwin und die Evolutionstheorie, Dialektik* 5, Köln 1982, S. 44–57, und macht geltend, dass es „ganz unmöglich“ sei, „die Selektion in eine interne und eine externe zu zerlegen“, weil „Selektion jede Eigenschaft beeinflusst, die zum Fortpflanzungserfolg verhilft“ (S. 49). Die Selektion greift immer schon am ganzen Individuum an. „Da alle Wechselwirkungen zwischen einem Organismus und seiner belebten und unbelebten Umwelt von der Qualität seiner internen Prozesse abhängen, muß jeder, der an eine mögliche Trennung von interner und externer Selektion glaubt, zu dem Schluß kommen, dass es nur eine Art von Selektion gibt:

gebildeten neuen Formen“ fänden bald zu einem „partiellen Nutzen“, weniger befremdlich: sie gestalten sich zunehmend ihre Umwelt und damit das Feld ihres Nutzens selbst. Nietzsche scheint am Ende seines Notats von 1886/87, 7[25], KSA 12.304 f., tatsächlich wieder die äußeren Selektionskräfte zu meinen, wenn er sagt: „– wenn sich nur das erhalten hat, was sich dauernd als nützlich bewies, so in erster Reihe die schädigenden zerstörenden auflösenden Fähigkeiten, das Sinnlose, Zufällige, – – –“

Die beiden „Anti-Darwin“-Notate aus dem Frühjahr 1888 hat Nietzsche in eine große „Gegenbewegung“ gegen die abendländische nihilistisch moralische Tradition gestellt. Die Gegenbewegung war bisher „immer unterlegen, – alsbald entartet“ (Nachlass 1888, 14[137], KSA 13.322). Auch die „Emancipation der Wissenschaft“ und mit ihr die „Theorie des Lebens“ war wieder ihrer Moralisierung verfallen (Nachlass 1888, 14[138], KSA 13.323). Das erste der beiden Notate, Nachlass 1888, 14[123], KSA 13.303-305, befasst sich ganz mit dieser moralischen Deutung des Darwinismus, auf die ich weiter unten eingehen will. Das zweite, 14[133], KSA 13.315-317, dagegen bringt neue wissenschaftliche Einwände. Es setzt bei der Frage an, wie tief die „Domestikation des Menschen“ reichen kann, und stellt, nach dem damaligen wie heutigen Kenntnisstand, fest: „Und alles, was der menschlichen Hand und Züchtung entschlüpft, kehrt fast sofort wieder in seinen Natur-Zustand zurück.“ Hybride Züchtungen verfallen rasch wieder, und in aller Regel stellt sich bald der Typus wieder ein.¹⁹ Auch wenn Nietzsche „ein beständiges Wachsthum der Vollkommenheit für die Wesen“ bestreitet, hätte ihm Darwin zustimmen können, mag er sich gelegentlich auch anders geäußert haben: „Natürliche Zuchtwahl strebt danach, jedes organische Wesen eben so vollkommen oder ein wenig vollkommener als die übrigen Bewohner derselben Gegend zu machen,

interne Selektion. Diese Schlußfolgerung als solche führt aber doch das ganze Argument *ad absurdum*.“ (S. 50) Franz M. Wuketits, *Evolution, Erkenntnis, Ethik. Folgerungen aus der modernen Biologie*, Darmstadt 1984, S. 38, erinnert wiederum daran, „daß jeder Organismus schon selbst einen wesentlichen Bestandteil seiner eigenen Umwelt bildet“. Dann aber klingt Nietzsches nach Roux gegen den „Kampf der Individuen“ formulierter Satz wie eine Bestätigung: „Das Auslesen im Kampf der Individuen wird diejenigen Eigenschaften zur dauernden Erhaltung auswählen, welche sich für das ganze Individuum nützlich erweisen.“ (Nachlass 1883, 7 [98], KSA 10.275 f.).

19 Mayr, *Entwicklung*, S. 391 f. Vgl. auch Nietzsche, JGB 262.

mit welchem dasselbe um sein Dasein zu kämpfen hat“, wie es also zum Überleben unter den jeweiligen Umständen eben erforderlich ist. Sie wird dagegen „keine absolute Vollkommenheit herstellen“. ²⁰ Denn „der Zufall [dient]“, so Nietzsche weiter, „den Schwachen so gut [...] wie den Starken“. So kann es in der biologischen Evolution, so wenig wie für den Nutzen, für Stärke und Schwäche ein allgemeines Maß geben. Die Kriterien dafür können sich beständig ändern. Evolutionsbiologisch stark ist, wer überlebt, mit welchen Eigenschaften und unter welchen Umständen auch immer.

Der folgende Absatz zum Erwerb von „Vortheilen“ „durch den Einfluß der milieux“ und zu ihrer Vererbung scheint eher Lamarck als Darwin anzugreifen; dass Lebewesen unter neuen Umständen nicht neue Eigenschaften bekommen und sie unter wieder neuen Umständen so leicht nicht wieder verlieren, spricht jedenfalls gegen den Lamarckismus. Der Text lässt hier allerdings keine klare Entscheidung zu. ²¹ Für die „Auslese der Schönsten“ aber gilt dasselbe wie für die der „Robustesten und Bestbegabten“: die Natur hat kein allgemeines Kriterium dafür. Das zeigt sich gerade daran, dass „sich das Schönste mit sehr enterbten Creaturen, die Größten mit den Kleinsten [paaren].“ (Nachlass 1888, 13[133], KSA 13.316 [korr.])

Nietzsche bestätigt Darwins Evolutionstheorie offenbar mehr, als er selbst vermutet. Auch die folgenden nurmehr angedeuteten Bedenken erschüttern sie, soweit ich sehe, nicht. „Clima und Nahrung“ können zwar kurzfristig „absolut gleichgültig“ sein, langfristig aber die Population erheblich modifizieren (vgl. Nachlass 1881, 11[274], KSA

20 Darwin, Entstehung der Arten, S. 228 f.; vgl. Mayr, Mißverständnisse, S. 51 f. In den folgenden Abschnitten komme ich auf den Fortschrittsgedanken in seinem moralischen Sinn zurück.

21 Da Darwin sich von Lamarck in der Frage der Vererbung erworbener Eigenschaften selbst nicht immer scharf abgrenzte, waren die lamarckistische und die darwinistische Evolutionstheorie für die Zeitgenossen nur schwer zu unterscheiden (vgl. George J. Stack, Lange and Nietzsche, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 10, Berlin/New York 1983, S. 176 f. Anm.). Dass Nietzsche aber solche Einwände vorbringt, lässt doch zögern, ihn, wie es etwa Kaufmann, Nietzsche, S. 344, und Abel, Nietzsche, S. 43, tun, in die Nähe Lamarcks zu rücken. Claire Richter, Nietzsche et les théories biologiques contemporaines, Paris 1911, die Darwin für einen «interprète éloquent du principe actif de Lamarck et de la théorie lamarckienne de l'hérédité des caractères acquis» hält, nennt Nietzsche einen «darwinien sans le vouloir» und einen «lamarckien sans le savoir» (S. 9).

9.546 f.). Dass sich „keine Übergangsformen“ finden, hat schon F. A. Lange, von dem Nietzsche viel über den Darwinismus gelernt hat, richtig damit erklärt, „dass je nach einer bedeutenden Aenderung der Existenzbedingungen gleichsam ruckweise eine schnelle Entwicklung der einen, ein Rückgang der andern Form eingetreten sei“.²² Der folgende Absatz im Notat 1888, 13[133], KSA 13.316: „Verschiedene Arten auf Eine zurückgeführt ...“ könnte sich auf den „Prozeß der geographischen Speciation“ beziehen, den Darwin erst spät entdeckte,²³ der anschließende zur „wachsenden Entwicklung der Wesen“ wieder auf den Lamarckismus. Im letzten Absatz des ersten Teils erhebt Nietzsche keinen Einwand mehr; er erinnert dort lediglich an den beschränkten Forschungsstand seiner Zeit.

Was bleibt von den „Consequenzen“, die er aus alldem zieht? Nietzsche zieht sie allesamt auf den Menschen hin: „der Mensch als Gattung ist nicht im Fortschritt“, „der Mensch als Gattung stellt keinen Fortschritt im Vergleich zu irgend einem anderen Thier dar“, „die Domestikation (,die Cultur‘) des Menschen geht nicht tief“. Da der Mensch aber in der Tat neue Selektionsbedingungen für sich schafft, folgt daraus für die Evolutionsbiologie noch nichts. Mit seinem „Anti-Darwin“ wehrt Nietzsche offenbar nur eine umgekehrte Übertragung der wissenschaftlichen Evolutionsbiologie auf die Kultur der Menschen ab; sie selbst erschüttert er tatsächlich, jedenfalls nach dem heutigen Kenntnisstand, nicht.

Das bestätigt unmittelbar der in *Götzen-Dämmerung* veröffentlichte Aphorismus „Anti-Darwin“. Nietzsche schätzt dort den Kampf im Leben zwar anders ein als „die Schule Darwin’s“. Leben kämpft nach ihm nicht nur ums Leben, sondern um mehr, um Macht – doch diese Interpretation überschreitet schon die Grenzen der

22 Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Bd. 2, 5. Aufl. Leipzig 1896, S. 255. – Zum Verhältnis Nietzsches und Langes vgl. Jörg Salaquarda, *Nietzsche und Lange*, in: *Nietzsche-Studien* 7 (1978), S. 236–260, und Stack, *Lange and Nietzsche*. Stack geht Nietzsches Verpflichtungen an Lange ausführlich nach. In seinem Kapitel „Darwin and Teleology“ (S. 156–194) rückt er Nietzsche via Lange näher an Darwin heran, indem er den Zwiespalt zwischen ihnen, den er betont, zugleich durch Kompromisse zu versöhnen sucht. Die wissenschaftliche, moralische und philosophische Ebene spielen dabei stets ineinander. „In the final analysis“ hält Stack Nietzsche doch für einen Anti-Darwinisten, der selbst „a theory of evolution“ habe (S. 177, Anm.).

23 Mayr, *Entwicklung*, S. 326.

wissenschaftlichen Theorie, die sich damit begnügen kann, den Kampf als Tatsache festzustellen.²⁴ Nietzsche lässt ihn auch durchaus gelten und bestreitet nicht einmal seine Wirkung unter den Menschen. Hier aber benachteilige er gerade „die Starken, die Bevorrechtigten, die glücklichen Ausnahmen“, die die Kultur der Menschen steigern könnten. Und nun erst kommt Nietzsche von der „Schule Darwins“ mit ihren „Wünschbarkeiten“ auf ihn selbst zurück: „Darwin hat den Geist vergessen“ – den Geist der Vorsicht, der List, der Verstellung, der großen Selbstbeherrschung und all dessen, was mimicry ist,²⁵ den Geist, der die Menschen zur Moral verbündet und sie zur Anpassung an übermächtige Umstände befähigt, aber nicht zu Schaffenden macht. Dies aber gehört bereits in die Kritik der Moralisierung, nicht mehr der Evolutionstheorie selbst.

4.2. Nietzsches Empörung gegen die Moralisierung des Darwinismus

Nietzsches „Anti-Darwin“ dient einem „General-Ansturm gegen die Erkenntniß zu Gunsten der Moral ...“ (Nachlass 1888, 14[141], KSA 13.324). Er greift Darwin an, wo seine „Theorie des Lebens“ noch „unter dem Commando einer Moral“ steht (Nachlass 1885/86, 2[163], KSA 12.145) und ihren Vorurteilen erliegt.

Darwin wagte es durchaus, heftigen moralischen Anstoß zu erregen. Zwölf Jahre nach Erscheinen seiner *Entstehung der Arten* (1859) zog er die Konsequenzen aus seiner Evolutionstheorie auf die *Abstammung des Menschen* (1871).²⁶ Wo er dann aber die „Entwicklung der intellectuellen und moralischen Fähigkeiten“ innerhalb der Gattung des Menschen erörtert (Kap. 4 und 5), folgt er in der Tat ganz

24 „Gesetzt aber, es giebt diesen Kampf – und in der That, er kommt vor –“ (GD, Streifzüge 14). Zur philosophischen Deutung des Kampfes ums Dasein s. Abschnitt III.

25 Die Mimikry, die Nietzsche stets fasziniert hat und auf die er „das ganze moralische Phänomen“ zurückzuführen versuchte (M 26), galt seit seiner Entdeckung durch H. W. Bates 1862 als wichtiger Beleg für die Selektionstheorie: dass, wenn eine giftige Art variiert, ihre mimetischen Satelliten mitvariieren, war nur durch Selektion erklärbar, mochte im einzelnen auch manches offenbleiben (Mayr, *Entwicklung*, S. 419; vgl. Stack, *Lange*, S. 177–180).

26 Charles Darwin, *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl*. Aus dem Engl. übers. v. J. V. Carus, 4. Aufl. Stuttgart 1883.

offensichtlich den Standards englischer Moralphilosophen in der Tradition Humes. Menschen handeln danach wie schon viele höhere Tiere ursprünglich und weitgehend aus Sympathie füreinander. Ihre „socialen Instincte“ zielen – nicht auf das Glück; Darwin misstraut dem Hedonismus –, sondern auf „das Beste Anderer“ (S. 109), dem gesicherten Wohl aller. Sympathie, Liebe, Treue, Hilfsbereitschaft wurden durch Gewohnheit und wachsende Einsicht zu moralischem Gefühl und Gewissen.²⁷ Stämmen, die ihm gehorchen, schreibt Darwin einen Selektionsvorteil zu:

Selbstsüchtige und streitsüchtige Leute werden nicht zusammenhalten, und ohne Zusammenhalten kann nichts ausgerichtet werden. (S. 122) [Dagegen] ein Stamm, welcher viele Glieder umfasst, die in einem hohen Grade den Geist des Patriotismus, der Treue, des Gehorsams, Muths und der Sympathie besitzen und daher stets bereit sind, einander zu helfen und sich für das allgemeine Beste zu opfern, wird über die meisten andern Stämme den Sieg davontragen; und dies würde natürliche Zuchtwahl sein. Zu allen Zeiten haben über die ganze Erde einzelne Stämme andere verdrängt, und da die Moralität ein bedeutungsvolles Element bei ihrem Erfolg ist, so wird der Maßstab der Moralität sich zu erhöhen und die Zahl gut begabter Menschen überall zuzunehmen streben. (S. 124)

Die Menschheit strebt letztendlich einer universalen Moral und ihrer universalen Verbreitung zu (S. 115). Darwin unterstellt der moralischen Entwicklung des Menschen ganz selbstverständlich einen „stetigen Fortschritt durch natürliche Zuchtwahl“ (S. 134), mögen seine komplizierten Ursachen im Einzelnen auch weitgehend im Dunkel liegen (S. 125, 132). Darwin sieht auch, dass die Selektion zugunsten der guten Gesellschaft durch Medizin und Sozialmaßnahmen immer stärker aufgehalten wird. Doch das ist nicht gut zu ändern. Unser moralisches Gefühl zwingt uns, „die ganz zweifellos schlechte Wirkung des Lebenbleibens und der Vermehrung der Schwachen zu ertragen“ (S. 126).²⁸

27 Darwin zitiert einleitend (S. 91) Kants feierliche Anrufung der Pflicht aus der *Kritik der praktischen Vernunft*, ohne sie freilich allzu streng zu nehmen: für den „Grundstein der Moral“ hält er die Goldene Regel (S. 119), was Kant ausdrücklich ablehnte.

28 Darwin begab sich mit seiner moralischen Deutung der moralischen Entwicklung des Menschen selbst, wenn auch zurückhaltend, unter die „Sozialdarwinisten“. Kurt Bayertz, *Darwinismus als Ideologie. Die Theorie Darwins und ihr Verhältnis zum Sozialdarwinismus*, in: K. Bayertz u.a. (Hg.), *Darwin und die Evolutionstheorie*, S.

Nietzsches entzauberter Blick auf die Moral (vgl. Nachlass 1885/86, 2[165], KSA 12.147-149) konnte Darwins englische Vorurteile leicht durchschauen. Der Geist ist nicht schon der brave Geist der Humanität, und die sozialen Instinkte *sind* schon moralisch, „die Mittel der

105–120, unterscheidet sie in seinem kurzen und klaren Überblick in Humanisten wie Friedrich Albert Lange (Die Arbeiterfrage, 1865) und Ludwig Büchner (Der Mensch und seine Stellung in der Natur der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, 21872), die wie Darwin selbst den Daseinskampf unter den Menschen in der Geschichte schrittweise humanisiert sahen, Sozialisten wie Marx, Engels, Kautsky und Bebel, die die Geschichte als gesetzmäßig fortschreitend deuten wollten, und Sozialdarwinisten im engeren Sinn, die bestehende Ungleichheiten zwischen Klassen, Völkern und Rassen aus der Evolutionstheorie zu legitimieren suchten. Auch Ernst Haeckel, der zum wichtigsten Propagandisten und eigentlichen Begründer des „Darwinismus“ als Weltanschauung und politische Ideologie in Deutschland wurde, empfiehlt ihn „als bestes Gegengift gegen den bodenlosen Widersinn der sozialistischen Gleichmacherei“ (in: Deszendenztheorie und Sozialdemokratie (1878), in: Günter Altner (Hg.), Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie, Darmstadt 1981, S. 103), wiewohl er selbst darauf hinweist, „wie gefährlich eine derartige unmittelbare Übertragung naturwissenschaftlicher Theorien auf das Gebiet der praktischen Politik ist“ (S. 104).

E. Mayr möchte den „sogenannten Sozialdarwinismus [...] richtiger Sozialspencerismus“ nennen (Entwicklung, S. 702). Denn es war Herbert Spencer, ein eigenwilliger, mutiger, am modernen Leben orientierter Denker, der in seinem „System der synthetischen Philosophie“ (1860–62) das Ganze des Universums in seinen physikalischen, biologischen, psychologischen, sozialen, religiösen und ethischen Dimensionen einem einheitlichen Gesetz der Evolution unterwarf – allerdings nicht dem darwinistischen. Spencer war entschiedener Lamarckist. Wie Darwin Haeckel seiner „Generellen Morphologie“ (1866) und seines „biogenetischen Grundgesetzes“ (1874) wegen durchaus schätzte (Abstammung, S. 3; vgl. Mayr, Entwicklung, S. 96), so zitiert er auch mehrmals zustimmend Spencers evolutionsbiologische Entdeckungen (Abstammung, s. Reg.). Die evolutionstheoretische „Speculation“ „unseres großen Philosophen“ hält er dagegen für „beinahe nutzlos“ (Entstehung der Arten, S. 148; Abstammung, S. 116). Mayr geht noch weiter: „Es wäre völlig gerechtfertigt, Spencer in einer Geschichte der biologischen Ideen völlig zu übergehen, da seine positiven Beiträge gleich Null waren.“ Er hielt die Evolution für „ein teleologisches Prinzip, das alles im Universum beeinflusst,“ und wurde dadurch „zu einer Quelle beträchtlicher Verwirrung“. Für die meisten Anthropologen, Psychologen und Sozialwissenschaftler, die er stark beeinflusste, „bedeutete noch mehr als ein Jahrhundert nach Darwin das Wort ‚Evolution‘ einen notwendigen Fortschritt in Richtung auf ein höheres Niveau und eine größere Komplexität, hatte also die Bedeutung, die es für Spencer und nicht für Darwin gehabt hatte.“ (Entwicklung, S. 307 f.). – Nietzsche nahm die Sozialdarwinisten und Haeckel kaum ernst (vgl. Nachlass 1881, 11[299], KSA 9.556, und Nachlass 1884, 25[403], KSA 11.117), würdigt dagegen Spencer heftiger Angriffe – durchweg auf seine Ethik. Er rechnet ihn einmal unter „die großen Moral-Philosophen“ (Nachlass 1887, 9[11], KSA 12.344), verachtet und eckelt sich aber vor seiner „letzten Perspektive“ einer „Versöhnung von ‚Egoismus und Altruismus‘“ (FW 373). Eben sie aber, das Ideal der Mittelmäßigkeit, findet er bei Darwin wieder (Nachlass 1883/84, 24[25], KSA 10.659).

Schwachen, um sich oben zu erhalten“. Sie sind geworden, „sind ‚Menschlichkeit‘ geworden“ (Nachlass 1888, 14[137], KSA 13.322). Darwin ist in seiner Deutung der moralischen Entwicklung des Menschen der, so er selbst einmal, „sclavischen“ Moral²⁹ erlegen.

Nietzsche antwortet darauf im früheren seiner beiden „Anti-Darwin“-Fragmente (Nachlass 1888, 14[123], KSA 13.303-305). Doch er weist Darwin dort nicht mehr aus einem überlegenen Wissen zurecht, sondern fühlt sich von seiner, und das heißt zugleich: der allgemeinen Moral bedroht und kann ihr ohnmächtig nur die eigene entgegensetzen. Es geht ihm nicht wie dem Moralisten Darwin um die Gattung oder den Typus Mensch, sondern wie dem Evolutionsbiologen Darwin „um stärker auszuwirkende Individuen“ (Nachlass 1886/87, 7[9], KSA 12.294), um „die Ausnahmen und Glücksfälle“ (Nachlass 1888, 14[123], KSA 13.303).³⁰ Darwin erwartete auch für „die ausgezeichnetsten Leute“, „große Gesetzgeber, die Gründer segensreicher Religionen, große Philosophen und wissenschaftliche Entdecker“, bessere Chancen ihrer Entfaltung und Vermehrung, wenn sich erst das allgemeine intellektuelle und moralische Niveau höbe (S. 128):

Nichtsdestoweniger werden in der Länge der Zeit die intelligenteren Individuen einer und derselben Genossenschaft besseren Erfolg haben, als die untergeordneteren, und werden auch zahlreichere Nachkommen hinterlassen: und dies ist eine Form der natürlichen Zuchtwahl. (S. 134)

Nach Nietzsche

greift sich [das Gegentheil] mit Händen: das Durchstreichen der Glücksfälle, die Unnützlichkeit der höher gerathenen Typen, das unvermeidliche Herr-werden der mittleren, selbst der untermittleren Typen. (Nachlass 1888, 14[123], KSA 13.303)

Er leidet unter der „schauderhaften Wirklichkeit“, dass unter gleichbleibenden oder bewusst festgehaltenen Umständen, auf einem einmal erreichten „Niveau“ der Typus herrscht und Ausnahmen sich nicht oder nur schwer auswirken können. Er „empört“ sich dagegen, „die[se] Realität zur Moral [zu] formulieren“, wodurch

²⁹ Darwin, Abstammung, S. 98.

³⁰ Nachlass 1881, 11[41], KSA 9.456 heißt es zwar: „Mir liegt an der Erhaltung meiner Art!! –“ Gemeint ist aber: der Erhaltung von Denkern von der Art Nietzsches.

sie noch stärker gefestigt wird. Empörung aber ist die Geste des Schlechtweggekommenen, sie kommt aus dem Ressentiment. Das Mittelmaß, das als Moral und somit unbedingt herrschen will, ist zwar geworden, somit bedingt, aber es hat die Macht. Nietzsche führt sie auf das Christentum zurück, das er „mit einem tödtlichen Haß“ „perhorrescir[t]“. Er haßt es, weil er seiner entsetzlichen Verführung zu erliegen droht zu erliegen droht. „Jener Wille zur Selbstpeinigung, jene zurückgetretene Grausamkeit des innerlich gemachten, in sich selbst zurückgescheuchten Thiermenschen“ hat „eine Art Willens-Wahnsinn in der seelischen Grausamkeit“ hervorgebracht, „der schlechterdings nicht seines Gleichen hat“:

Hier ist Krankheit, es ist kein Zweifel, die furchtbarste Krankheit, die bis jetzt im Menschen gewüthet hat: – und wer es noch zu hören vermag (aber man hat heute nicht mehr die Ohren dafür! –) wie in dieser Nacht von Marter und Widersinn der Schrei Liebe, der Schrei des sehnstüchtigsten Entzückens, der Erlösung in der Liebe geklungen hat, der wendet sich ab, von einem unbesieghchen Grausen erfasst ... (GM II 22)

Aus der Ohnmacht seiner Moral kehren sich ihm die Begriffe moralisch um. Er nennt die Glücksfälle „Selektions-Typen“, auserwählte, moralisch berufene Menschen, die jedoch ausgewählt, ausgeschieden werden. Und er will „die Starken [...] bewaffnen gegen die Schwachen“, die Starken, die nicht stark *sind*, sondern sein *sollen*. Moralisch stark ist, nach Nietzsches eigenen Begriffen, wer seine Moral durchsetzt, schwach, wer eine Moral braucht, um sich durchzusetzen. Glücksfälle der Selektion sind nicht abstrakt zu benennen, sind nicht die nach irgendwelchen Kriterien Begabten, sondern die, die ihre Stärke *beweisen*. Nietzsche gibt selbst Beispiele: Sokrates, Christus. Platonisten und Christen mögen schwach sein, weil sie sich nur auf deren Moral berufen, doch sind sie mächtig genug, um sich *gegen* die stark sein Wollenden oder Sollenden durchzusetzen.

Nietzsche liegt viel, wenn nicht alles, an seiner „Hoffnung“ und „Aufgabe“, die „Gesamt-Entartung des Menschen“ durch die nihilistische Moral abzuwenden (JGB 203). Aber Moralen sind, nach Nietzsche, Fakta, die „Herrschafts-Verhältnisse [...], unter denen das Phänomen ‚Leben‘ entsteht“ (JGB 19). Sie können nicht einfach aufgelöst, sondern nur durcheinander verdrängt werden.

Also: es müssen viele Arten Moral entstehen – der Kampf ihrer Träger und der Sieg bringt die Art Moral zu dauernder Erhaltung, welche dem Mächtigsten zum Leben nützlich und unentbehrlich ist. (Nachlass 1883, 7[98], KSA 10.276)

Die Gegen-Moral, die Nietzsche so entwirft, und besonders seine Gedanken zur „Zucht und Züchtung“ des Menschen (JGB 203) hat man immer wieder als schlimmes sozialdarwinistisches Programm verstanden. Aber Nietzsches Moral bleibt eine Gegen-Moral, sie dient nicht ideologisch den Interessen vorab definierter politischer Gruppen. Statt dessen will sie den Zufall:

Wie bisher die höchsten Arten (z. B. Griechen) gezüchtet wurden: diese Art ‚Zufall‘ bewußt **wollen** (Nachlass 1885, 35[47], KSA 11.533).

Er will undefinierbaren Individuen, „Glücksfällen“, Spielraum verschaffen, die als „Menschen der Zukunft“ erst Maßstäbe und Ziele der Kultur-Evolution setzen und die Verantwortung für sie tragen können. Mit ihren Zielen machen sie dann „jener schauerlichen Herrschaft des Unsinns und Zufalls, die bisher ‚Geschichte‘ hiess, ein Ende“ (JGB 203). Weil die Geschichte dann aber aus ihren Maßstäben interpretiert wird, müssen sie nach deren Logik als ihr *notwendiges* Ziel und die übrigen als Mittel und Opfer dafür erscheinen. So sehr manche Gedanken Nietzsches zur „Züchtung“ heute ihrerseits schaudern machen mögen, sie sind nicht sozialdarwinistisch, sondern aus dem Versuch zu verstehen, anders als Darwin auch die Entwicklung des Menschen außermoralisch zu denken.³¹ Da das aber zunächst nur mit Hilfe einer andern Moral gelingt, scheint ihr Nietzsche wieder im Vorab Regeln geben zu wollen:

31 „Die maßlosen Verallgemeinerungen der rassistischen Literatur beruhen fast ausnahmslos auf essentialistischem (typologischem) Denken“, orientieren sich also gerade nicht an der „Einzigartigkeit von allem, was in der organischen Welt existiert“ (Mayr, Entwicklung, S. 38 f.). Nietzsche lehrt nicht oder nur vordergründig, wie etwa Ewald, Darwin und Nietzsche, S. 162, behauptet, „mit rücksichtsloser Härte [...] die Moral des Kampfes“, sondern den Kampf der Moralen. Keine gesellschaftliche Gruppe kann sich dadurch *moralisch* gerechtfertigt sehen.

wie könnte man die Entwicklung der Menschheit opfern, um einer höheren Art als der Mensch ist, zum Dasein zu helfen? – (Nachlass 1886/87, 7[6], KSA 12.281)

4.3. Nietzsches philosophische Aufnahme des Evolutionsgedankens

Auch diesseits der moralischen Deutung des moralischen Fortschritts vermutet Nietzsche im Darwinismus noch die alte Moral: „unter den Formeln ‚Natur‘, ‚Fortschritt‘, ‚Vervollkommnung‘, Darwinismus““ könnte „immer noch die christliche Voraussetzung und Interpretation ihr Nachleben“ haben (Nachlass 1887, 10[7], KSA 12.457). Es ist die sublime, selbstverständlich und unkenntlich gewordene Moral der „moralischen Ontologie“ (Nachlass 1887, 7[4], KSA 12.265),³² die er vom „Werden Heraclits“ abzutragen versucht, damit „die Ordnung in der Welt, das mühsamste und langsamste Resultat entsetzlicher Evolutionen als Wesen der Welt begriffen“ werden kann (Nachlass 1872/73, 19[119], [124], KSA 7.458 f.). Vor einer „unschuldigen“ Ontologie der Evolution, also einer tieferen Einsicht in die Realität des Lebens, als sie die bisher herrschende Moral zuließ, stehen für Nietzsche die Begriffe einerseits des Fortschritts (a), andererseits der Selbsterhaltung der Arten (b).

(a) Darwins Evolutionstheorie löste nach einhelliger Meinung die Teleologie der Natur auf. Sie „ermöglichte eine ursächliche Erklärung der anscheinend vollkommenen Ordnung der lebendigen Natur, d.h. der Anpassung der Organismen aneinander und an ihre Umwelt.“³³ Darwin leugnet jeden gerichteten Fortschritt der Evolution.³⁴ Zwar spricht er von „Verbesserung“ und „Vervollkommnung“, doch stets im Hinblick auf den jeweiligen Selektionsvorteil, also nicht nach einem einheitlichen Kriterium. Er nimmt zwar „den Betrag der Differenzierung und Spezialisierung der einzelnen Organe in jedem Wesen im erwachsenen Zustande als den besten Maßstab für die Höhe

32 Zum Begriff der „moralischen Ontologie“ vgl. meinen Aufsatz: *Ontologie und Nietzsche*, in: Josef Simon (Hg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. I, Würzburg 1985, S. 46–61.

33 Mayr, *Entwicklung*, S. 408 f.

34 Vgl. Darwin, *Entstehung der Arten*, S. 144, und Mayr, *Entwicklung*, S. 426.

der Organisation der Formen“ an; aber auch ein „Rückschritt auf der Stufenleiter der Organisation“ kann einmal von Vorteil sein.³⁵ Nietzsche stimmt in seinem zweiten „Anti-Darwin“-Notat (Nachlass 1888, 14[133], KSA 13.315-317) darin mit Darwin vollkommen überein. Auch er bestreitet nur den „moralischen“, nämlich teleologischen Fortschritt der Gattungen.

(b) So wenig wie die Arten stetig fortschreiten, streben sie, nach Darwin, sich selbst zu erhalten. Selbsterhaltung stünde auch zu einem nicht-teleologischen Fortschritt in Widerspruch. Nietzsches Warnung, „den Selbsterhaltungstrieb als kardinalen Trieb eines organischen Wesens anzusetzen“, gilt ausdrücklich den „Physiologen“ (JGB 13), nicht Darwin.³⁶ Er hat im Gegenteil entscheidend dazu beigetragen, die biologischen Begriffe der Art und des Individuums neu und nicht mehr aus Kategorien des Bestands und der Erhaltung zu fassen.³⁷

Die Biologie hatte von Aristoteles bis Linné mit einem „essentialistischen Artbegriff“ gearbeitet, wonach Arten vorwiegend morphologisch abgegrenzt und durch (1) eine Essenz, (2) scharfe Diskontinuität, (3) Konstanz und (4) strenge Grenzen für die mögliche Variation ihrer Glieder bestimmt waren. Linné hatte eine „*oeconomia naturae*“ entworfen, in der jeder Art eine feste Rolle zukam und das Individuum allein ihrer Erhaltung diene.³⁸ Um die allmähliche Evolution verstehen zu können, musste Darwin diesen Artbegriff durchbrechen. Schwierigkeiten, die unzähligen Varietäten, die geschlechtsspezifischen Unterschiede (sexuelle Dimorphismen) und das ganz verschiedene Aussehen mancher Lebewesen in verschiedenen Lebensaltern (ontogenetische Polymorphismen) in einen gemeinsamen Wesensbegriff zu fassen, hatten inzwischen dazu gezwungen, das morphologische Kriterium durch ein genetisches zu ersetzen: die – immer noch konstante

35 Darwin, *Entstehung der Arten*, S. 144 f. Darwin hat also keineswegs behauptet, „daß das Dauerhaftere und Angepasste [...] auch das Höherwertige, [...] den höheren Typus verkörpert“, wie Abel ihm unterstellt (Nietzsche, S. 40).

36 Das gilt auch für Nachlass 1887/88, 11[121], KSA 13.57 f., und Nachlass 1888, 14[174], KSA 13.360-362. – Der Begriff „Erhaltung“ erscheint im deutschen Untertitel der *Entstehung der Arten*. Das englische „preservation“ unterstellt keinen „Selbsterhaltungstrieb“, sondern meint nur „Erhaltenbleiben, Beharren“.

37 Zum folgenden Abriss der Geschichte des biologischen Artbegriffs vgl. Mayr, *Entwicklung*, S. 202–238.

38 Vgl. Peters, *Historische Aspekte*, S. 336 f.

– Art sollte in einer Fortpflanzungsgemeinschaft fortpflanzungsfähiger Individuen bestehen. Aber die Taxonomen entdeckten zunehmend mehr Möglichkeiten, die Vielfalt der Lebewesen zweckmäßig einzuteilen, so dass keine von ihnen die Sache selbst darstellen konnte: so kam seit Locke und Leibniz allmählich ein nominalistischer Artbegriff in der Biologie auf, der den essentialistischen auflöste. Er eröffnete Darwin den Spielraum, Arten nicht mehr starr festzuhalten, und führte zu dem von Mayr so genannten „biologischen Artbegriff“ auf dem Boden des Populations-Denkens: „Eine Art ist eine Fortpflanzungsgemeinschaft von (fortpflanzungsmäßig von anderen isolierten) Populationen, die eine spezifische Nische in der Natur einnimmt.“ ‚Biologisch‘ heißt dieser Artbegriff, weil er auf Nicht-Lebendiges, Nicht-Fortpflanzungsfähiges nicht angewandt werden kann. Er geht allein von den Individuen aus.³⁹ Führen die Umstände zu hinreichender Varietät unter ihnen, so können „Isolationsmechanismen“ eintreten, die auch keine virtuelle Fortpflanzungsgemeinschaft mit der früheren mehr zulassen und so neue Arten konstituieren.

Aber auch nachdem die Evolutionsbiologie den Artbegriff als typologische Fiktion durchschaut hat, kann sie nicht auf ihn verzichten. Denn die Selektion greift zwar an den Individuen an, aber nur an den Arten lässt sich eine Ordnung der biologischen Natur in ihrem Wandel erkennen. Die Arten stellen, wie Nietzsche treffend sagt (Nachlass 1888, 14[123], KSA 13.304), auch sachlich „einstweilen [...] ein Niveau dar“. Denn sie sind der Ausdruck dafür, dass die Individuen an eine ökologische Nische und durch ein gemeinsames Sozialverhalten gebunden sind. Nur besondere Umstände können Populationen dazu bringen, beides aufzugeben. Auf diese Weise hat das Allgemeine der Arten eine geradezu handgreifliche Existenz. Es wird für die taxonomische Arbeit weiterhin vorausgesetzt. Dennoch sind die Arten „nur relative Verlangsamungen des tempos“ (Nachlass 1887, 9[100], KSA 12.392, vgl. Nachlass 1887, 9[144], KSA 12.417). An der Art stellt die Evolutionsbiologie den relativen Bestand, am Individuum den Prozess fest.

Die Herkunft des biologischen Artbegriffs aus dem essentialistischen und nominalistischen spiegelt die Bewegung des metaphysischen

39 Mayr, *Entwicklung*, S. 219, S. 38 f.

Wesens- oder Substanzbegriffs wider.⁴⁰ Zugleich bereitet er die Einsicht in die Beweglichkeit alles Allgemeinen in Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht vor. Nietzsche könnte „durch Darwin aus seinem dogmatischen Schlummer geweckt (worden sein), wie ein Jahrhundert zuvor Kant durch Hume.“⁴¹ Er hat scharf erfasst, dass die Evolutionsbiologie ein neues ontologisches Denken verlangt. Die Stabilität der Größe einer Population, die dem „Kampf ums Dasein“, der gegenläufigen Dynamik ihrer Vermehrung und Dezimierung entspringt (Mayrs Schlußfolgerung 1), wird zu einem verschiebbaren Gleichgewicht:

Leben wäre zu definieren als eine dauernde Form von Prozeß der Kraftfeststellungen, wo die verschiedenen Kämpfenden ihrerseits ungleich wachsen. (Nachlass 1885, 36[22], KSA 11.560)

Entsprechend wird aus dem konstanten Allgemeinen, der Essenz der Art, in der „allmählichen Evolution“, der gegenläufigen Dynamik von Variation und Selektion (Mayrs Schlußfolgerung 2 und 3), ein sich in seinen Merkmalen unablässig verschiebendes Allgemeines oder, wie ich es genannt habe, eine Fluktuanz:⁴²

Die Begriffe sind etwas Lebendiges, folglich auch etwas bald Wachsendes, bald Schwindendes: viele Begriffe sind eines elenden Todes gestorben. Sie wären im Gleichnisse wohl als Zellen zu bezeichnen, mit einem Zell-Kern und einem Leibe herum, der nicht fest und – – (Nachlass 1885, 40[51], KSA 11.654, korr.).

So nimmt Nietzsches Philosophie auch das Problem der Evolution in sich auf. Als Philosophie aber löst sie sich aus der Disziplin der Evolutionsbiologie, indem sie

Alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein[en] Kampf ... (Nachlass 1887, 9[91], KSA 12.385)

40 Vgl. Werner Stegmaier, *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.

41 Kaufmann, Nietzsche, S. 194. Kaufmann denkt dabei freilich vor allem an das „Bild des Menschen“, aber auch an Nietzsches ontologische Erfahrung gegenüber Kant (S. 103).

42 Werner Stegmaier, *Die fließende Einheit des Flusses. Zur nachmetaphysischen Ontologie*, in: Karen Gloy / Enno Rudolph (Hg.), *Einheit als Grundfrage der Philosophie*, Darmstadt 1985, S. 355–379.

versteht (vgl. Nachlass 1885, 38[12], KSA 11.610 f.) und auch noch das Individuum des Populations-Denkens als Anhalt auflöst:

Das „Wohl des Individuums“ ist eben so imaginär als das „Wohl der Gattung“ (Nachlass 1887, 9[91], KSA 12.385).

Sie kann keinerlei Einheit voraussetzen, keinerlei Subjekt isolieren, das sich selbst erhalten könnte:

Keine Subjekt-„Atome“. Die Sphäre eines Subjektes beständig wachsend oder sich vermindern – der Mittelpunkt des Systems sich beständig verschiebend – (Nachlass 1887, 9[98], KSA 12.391).⁴³

Aber wie die Evolutionsbiologie die Fiktion der Art, so hat das Denken überhaupt die logischen Fiktionen des Individuums, Atoms, Subjekts, Ichs, der Gattung usw. nötig⁴⁴ um sich das Werden zurechtlegen und sich so am Leben halten zu können. Auch die Macht-Quanta, aus deren Antagonismus Nietzsche das Weltgeschehen und seine Moralisierung zuletzt versteht, gehören noch zu diesen Fiktionen:

Ich brauche den Ausgangspunkt „Wille zur Macht“ als Ursprung der Bewegung. [...] Ich brauche Bewegungsansätze und -Centren, von wo aus der Wille um sich greift ... (Nachlass 1888, 14[98], KSA 13.274).

Nicht nur der Darwinismus, auch Nietzsches eigene und letzte Voraussetzung, der Begriff des Willens zur Macht, wird so von seiner radikalen „Gegenbewegung“ ergriffen. Ihn aber vorausgesetzt, wird der Begriff des Lebens unter der Bedingung der Evolution philosophisch verständlich.

Leben als Kampf ums Dasein *kann nur* Kampf um Macht sein.⁴⁵ Kampf ums Dasein scheint Selbsterhaltung zu bedeuten, und „in irgend einem Sinne handelt es sich immer um Selbsterhaltung“ (MA I 102).

43 Stack, Lange und Nietzsche, S. 172 ff., besteht darauf, „each ‘Machtquantum’ as an individual center of force that strives to maximize its power and has its own ‘perspective’“ zu betrachten, und sieht in dieser Stelle darum „a serious deviation“ von Nietzsches Grundkonzept, „a violation of essential assumptions“. Die Steigerung lässt fixe Machtquanten aber nur als Fiktionen unter unseren Erkenntnisbedingungen zu. An sich fixe Machtquanten dogmatisierten das Wille-zur-Macht-Konzept gegen die Evolution.

44 Vgl. Nachlass 1885, 34[249], KSA 11.505; Nachlass 1887, 9[89], 12.382; Nachlass 1888, 14[79], KSA 13.259.

45 Vgl. M 262, FW 349, GD, Streifzüge 14.

Denn *wir* müssen von der Fiktion eines kämpfenden und in seinem Kampf es selbst bleibenden Etwas ausgehen. Aber dieses Etwas erhält sich dadurch selbst, dass es Anderes abwehrt. Dann hat es jedoch gerade nicht mit sich selbst zu tun, sondern mit dem Anderen und erst aus dessen Perspektive mit sich selbst. Dieses Andere, in dessen Welt es sich findet, greift aber ebenso auf das Etwas über. Beide können sich voneinander nicht nach einem übergeordneten, allgemeinen Kriterium unterscheiden. Sie ‚haben‘ sich gar nicht selbst, sondern erfahren sich selbst nur vom jeweils Anderen her: „jedes Geschehen setzt einen überwundenen Widerstand voraus.“ (Nachlass 1888, 14[174], KSA 13.360) Jedes existiert nur als eine „Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, mehr oder minder von einander unabhängigen, an ihm sich abspielenden Überwältigungsprozessen, hinzugerechnet die dagegen jedes Mal aufgewendeten Widerstände“ (GM II 12).⁴⁶

So heißt „Kampf ums Dasein“ notwendig Einbeziehung und daher in irgendeinem, jeweils anderen Sinn Überwältigung oder Übermächtigung des Anderen und Erhaltung also immer schon Steigerung seiner selbst. Das muss kein triumphaler Sieg, es kann auch ein Gehorchen, ein geschicktes Sich-Einfügen, eine zeitweilige Unterwerfung sein. Macht hat auch, wer sich der Macht eines anderen bedient, um der Übermächtigung Dritter zu entgehen (vgl. Nachlass 1885, 36[22], KSA 11.560 f.).

So betrachtet, fasst Nietzsche den „Kampf ums Dasein“ zu eng, wenn er ihn auf „eine Ausnahme, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens“ einschränkt. Stattdessen dreht er sich immer schon

46 In Nietzsches Begriff des Willens zur Macht scheint von der einen Seite Hegels Kategorie der Endlichkeit, von der anderen Sartres Phänomenologie der Leiblichkeit herein. Ein Macht-Quantum ist so wenig bestimmt wie ein „Etwas“, nur „der Anfang des Subjekts“ (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd. 1, Theorie-Werkausgabe, Bd. 5, Frankfurt am Main 1969, S. 123), das sich ändert, dabei ein Anderes seiner selbst wird und dasselbe bleiben soll. Es ist „Beziehung auf sich gegen seine Beziehung auf Anderes“ (S. 128), ein Antagonismus ohne Front, wie ihn Sartre am phänomenalen Reichtum der Begegnung zwischen Menschen gezeichnet hat, deren Welten im Blick aufeinander ineinander abfließen und deren Körper erst vom anderen her Gegenstand werden (Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 1962, III. Teil). In der Selbsterhaltung oder dem Kampf um das Eigene gehen untrennbar Selbstentfremdung und Aneignung des Anders ineinander über.

„um Wachsthum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist“ (FW 349).⁴⁷

Das bestätigen denn auch spätere Nachlassnotate:

„Erhaltung der Gattung“ ist nur eine Folge des Wachstums der Gattung, d.h. der Überwindung der Gattung auf dem Wege zu einer stärkeren Art (Nachlass 1887, 9[91], KSA 12.385).

Keine „Substanz“, vielmehr Etwas, das an sich nach Verstärkung strebt; und das sich nur indirekt „erhalten“ will (es will sich überbieten –) (Nachlass 1887, 9[98], KSA 12.392).⁴⁸

Die Evolution, unter der die darwinistische Biologie das Lebendige thematisiert hat, ist so zuletzt ein Thema jener Welt „als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und Vieles“, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend“, die Nietzsche als „Wille zur Macht – und nichts außerdem“ begriffen hat (Nachlass 1885, 38[12], KSA 11.610 f.). Sie kommt nicht nur in ihrer ontologischen Struktur mit ihr überein, sondern auch in den Möglichkeiten, ihre Gesetze zu formulieren. Mayr verteidigt die Evolutionsbiologie gegen den Vorwurf von Physikern und Wissenschaftstheoretikern, die Selektion sei nur ein Bastard der Kausalität, weder eine zufällige noch eine notwendige Ursache:

Die natürliche Auslese ist besonders für Physiker immer rätselhaft gewesen, da sie so völlig anders ist als physikalische Theorien und Gesetze. Sie ist weder streng deterministisch noch erlaubt sie Vorhersagen; sie ist vielmehr probabilistisch mit einem starken stochastischen Element. Ob man einen derart undisziplinierten Vorgang

-
- 47 Nietzsches Polemik gegen die Formel „Kampf ums Dasein“ steht gegenüber, dass man auch um Macht nicht *kämpfen* kann, wenn sich Macht doch immer erst in der gelingenden Übermächtigung eines anderen beweist, den oder das man ja nur durch diese selbst erfährt. Der Kampf ist immer offen. Im Anstoß zum „Kampf“ wird sein Ziel, „Kampf ums Dasein“ oder „Kampf um Macht“, notwendig unscharf. Beide Formeln verdinglichen ihn einseitig, und so hat Nietzsches Formel wohl vor allem polemischen Sinn: sie soll das wissenschaftliche Dogma philosophisch aufbrechen.
- 48 Nietzsches Notat Nachlass 1885/86, 2[165], KSA 12.149: „Grundproblem: woher diese Allgewalt des Glaubens? Des Glaubens an die Moral? / (– der sich auch darin verräth, daß selbst die Grundbedingungen des Lebens zugunsten der Moral falsch interpretirt werden: trotz Kenntniß der Thierwelt und Pflanzenwelt. / die ‚Selbsterhaltung‘, darwinistische Perspektive auf Versöhnung altruistischer und egoistischer Principien.“ dürfte sich wiederum auf Spencer, nicht auf Darwin beziehen.

mag oder nicht, ist nicht relevant. Tatsache ist, daß er in der Natur vorkommt und für das Schicksal von Genotypen von überwältigender Bedeutung ist. (Entwicklung, S. 417)

Auch Nietzsche stellt den „Interpretationskünsten“ der Physiker die eigene entgegen (JGB 22). Ihr „siegreicher Begriff ‚Kraft‘“ setzt Atome, Substanzen oder Subjekte voraus, die, ohne sich dabei im Wesentlichen zu ändern, in isolierten Zwei-Teilchen-Beziehungen aufeinander wirken. Er folgt aus einer „Analogie des Menschen“, der auf einem selbstständigen Ich bestehen muss, um handeln zu können.⁴⁹ Dann aber sollte man „sich der Analogie des Menschen zu Ende bedienen“ und „alle Bewegungen, alle ‚Erscheinungen‘, alle ‚Gesetze‘ nur als Symptome eines innerlichen Geschehens fassen“ (Nachlass 1885, 36[31], KSA 11.563). Die Annahme einer solchen „inneren Welt“ (l. c.) scheint aber, wenn man Nietzsche nicht in die Nähe des Vitalismus bringen will, hier nur als Gegen-Interpretation zur Physik Sinn zu haben. „Innerlich“ heißt dann lediglich „nicht nach äußeren, übergreifenden Gesetzen bestimmt“. Das Wille-zur-Macht-Geschehen unterläuft in der Tat jede „Causalitäts-Interpretation“, die mechanistische wie eine teleologische (Nachlass 1888, 14[98], KSA 13.275). Nietzsche spricht ihm damit nicht seinen „‚nothwendigen‘ und ‚berechenbaren‘ Verlauf“ ab. Er bringt es vielmehr auf je individuelle Prozesse zurück, die, wie die selektiven der Evolutionsbiologie, immer nur ihrer eigenen, aus den jeweiligen Umständen sich ergebenden, nicht allgemein fassbaren Notwendigkeit folgen. Die „Welt“ ist notwendig, „nicht, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze fehlen, und jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Konsequenz zieht“ (JGB 22).

Dies ist, scheint mir, der Schlussgedanke von Darwins Evolutionstheorie und Nietzsches Philosophie seine tiefste Interpretation.

49 Vgl. Nachlass 1885/86, 1[32], KSA 12.18, und Nachlass 1888, 14[79], KSA 13.258 f.

5. Geist.

Hegel, Nietzsche und die Gegenwart

Odo Marquard hat das Ende des philosophischen Begriffs des Geistes in den Geisteswissenschaften gesehen. Der „Geist“ sei „von den Junghegelianern aufs Altenteil gesetzt und – als der G[eist] den G[eist] aufgab – schließlich auf dem Friedhof der Systeme beigesetzt [worden], unter reger Anteilnahme der Hinterbliebenen: der Geisteswissenschaften.“¹ ‚Geist‘ war Hegels leitender Begriff, der Begriff, mit dem er über Kant, Fichte und Schelling hinausging. Er dachte in ihm „allein“ „das Wirkliche.“² Geist sollte die „Macht“ sein, die alle Wirklichkeit bestimmt, und die Weltgeschichte sein Weltgericht. Der frühe Nietzsche bespöttelte solche „Hegelei“, wie die meisten seiner Zeit, als eine „platt optimistische Weltbetrachtung mit dem preußischen Staate als Zielpunkt der Weltgeschichte“.³ Der reife Nietzsche jedoch, der seinerseits bald als Philosoph eines platten Willens zur Macht verstanden werden sollte, bestimmte die Philosophie erneut als „Geist“, als „geistigsten Willen zur Macht“ (JGB 9; vgl. GM III 27). Geist ist der Begriff, durch den auch er sich begreift.

Hegel hat die Philosophie des 19. Jahrhunderts, Nietzsche die Philosophie des 20. Jahrhunderts maßgeblich geprägt. Am Ende des 20.

1 Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.3, Basel/Darmstadt 1974, Sp. 188.

2 G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Vorrede, Theorie-Werkausgabe [= ThWA], hg. von Karl Markus Michel und Eva Moldenhauer, Bd. 3, Frankfurt am Main 1970, S. 28.

3 Nietzsche, Nachlass 1873, 27[30], KSA 7.595. Nietzsche bezieht sich hier auf David Friedrich Strauß und dessen „Hegelei“. – Vgl. Werner Stegmaier, Nietzsches Hegel-Bild, in: Hegel-Studien 25 (1990), S. 99-110.

Jahrhunderts aber scheint der ‚Geist‘ in der Tat alt geworden zu sein. Er war immer ein deutscher Begriff gewesen, nicht in andere Sprachen übersetzbar, nicht ins Anglo-Amerikanische, wo er zum ‚mind‘, und nicht ins Französische, wo er zum ‚esprit‘ wurde. Als nach dem Zweiten Weltkrieg die anglo-amerikanische und die französische Philosophie sich des Begriffs des Geistes annahm, handelte es sich um seine Destruktion. Gilbert Ryle wies ihm in seinem *The Concept of Mind* (deutsch: *Der Begriff des Geistes*) von 1949⁴ Mangel an „Kategoriendisziplin“ nach, und Jacques Derrida legte in *De l'esprit. Heidegger et la question* (deutsch: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*) von 1987⁵ seine politischen Verstrickungen bloß.

Heidegger hatte, als er es, nach Hegel und Nietzsche, erneut mit der abendländischen Philosophie im Ganzen aufnahm, den Begriff des Geistes bewusst vermieden. Dort, wo er unumgänglich war (nämlich dort, wo es um die Zeit bei Hegel ging, in die der Geist ‚fällt‘), setzte er ihn distanzierend in Anführungszeichen.⁶ Dennoch machte Heidegger ihn sich in seiner berüchtigten Rektoratsrede von 1933⁷ wieder zunutze, indem er „Geist“, „deutsches Schicksal“ und „Wesenswillen zur Macht“

4 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949, deutsch: *Der Begriff des Geistes*, aus dem Engl. übers. v. Kurt Baier, überarbeitet v. Günter Patzig und Ulrich Steinvorth, Stuttgart 1969.

5 Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris 1987, deutsch: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, übers. von Alexander García Düttmann, Frankfurt am Main 1988.

6 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 10. Aufl., Tübingen 1963, § 82, S. 436. – Wie schwer sich Heidegger mit Hegel tat und wie unzureichend seine Auseinandersetzung mit ihm zumal in *Sein und Zeit* ausgefallen ist, zeigt Derrida in: *Ousia und gramme. Notiz über eine Fußnote in Sein und Zeit*, in: J.D., *Randgänge der Philosophie*, hg. von Peter Engelmann, Wien 1988, S. 53-84 (frz. Or.: *ousia et grammè. Note sur une note de »Sein und Zeit«*, in: J.D., *Marges de la philosophie*, Paris 1972, S. 31-78). Dass dies auch über *Sein und Zeit* hinaus gilt, zeigt sich an Heideggers bisher unveröffentlichten Abhandlungen zu Hegel in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Bd. 68: Hegel, Frankfurt am Main 1993. Vgl. dazu die Besprechung von Günter Figal in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 17.6.1994.

7 Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Frankfurt am Main 1983. – Vgl. Bernd Martin (Hg.), *Martin Heidegger und das ‚Dritte Reich‘. Ein Kompendium*, Darmstadt 1989.

zusammenbrachte. Leitender Begriff wurde nun „geistige Führung“.⁸ Heidegger gebrauchte den unübersetzbar deutschen Begriff des Geistes, den er selbst schon aufgegeben hatte, zur Rechtfertigung einer unvergleichbar deutschen Politik, die zum Krieg gegen die übrige Welt und zum industriellen Völkermord führen sollte.

Derrida hat nicht nur gezeigt, wie der „Geist“ bei Heidegger „wie ein Gespenst“ wiederkehrt.⁹ In seiner jüngst erschienenen Schrift *Marx' Gespenster* (*Spectres de Marx*) stellt er dar, wie ‚Gespenst‘ selbst zu einem leitenden Begriff geworden ist.¹⁰ Derrida beobachtet Marx dabei, wie er die „Gespenster“ der „deutschen Ideologie“ beschwört, insbesondere die „Gespenster“ Max Stirners, der seinerseits den Hegelschen Geist zum Gespenst erklärte und ingrimmig verfolgte. Ein Gespenst ist etwas, dessen Sein und Wirken man stets misstraut, mit dessen Sein und Wirken man aber gleichwohl immer rechnet. Shakespeare hat am Prinzen Hamlet vorgeführt, wie schwer das werden, wie lähmend das wirken kann. Die Frage, ob die Erscheinung des ermordeten Vaters ein Geist war, dem man vertrauen darf, oder ein Gespenst, dem man misstrauen muss, lässt Shakespeare offen, und das Stück endet in einem neuen, verzweifelten Morden.

Hegels Geist war im 19. Jahrhundert voreilig beigesetzt worden. Er war nur scheinot. Auch Marx, der mit der politischen Wende in Osteuropa selbst zu einem Gespenst wurde, sollte, so Derrida, nicht voreilig totgesagt werden. Haben wir es also doch noch mit dem Geist zu tun, mit einem Geist, der zum Gespenst geworden ist? Können wir zwischen ‚Geist‘ und ‚Gespenst‘ überhaupt noch hinreichend unterscheiden? *Müssen* wir überhaupt noch zwischen ‚Geist‘ und ‚Gespenst‘ unterscheiden? Was ist, auf dem Weg von Hegel über Nietzsche, aus dem Geist geworden?

8 Heidegger stand nicht an, die große Politik im Namen des deutschen Geistes auch philosophisch zu bekräftigen, in seiner *Einführung in die Metaphysik* von 1935. Vgl. Derrida, *Ousia und gramme*, S. 51 ff.

9 Derrida, *Ousia und gramme*, S. 50 u. 116.

10 Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris 1993, deutsch: *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, aus dem Frz. v. Susanne Lüdemann, Frankfurt am Main 1995. Der Text geht auf einen Vortrag vom 22. und 23. April 1993 an der Universität von Kalifornien, Riverside, zurück.

5.1. Geist bei Hegel

Der Begriff des Geistes hat nicht nur ähnliches Gewicht für Nietzsche wie für Hegel, beider Begriffe des Geistes sind einander auch erstaunlich nahe. Zwischen ihnen besteht ein dichtes Geflecht von Bezügen.¹¹ Wir können ihm hier nicht im Einzelnen nachgehen. Wir versuchen lediglich, eine Grundlinie sichtbar zu machen, um sie in die Gegenwart fortzuführen, und blenden die Linien ab, die sie überkreuzen. Um uns zunächst des hegelschen Begriffs des Geistes zu vergewissern, gehen wir von Kant aus.

Kants These in der Theoretischen Philosophie war: Was wir ‚Wirklichkeit‘ nennen, ist eine Wirklichkeit in unseren Begriffen, unsere Begriffe sind jedoch nicht frei von unserer ‚Sinnlichkeit‘. Die Sinnlichkeit gibt unablässig neue ‚Daten‘, und die Philosophie muss versuchen, Begriffe zu entdecken, die diesem dauernden Fluss festen Halt geben können, Begriffe, die eine zuverlässige Wirklichkeit ‚konstituieren‘. Diese Begriffe müssen nach Kant ‚transzendental‘ sein: sie müssen sich zwar auf die Sinnlichkeit beziehen, dürfen aber nicht von ihr abhängen. Kant denkt sie als ‚Formen‘ der Sinnlichkeit, als das, was die Daten der Sinnlichkeit zu Gegenständen formt. Sein Ziel ist, diese Formen vollständig und in ihrem notwendigen Zusammenhang, d.h. in einem ‚System‘ zu erfassen.

Kant verfolgt dieses Ziel im I. Teil der *Kritik der reinen Vernunft*, der „Transzendentalen Elementarlehre“. Im II. Teil der *Kritik der reinen Vernunft*, der „Transzendentalen Methodenlehre“, stellt er jedoch dar, dass Philosophie immer nur „Explikation“ oder Verdeutlichung von Begriffen sein kann, im Unterschied von der Mathematik, die zur „Konstruktion von Begriffen“ fähig ist.¹² Konstruktion erfordert eindeutige Anhaltspunkte für den Übergang von einem Begriff zu einem andern. Kant findet sie in einer „korrespondierenden Anschauung“, die die mathematische Konstruktion „a priori darstellen“ kann (KrV A 713/B

11 Vgl. Friedrich Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus*, 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche, Tübingen 1990; Mihailo Djurić / Josef Simon (Hg.), *Nietzsche und Hegel*, Würzburg 1992, und die dort angegebene Literatur.

12 Vgl. Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich, *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie*, Berlin/New York 1995.

741). Dies kann sie wiederum nur, weil ihre Begriffe vorab eindeutig definiert sind. Soll die Philosophie aber Halt in der Wirklichkeit geben, darf sie nicht von solchen vorab definierten Begriffen ausgehen. Sie muss stattdessen die gegebenen Begriffe der natürlichen Sprache aufnehmen und sie durch ebenfalls gegebene Begriffe der natürlichen Sprache verdeutlichen. Begriffe der natürlichen Sprache stehen aber „niemals zwischen sicheren Grenzen“ (KrV A 728/B 756). Sie in der Art der Mathematik konstruieren und ihren Zusammenhang beweisen zu wollen, widerspräche ihrem Sinn.¹³ Die Philosophie kann danach *keinen* festen Halt in der Wirklichkeit schaffen.

Hier setzt Hegel mit seinem Begriff des Geistes an. Er bleibt dabei, dass Philosophie nur Verdeutlichung von Begriffen sein kann, die „niemals zwischen sicheren Grenzen“ stehen. Er zeigt aber zugleich, dass die philosophische Verdeutlichung von Begriffen gegenüber der mathematischen Konstruktion nicht beliebig ist, sondern ihre eigene Notwendigkeit hat. Diese Notwendigkeit wird jedoch erst deutlich, wenn man den Wunsch nach einem festen Halt in der Wirklichkeit aufgibt.

Während Kant noch ohne weiteres davon ausging, dass man Begriffe in ihrer Verdeutlichung festhalten kann, sah Hegel, dass Begriffe gerade, wenn man versucht, sie festzuhalten, in andere, entgegengesetzte Begriffe übergehen (z.B. der Begriff des Seins, wenn er konsequent in seiner vollkommenen Leere gedacht wird, in den Begriff des Nichts). Das ließ sich gut von Kant selbst her verstehen. Denn schon nach Kant gibt es ja nichts, woran Begriffe sich festmachen ließen, es sei denn wieder an Begriffen. Versucht man aber Begriffe zu bestimmen,

13 Kant behält „apodiktische Beweise“ einerseits der Mathematik vor (vgl. KrV A 734/B 762), andererseits nennt er aber auch die „Transzendente Deduktion“ einen „Beweis“ (KrV A 84/B 116) und fordert für ihn apodiktische Gewissheit (KrV B xxxv f.). Von Wolff-Metternich, *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals*, S. 160 f., versucht den Widerspruch im Anschluss an Dieter Henrich (Deduktion und Dialektik. Vorstellung einer Problemlage, in: Dieter Henrich [Hg.], *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981, Stuttgart 1983, S. 15-23) und Rüdiger Bubner (Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente, in: Eva Schaper / Wilhelm Vossenkuhl [Hg.], *Bedingungen der Möglichkeit. 'Transcendental Arguments' und transzendentales Denken*, Stuttgart 1984, S. 63-79) dadurch aufzulösen, dass sie den „Beweis“ der „Transzendentalen Deduktion“ als „Rechtfertigung eines erhobenen Rechtsanspruchs“ von dem „ableitenden Begründungsverfahren“ der Mathematik unterscheidet.

so ist das nur dadurch möglich, dass man sie von entgegengesetzten Begriffen abgrenzt. Geht man bei der Bestimmung von Begriffen aber zu entgegengesetzten Begriffen über, so negiert man sie: Bestimmung von Begriffen ist danach immer schon „bestimmte Negation“. Die Bestimmung von Begriffen als ihre bestimmte Negation anzuerkennen, ist der erste Schritt zum Begriff des Geistes.

Hegel hat ihn selbst in der Vorrede und der Einleitung seiner *Phänomenologie des Geistes* hinreichend deutlich gemacht, den zweiten, den Übergang zu der eigentümlichen Notwendigkeit der philosophischen Verdeutlichung von Begriffen, jedoch erst in der *Wissenschaft der Logik*. Die bestimmte Negation ist, da sie stets von einem gegebenen Begriff ausgeht, nicht beliebig; man kann einen Begriff nicht durch einen *beliebigen* Begriff verdeutlichen. Dennoch lassen sich ihm *verschiedene* Begriffe entgegensetzen, kontradiktorische oder konträre. So hat die bestimmte Negation zugleich ein Moment von Zufälligkeit oder Entscheidbarkeit.¹⁴ Sie hat mit einem Wort einen Spielraum. Spielräume lassen Entscheidungen zu, aber innerhalb von Grenzen, die nicht mehr der Entscheidung unterliegen. Sie schließen, könnte man sagen, Zufälligkeit in Notwendigkeit ein. Wir begegnen dieser Art von Notwendigkeit inzwischen in vielen Wissenschaften,

14 In einer Reihe von Beiträgen haben Dieter Henrich und Hans Friedrich Fulda gezeigt, dass es in Hegels Bewegung des Begriffs „sehr viel weniger Zwangsläufigkeit gibt, als Hegel angenommen hat,“ und dass sie ihrer Anlage nach „in keinem Falle eine deduktive Form im strikten Sinne hätte annehmen können“. Vgl. Dieter Henrich, Hegels Logik der Reflexion (1965/71), in: D.H., Hegel im Kontext, Frankfurt am Main 1971, S. 95-156; Hans Friedrich Fulda, Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik (1973), in: Rolf-Peter Horstmann (Hg.), Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Frankfurt am Main 1978, S. 33-69; Dieter Henrich, Formen der Negation in Hegels Logik (1974), in: ebd., S. 213-229 (zit. S. 225); Hans Friedrich Fulda, Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise, in: ebd., S. 124-174 (zit. S. 173); Hans Friedrich Fulda, Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Dieter Henrich / Rolf-Peter Horstmann (Hg.), Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongress 1987, Stuttgart 1988, S. 44-82. Henrich und Fulda erklären Hegels Bewegung des Begriffs nicht, wie es oft geschehen ist, rundweg für abstrus und wollen sie auch nicht auf eine neue Art ‚widerlegen‘, sondern suchen in kritischer Distanz, aber aus intimer Kenntnis und in ungebrochener Sympathie herauszufinden, mit welchen Mitteln Hegel dabei arbeitet. Sie arbeiten ihrerseits mit Mitteln der Analytischen Philosophie, zum einen, weil sie die derzeit differenziertesten sind, zum andern, weil sie die zum Jargon gewordene Sprache Hegels verfremden und so erst in ihrer Eigentümlichkeit sehen lassen. Wenn auch nicht immer zu entscheiden ist, wo diese Mittel Probleme lösen und wo sie selbst erst Probleme schaffen, dringen Henrich und Fulda doch weit tiefer in die Arbeitsweise der Hegelschen Dialektik ein, als es je zuvor gelungen ist.

etwa der Stochastik, der Evolutionstheorie und der Chaostheorie. Hegel behandelt sie in der *Wissenschaft der Logik* unter dem Titel der „Wirklichkeit“.¹⁵ „Wirklich“ ist danach, was in bestimmten Spielräumen entscheidbar ist.

Gehen wir also davon aus, dass Begriffe, die unsere Wirklichkeit konstituieren, durch ihre Verdeutlichung innerhalb bestimmter Spielräume in andere Begriffe übergehen, so lässt sich *einerseits* keiner von ihnen definitiv festhalten und gehen *andererseits* alle irgendwann ineinander über und schließen sich dadurch zu einem System zusammen. So ergibt sich aus der bestimmten Negation die „Bewegung“ des Begriffs, die in der „Notwendigkeit“ ihres „Fortgangs“ „das ganze System“ der Begriffe ausschreitet, durch die sich unsere Wirklichkeit konstituiert, und die darin zuletzt „sich selbst findet“.¹⁶ Dabei ist, so Hegel, „der Begriff des philosophischen Beweisens verlorengegangen“ und dennoch „das ganze Reich der Wahrheit des Geistes“ erschlossen.¹⁷

Bezog Kant die Begriffe noch auf die „Sinnlichkeit“, so bezieht Hegel sie allein auf Begriffe. War „Vernunft“ bei Kant die Einheit der Begriffe, so ist „Geist“ bei Hegel die Einheit der Begriffe in ihrer Bewegung. Dachte Kant noch in der Differenz des Haltlosen und Haltgebenden (des Haltlosen der Sinnlichkeit und des Haltgebenden der Begriffe), so geht Hegel zur Differenz des Festen und Flüssigen über. Das Feste ist jetzt Gegenbegriff, das Bestehen auf festen Begriffen und Standpunkten ein Mangel an Geist. Geist dagegen ist die Kraft, jeden Begriff und jeden Standpunkt zur Disposition anderer Begriffe und Standpunkte zu stellen. Das gilt auch noch für Hegels spätere „Philosophie des Geistes“ im Rahmen seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, die rasch zur ‚preußischen Staatsphilosophie‘ dogmatisiert wurde. Auch der Begriff des Staates ist bei Hegel nur Moment der Bewegung des Begriffs, die sich von Recht, Moralität, Familie und Bürgerlicher Gesellschaft aus auf Kunst, Religion und Philosophie hinbewegt; wie sie dem Staat, so steht auch der Staat ihnen gegenüber zur Disposition.

15 Vgl. die wegweisende Studie von Dieter Henrich, Hegels Theorie über den Zufall (1956), in: D.H., Hegel im Kontext, Frankfurt am Main 1971, S. 157-186.

16 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ThWA 3. 61, 73, 80, 74.

17 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ThWA 3. 80, 61.

Hegel sucht im Geist keine haltgebende, festigende, affirmative Macht mehr. „Geist“ ist für ihn „die ungeheure Macht des Negativen“.¹⁸ Es geht ihm nicht mehr um Begründungen oder gar eine Letztbegründung,¹⁹ sondern um die Beweglichkeit zwischen möglichen Begründungen, um die „Lebendigkeit“ des Denkens.²⁰ In der *Phänomenologie des Geistes* legt Hegel in sie sein ganzes Pathos. Er feiert die „Macht“ und „Zauberkraft“ des Denkens, das sich als Geist erkennt, und steigert sie zum „bacchantischen Taumel“.²¹ Bacchus aber ist Dionysos, Hegels Geist in Nietzsches Sprache also „dionysisch“.

Was als These über das Denken schon hier, bei Hegel, nicht erst bei Nietzsche, frivol erscheinen mag, hat sein eigentliches Gewicht im Ethischen. Wenn der Begriff ‚Geist‘ besagt, dass ‚Wirklichkeit‘ immer anders ist, als bestimmte Begriffe sie verdeutlichen können, so gilt das besonders für menschliche Individuen. Ist es theoretisch unangemessen, Wirklichkeit in bestimmten Begriffen zu fixieren, so ist es ethisch ungerecht, Individuen unter feste Begriffe zu subsumieren. Begriffe sind im Umgang mit Individuen zwar ebenso unvermeidlich wie im Umgang mit der übrigen Wirklichkeit. Individuen aber gebrauchen selbst Begriffe, und jedes Individuum kann sie anders gebrauchen als andere.

Jedes Individuum aber gebraucht sie anders, weil seine Lebensbedingungen andere sind; jedes folgt, schon nach Kant, seinen eigenen „Maximen“. Es kann nur immer seine eigenen Maximen auf ihre Vernünftigkeit hin überprüfen und sie darum auch nur zu *seiner* Pflicht machen. Auf diese Weise kann aber der eine für böse halten, was der andere für gut hält, er kann ihn gerade in seinem moralischen Handeln als böse bezichtigen. Weil aber jeder sein Gutes für unbedingt

18 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ThWA 3. 36.

19 Vgl. dagegen Vittorio Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2 Bde., Hamburg 1987.

20 Auch Kant gebraucht in der *Kritik der Urteilskraft* den Begriff des Geistes schon in diesem Sinn. Vgl. § 49 (AA V 313): „Geist in ästhetischer Bedeutung heißt das belebende Princip im Gemüthe. Dasjenige aber, wodurch dieses Princip die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, ist das, was die Gemüthskräfte zweckmäßig in Schwung versetzt, d.i. in ein solches Spiel, welches sich von selbst erhält und selbst die Kräfte dazu stärkt.“ Der frühe Kant lässt ironisch offen, ob sich „Geister“ von „Hirngespinsten“ unterscheiden lassen – von „Geistern“ werde „geredet, selbst alsdann, wenn man zweifelt, ob es gar dergleichen Wesen gebe“ –, und warnt „vor übereilten Entscheidungen“ (Träume eines Geistersehers, AA II 320 u. 322).

21 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ThWA 3.46 u. 36.

hält und halten muss, entsteht so zwischen moralischen Individuen eine absolute Trennung, eine „absolute Diskretion“.²²

Sie kann nicht getilgt, nur anerkannt werden. Hier, in der Anerkennung anderer moralischer Begriffe beim andern, lässt Hegel den Geist erst wirklich werden. In der absoluten Diskretion der Individuen ist es der „absolute Geist“, der sie das „versöhnende Ja“ aussprechen lässt, „worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten *Dasein* ablassen“.²³ Geist ist danach der Verzicht auf die moralische Diskriminierung anderer Moralen, der Begriff für einen moralischen Umgang mit Moral. Hegel verbindet ihn mit der Religion, mit der „offenbaren“, der christlichen Religion. Danach ist Christus „der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen“,²⁴ das Wissen der Versöhnung im Geist der Bewegung der Begriffe.

Auch dies hat der späte Hegel noch einmal bekräftigt. In seiner berühmten Polemik gegen das Sollen in der Vorrede zur Rechtsphilosophie verteidigt er noch einmal die „Vernünftigkeit“ der Wirklichkeit gegen die Eitelkeit einzelner, die über die Welt hinaussein und sie im Ganzen aus ihrer Sicht verbessern wollen. Solche wahnhaften Wünsche verdankten sich der „Fessel irgend eines Abstraktums, das nicht zum Begriffe befreit ist. Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, zu *begreifen*“.²⁵ Es ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit im Geist der Liebe der christlichen Religion.

5.2. Geist bei Nietzsche

Man wird Nietzsche hiervon weit entfernt vermuten. Doch der berühmteste Satz aus Hegels Vorrede zur Rechtsphilosophie – „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ – findet sich in nahe verwandten Formulierungen auch in Nietzsches Nachlass: „Versuch meinerseits, die absolute Vernünftigkeit des

22 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ThWA 3.493.

23 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ThWA 3.494.

24 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ThWA 3.494.

25 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ThWA 7.26 f.

gesellschaftlichen Urtheilens und Werthschätzens zu begreifen: natürlich frei von dem Willen, dabei moralische Resultate herauszurechnen.“ (Nachlass 1887, 9[140], KSA 12.415) In der *Götzen-Dämmerung* ist die Rede vom „unbedingten Willen, sich Nichts vorzumachen und die Vernunft in der Realität zu sehn, – nicht in der ‚Vernunft‘, noch weniger in der ‚Moral‘ ...“ (GD, Was ich den Alten verdanke, 2)

Nietzsche unterscheidet „die absolute Vernünftigkeit“ und „die Vernunft in der Realität“, die er anerkennt und ohne Anführungszeichen schreibt, von der „Vernunft“ in Anführungszeichen,²⁶ die er überall dort angreift, wo sie zu einem abstrakten Seienden gemacht wird: „Geist, Vernunft, Logik usw. [...] das giebt es Alles nicht: es sind fingirte Synthesen und Einheiten“ (Nachlass 1887/88, 11[145], KSA 13.68). Er bringt solche Abstrakta in den „Zusammenhang mit Geister- und Gespensterglauben: auch mit der schlechten Interpretation“ der „Metaphysik“ (Nachlass 1882/83, 6[1], KSA 10.231). „Geister“, „Seelen“, „Gott“ sind „Begriffs-Gespenster des Aberglaubens“, heißt es in *Der Antichrist* (Nr. 49), die als „moralische“ [...] Erziehungsmittel“ dienen sollen, aber „die Voraussetzung zur Erkenntniss zerstör[en]“.

Hegel ist davon kaum betroffen. Nietzsche vollzieht im Gegenteil, ohne sich dabei auf Hegel zu berufen, wahrscheinlich sogar, ohne sich dessen bewusst zu sein, die Stimmung von dessen *Phänomenologie des Geistes* nach:

Tiefe Abneigung, in irgend einer Gesamt-Betrachtung der Welt ein für alle Mal auszuruhen; Zauber der entgegengesetzten Denkweise; sich den Anreiz des ängstlichen Charakters nicht nehmen lassen. (Nachlass 1885/86, 2[155], KSA 12.142)

Er sucht, wie es die *Phänomenologie des Geistes* verlangt, bewusst die „entgegengesetzten Denkweisen“ oder „Weltwinkel-Perspektiven“ auf, um sie selbst zu durchleben:

Mit einem sehr schlechten Willen, in einem der bisherigen Weltbetrachtungs-Winkel sitzen zu bleiben, so tief auch die Neugierde mich in jeden von ihnen einmal hineingetrieben hat: mit einem um

26 Zu Nietzsches Politik der Anführungszeichen vgl. Jacques Derrida, Sporen. Die Stile Nietzsches, aus dem Frz. übers. v. Richard Schwaderer und Werner Hamacher, in: Werner Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich, Frankfurt am Main/Berlin 1986, S. 129-168, und Werner Stegmaier, Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘. Werkinterpretation, Darmstadt 1994, S. 77 f.

so strengeren Willen, den Zustand, aus dem jede einzelne dieser Weltwinkel-Perspektiven, die man eine Philosophie oder eine „Religion“ nennt, <entstanden ist,> einmal selbst zu erleben. (Nachlass 1886/87, 5[25], KSA 12.194)

Auch sein Ziel ist dabei, durch „den höchstgeehrten Typus der bisherigen Moralität hindurchlebend“ am Ende „mit einer ironischen Allwissenheit über die ganze bisherige *vita contemplativa* stehen [zu bleiben]“ (Nachlass 1886/87, 5[25], KSA 12.194).

„Ironische Allwissenheit“ – alle Weltwinkel-Perspektiven kennen, sich frei unter ihnen bewegen können, an keine von ihnen gebunden sein – könnte eine gute Interpretation von Hegels ‚Geist‘ sein. Wo Nietzsche selbst „Verwandlungen“ des Denkens systematisch ordnet, wie am Beginn des I. Teils von *Also sprach Zarathustra* die „drei Verwandlungen“ des Denkens vom „tragsamen“ Denken des Kamels über das „raubende“ Denken des Löwen zum „spielenden“ Denken des Kindes, nennt auch er sie Verwandlungen „des Geistes“ (Za I, Von den drei Verwandlungen). „Geist“ ist auch *sein* Begriff für die Beweglichkeit des Denkens.

Dennoch fällt sein Begriff des Geistes nicht mit dem Hegels zusammen. Nietzsche gibt dem Begriff des Geistes Farben, die von Hegel her kaum vertraut sind, und er gibt ihm eine Wendung, die über Hegels Ansatz hinausführt.

Da ist zunächst der „Geist“ als „Werkzeug des Leibes“, als der er „nur noch gleichsam Geist“ ist.²⁷ Geist ist bei Nietzsche stets Geist *von* etwas, von etwas, das darum selbst nicht bestimmt sein muss. Der Geist, der sich von leiblichen Bedingungen abhängig und eingeschränkt weiß, muss diese leiblichen Bedingungen darum nicht durchschauen können. Analoges gilt vom „Geist der Schwere“, vom „Geist der Rache“, vom „Geist des Ressentiments“ usw., der sich bei jemandem bemerkbar macht (Za III, Vom Gesicht und Räthsel; Za II, Von der Erlösung; GM

27 Za I, Von den Verächtern des Leibes; Za II, Von den Dichtern: „Seit ich den Leib besser kenne, – sagte Zarathustra zu einem seiner Jünger – ist mir der Geist nur noch gleichsam Geist; und alles das ‚Unvergängliche‘ – das ist auch nur ein Gleichniss.“ Der frühe – und wieder der späte – Nietzsche formuliert es positivistischer: „Den ‚Geist‘, das Gehirnzeugniß als übernatürlich zu betrachten! gar zu vergöttern, welche Tollheit!“ (Nachlass 1872/73, 19[127], KSA 7.460) „Der ‚reine Geist‘ ist eine reine Dummheit: rechnen wir das Nervensystem und die Sinne ab, die ‚sterbliche Hülle‘, so verrechnen wir uns – weiter nichts.“ (AC 14).

II 11). Sie sind erkennbar nur an ihrem „Klang“: „Man höre doch nur auf den Klang, den ein Geist hat, wenn er redet: jeder Geist hat seinen Klang, liebt seinen Klang.“ (GM III 8)

Nietzsche charakterisiert ‚Geister‘ als plump und behend, langsam und schnell, oberflächlich und tief, klein und groß, gebunden und frei und vieles andere mehr. ‚Geist‘ ist für ihn aber auch ein Wert, an dem er solche Geister misst, und sein Gradmesser ist wiederum die Beweglichkeit, die Unabhängigkeit, die Freiheit des Denkens. „Geistigkeit“ schließt für Nietzsche alles ein, „was es von Freiheit, Feinheit, Kühnheit, Tanz und meisterlicher Sicherheit auf Erden giebt“, sie ist der höchste Wert des Lebens überhaupt, der, um „dessentwillen es sich lohnt, auf Erden zu leben“ (JGB 188).

Die „meisterliche Sicherheit“ im Umgang mit moralischen Bindungen verdankt sich jedoch der „geistigen Zucht und Züchtung“, der „Tyrannei“ durch die Moral selbst (JGB 188). Sie ist – wie Hegel wird Nietzsche nicht müde, darauf zu verweisen – in allem unter schwersten Opfern erworben. ‚Freigeister‘, die sich selbst so nennen, sind für Nietzsche darum nicht schon ‚freie Geister‘. Die ‚libres penseurs‘ und ‚esprits forts‘, wie die französische Aufklärungsphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts sie hervorgebracht hat, waren vor allem anti-religiös und anti-kirchlich, in diesem ‚anti-‘ aber ebenfalls gebunden: „Wer von uns würde wohl Freigeist sein, wenn es nicht die Kirche gäbe?“ (GM I 9) Die Freigeister seiner eigenen Zeit gar sind, so Nietzsche, zu „beredten und schreibfingrigen Sklaven des demokratischen Geschmacks und seiner ‚modernen Ideen‘“ und so selbst zu „Nivellirern“ heruntergekommen, zu „einer sehr engen, eingefangenen, an Ketten gelegten Art von Geistern, welche ungefähr das Gegentheil von dem wollen, was in unsern Absichten und Instinkten liegt“ (JGB 44).

Was ihnen in den Augen Nietzsches vor allem fehlt, ist Einsamkeit. Sie sind „allesammt Menschen ohne Einsamkeit, ohne eigne Einsamkeit“, ohne – er sucht sie immer noch zu verstärken – „eigne mitternächtlichste mittäglichste Einsamkeit“ (JGB 44). Nietzsche bindet den Begriff des Geistes nicht nur an Individuen, er trennt durch ihn zugleich die Individuen von der Masse ab. Wer Geist hat, wird, eben weil er „anders denkt, als man von ihm auf Grund seiner Herkunft, Umgebung, seines Standes und Amtes oder auf Grund der herrschenden Zeitansichten erwartet“, notwendig einsam (MA I 225), und er wird auch unter

seinesgleichen einsam bleiben. Denn „der wahrhaft Freie im Geiste wird auch über den Geist selber frei denken und sich einiges Furchtbare in Hinsicht auf Quelle und Richtung desselben nicht verhehlen.“ (MA II, VM 11)

Geist versöhnt und verbindet nicht mehr wie bei Hegel, sondern vereinzelt. Die absolute Diskretion unter den Individuen ist durch nichts mehr aufzuheben. Allein an den Einzelnen gerichtet, steigern sich die Ansprüche des Geistes ins Schwindelerregende und Selbstzerstörerische. Wer anders und tiefer denkt als die andern, bringt sich in dauernde Gefahr, und mag er unter der „Gefährlichkeit seiner Lage“ auch leiden, er muss sie zugleich wollen und noch „in's Ungeheure“ steigern, weil nur die äußerste Gefahr zum äußersten Mut des Denkens treibt (JGB 44).

Nietzsche hat so seine eigene Lage erfahren, das Beispiel eines freien Geistes wird ihm immer mehr er selbst. Er stellt, so sieht er sich, alles, was er selbst ist und will, mit unerhörter „Grausamkeit“ immer neu in Frage, weil Grausamkeit erst „Tiefe“ gibt: fast alle Vergeistigung ist „Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit“ (JGB 229). Freiheit des Geistes bemisst sich geradezu an der Qual, mit der sie erworben wird. „Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet; an der eignen Qual mehrt sich das eigne Wissen“ (Za II, Von den berühmten Weisen), lässt Nietzsche seinen Zarathustra sagen, und in *Jenseits von Gut und Böse* erläutert er:

Etwas dürfte wahr sein: ob es gleich im höchsten Grade schädlich und gefährlich wäre; ja es könnte selbst zur Grundbeschaffenheit des Daseins gehören, dass man an seiner völligen Erkenntniss zu Grunde gieng, – so dass sich die Stärke eines Geistes darnach bemässe, wie viel er von der ‚Wahrheit‘ gerade noch aushielte. (JGB 39)

So erst, in langen und schweren „Selbstüberwindungen“ des immer stärker vereinzelt und vereinsamt Bewusstseins, entsteht in der Erfahrung Nietzsches „die hohe unabhängige Geistigkeit, der Wille zum Alleinstehn, die grosse Vernunft“, die „hohe und harte Vornehmheit und Selbst-Verantwortlichkeit“ (JGB 201). In ihr aber werden die Dinge und das Denken wieder leicht. Dachte Kant die Vernunft in der Differenz von haltlos und haltgebend und Hegel den Geist in der Differenz von fest und flüssig, so denkt Nietzsche den Geist in der Differenz von schwer und leicht. Fest und flüssig ist der Geist, der hegelsche Geist, in sich, schwer

(im Sinne von „schwierig“) und leicht ist er für das Individuum, das ihn lebt. Es ist, paradox gesagt, für einen Geist schwer, leicht zu werden. Ist ein Geist aber einmal frei und leicht geworden, so erscheint ihm nun der „Glaube an Festes“ (Za II, Von der Menschen-Klugheit), die Suche nach Halt in festen Begriffen, als das Schwere (nun im Sinne des ‚zu Boden Ziehenden‘), als der „Geist der Schwere“. Geistigkeit, Leichtigkeit kann selbst niemals etwas Festes, niemals Besitz sein. Nietzsche lässt darum seinen Zarathustra immer neu mit dem „Geist der Schwere“ ringen (Za I, Vom Lesen und Schreiben; Za II, Das Tanzlied; Za III, Vom Gesicht und Räthsel).

Die „freiesten“ sind auch die „leichtesten“ Geister (MA II, WS 330). Denkbar wäre, so Nietzsche,

eine Lust und Kraft der Selbstbestimmung, eine Freiheit des Willens [...], bei der ein Geist jedem Glauben, jedem Wunsch nach Gewissheit den Abschied giebt, geübt, wie er ist, auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten zu können und selbst an Abgründen noch zu tanzen. Ein solcher Geist wäre der freie Geist par excellence. (FW 347)

Er braucht nichts Festes, keinen Halt mehr außer sich, er braucht auch keinen Gott mehr:

Hat er früher einen Gott nötig gehabt, so entzückt ihn jetzt eine Welt-Unordnung ohne Gott, eine Welt des Zufalls, in der das Furchtbare, das Zweideutige, das Verführerische zum Wesen gehört ... [Auch die] Animalität erregt jetzt nicht mehr Grausen; ein geistreicher und glücklicher Übermuth zu Gunsten des Thiers im Menschen ist in solchen Zeiten die triumphirendste Form der Geistigkeit. (Nachlass 1887, 10[21], KSA 12.467)

Was der freie Geist nur braucht, ist „Distanz“. In seiner zum äußersten getriebenen Vorurteilslosigkeit kann er sich niemandem mehr zumuten, in seiner aufs äußerste gesteigerten Verletzlichkeit kann er sich niemandem mehr aussetzen. Um die andern vor sich und sich vor den andern zu schützen, hat er „Erfindungs- und Verstellungskraft“ nötig (JGB 44), „die Vorsicht, die Geduld, die List, die Verstellung, die grosse Selbstbeherrschung und Alles, was mimicry ist“ (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 14), in einem Wort: Masken. „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 Lebens-Zeichens, das er giebt.“ (JGB 40)

Der freie Geist in Nietzsches Sinn weiß, dass jeder anders denkt, dass jeder die Zeichen des andern auf seine Weise deutet. Die Distanz im Verstehen kann und soll darum auch nicht überbrückt werden.²⁸ Sie macht vielmehr auf neue Weise Gerechtigkeit für andere möglich. Der freie Geist, wie Nietzsche ihn denkt, nutzt, um andern in ihrer Art gerecht zu werden, bewusst die Vieldeutigkeit der Zeichen; er wählt seine Zeichen so, dass der andere glauben kann, ihn zu verstehen. Der andere wird ihn jedoch immer nur so verstehen, wie er ihn nach *seinen* Voraussetzungen verstehen *kann*, und so ist es bezeichnend für den andern, wie er den freien Geist versteht. An freien Geistern, so Nietzsche, „kompromittieren“ sich die beschränkteren, und Nietzsche wollte ausdrücklich, dass Ausleger und Anhänger sich an ihm kompromittierten (das dürfte in erster Linie für die Nationalsozialisten gelten).²⁹

Doch es steht niemals fest, wer der freiere Geist ist. Der andere kann immer der freiere sein. Es ist gerade das Zeichen eines freien Geistes, nicht zu ‚glauben‘, dass er freier sei als andere, sondern die größere Freiheit von anderen zu erwarten. Was Nietzsche vom Verstehen- und Nicht-Verstehen-Können des freien Geistes sagt, gilt also vom Verstehen des andern überhaupt. Jeder andere kann befreiend wirken, wenn man sich von ihm bewegen lässt und nicht auf seinem unmittelbaren Verstehen des andern beharrt. Wer sich mit seinem Verstehen des andern unmittelbar zufriedengibt und auf ihm beharrt, kompromittiert sich an ihm; je mehr er sich aber beim Verstehen des andern selbst in seiner Art des Verstehens zu erkennen und zu bewegen beginnt, ein desto freierer Geist wird er werden. So bewegt einer den andern in seiner Moral, ohne ihm die eigene Moral aufzudrängen.

Die Ethik kommt in dieser „Zeichen-Welt“ daher ohne überindividuelle Normen und Prinzipien aus. Der Glaube an überindividuelle Normen und Prinzipien ist das Signum des Geistes der Schwere. Der „moralische Mensch“ aber, der aus dem Geist

28 Vgl. Josef Simon (Hg.), Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II, Frankfurt am Main 1995, und darin den Beitrag von Josef Simon, Verstehen ohne Interpretation? Zeichen und Verstehen bei Hegel und Nietzsche, S. 72-104, und den Beitrag von Werner Stegmaier, Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida, S. 213-238.

29 Vgl. Stegmaier, Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘, S. 6.

der Schwere lebt und alle Menschen gleichen Normen und Prinzipien unterwerfen will, „empört sich wohl“ gegen die „Zeichen-Welt“. Sie kann für ihn nur „lauter ‚Schein und Trug‘“ sein (Nachlass 1885, 34[131], KSA 11.464). Erst der freie Geist in seinem „Pathos der Distanz“ (JGB 257 u.ö.) kann in der Diplomatie der Zeichen die Möglichkeit der Gerechtigkeit sehen.

Versöhnung braucht darum, wie schon bei Hegel, auch bei Nietzsche nicht Übereinstimmung zu bedeuten. Auch Nietzsche kommt zuletzt, in *Der Antichrist*, auf Christus zurück – freilich nicht auf den Christus des Glaubens, sondern auf den „Typus des Erlösers“, den „Typus Jesus“ (AC 29). Nietzsche sieht in Christus einen Menschen, der den Geist *gelebt* und dadurch eine neue, unerhörte „Lebens-Möglichkeit“ geschaffen hat.³⁰ Er trägt in ihn den Typus des freien Geistes ein: „Man könnte, mit einiger Toleranz im Ausdruck, Jesus einen ‚freien Geist‘ nennen – er macht sich aus allem Festen nichts: das Wort tödtet, alles was fest ist, tödtet.“ (AC 32)

Nietzsche versteht den Typus Jesus so, dass er zu Gerechtigkeit und Liebe fähig wurde, weil er „alles Natürliche, Zeitliche, Räumliche, Historische nur als Zeichen, als Gelegenheit zu Gleichnissen verstand“ (AC 34). Er findet auch bei Jesus „eine extreme Leid- und Reizfähigkeit, welche überhaupt nicht mehr ‚berührt‘ werden will, weil sie jede Berührung zu tief empfindet.“ Daher kenne er „die Seligkeit (die Lust) allein darin [...], nicht mehr, Niemandem mehr, weder dem Übel, noch dem Bösen, Widerstand zu leisten, – die Liebe als einzige, als letzte Lebens-Möglichkeit ...“ (AC 30) Seine „Erlösung“, um diese Liebe leben zu können, die Erlösung für ihn selbst und für die anderen, aber ist die Erlösung der Realität in Zeichen, die jeden gewinnen und niemanden verletzen können, weil jeder sie auf seine Weise unmittelbar verstehen kann. Jesus ist nach Nietzsche etwas gelungen, was niemand sonst gelang. Er nennt ihn einen „grossen Symbolisten“ (AC 34).

30 AC 30. – Vgl. Jörg Salaquarda, *Der Antichrist*, in: *Nietzsche-Studien* 2 (1973), S. 91-136, und: *Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus* (1974), in: Jörg Salaquarda (Hg.), *Nietzsche (Wege der Forschung, Bd. 521)*, Darmstadt 1980, S. 288-322, und Werner Stegmaier, *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo**, in: *Nietzsche-Studien* 21 (1992), S. 163-183.

Weil Symbolisten alle Realität in Zeichen ‚vergeistigen‘ können, sind sie auch die, die sie prägen können.³¹ Leuchten Zeichen, die sie setzen, ändern ein, so gelten sie wie Gesetze des Denkens: die ändern können dann nicht mehr anders denken. Ein großer Symbolist bewirkt kein Wollen oder Sollen, sondern ein Nicht-mehr-anders-Können – und verändert so allein die Wirklichkeit.

Freie Geister wie der Typus Jesus und wie „eigentliche Philosophen“ – aber solche Philosophen, so Nietzsche, gab es bisher noch nicht – sind somit „Gesetzgeber“ des Geistes: „Ihr ‚Erkennen‘ ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung“.³² In einer vorbereitenden Notiz formuliert Nietzsche:

Jene gesetzgeberischen und tyrannischen Geister, welche im Stande sind, einen Begriff fest zu setzen, fest zu halten, Menschen mit dieser geistigen Willenskraft, welche das Flüssigste, den Geist, für lange Zeit zu versteinern und beinahe zu verewigen wissen, sind [...] die Bildner – und der Rest (die Allermeisten in diesem Falle –) sind gegen sie gehalten nur Thon. (Nachlass 1885, 34[88], KSA 11.449)

So wird aus der Vereinzelung des Geistes zuletzt auch die Allgemeinheit des Begriffs verständlich. Nietzsche nimmt den Begriff als solchen nicht mehr als gegeben hin, sondern führt den Ursprung der Begriffe auf Individuen zurück. Für Hegel war das der „Verlust des Geistes“. Er ließ die „Wissenschaft“ noch wie Pallas Athene auftreten, unmittelbar dem Haupte des Zeus entsprungen, um mit ihrer Schrecken erregenden Ägis den Individuen „Zwang“ und „Gewalt“ anzutun.³³ Er macht hier eine Voraussetzung, hinter die Nietzsche mit seiner Deutung des Geistes zurückgeht.

Nietzsche schätzt durchaus den „Zauber“ von Hegels Dialektik, die er als „Kunst“ schildert, „in der Weise eines Betrunkenen von den aller nüchternsten und kältesten Dingen zu reden“ (Nachlass 1885, 34[83], KSA 11.446), und er sieht Hegels „grandiose Initiative“ (Nachlass

31 Vgl. Nachlass 1885, 34[131], KSA 11.464: „Geistigkeit als Vermögen, über eine ungeheure Menge von Thatsachen in Zeichen Herr zu sein.“

32 JGB 211. – Vgl. dazu Josef Simon, Der Philosoph als Gesetzgeber, in: Volker Gerhardt / Norbert Herold (Hg.), Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift für Friedrich Kaulbach, Würzburg 1992, S. 203-218.

33 Hegel, Phänomenologie des Geistes, ThWA 3.30.

1885/86, 2[106], KSA 12.113) darin, die Logik nicht mehr als „Logik an sich“, sondern als „menschliche Logik, als „einen Spezialfall“, eine „Art Logik“ zu begreifen (FW 357). Soweit Hegel die Dialektik aber als *Methode*, als *allgemeine Methode* der Bewegung *des* Begriffs, darstellte und damit dem Individuum die Verantwortung für den Ursprung und die Bewegung *seiner* Begriffe abzunehmen schien, blieb er für Nietzsche ein „unbewusste[r] Falschmünzer“ wie alle Idealisten (EH, WA 3). Schon Platon ließ sich, so Nietzsche, vom „Zauber des Begriffs“ verführen, ihn zu einer „Idealform“ zu hypostasieren:

Bei Plato als bei einem Menschen der überreizbaren Sinnlichkeit und Schwärmerei ist der Zauber des Begriffs so groß gewesen, daß er unwillkürlich den Begriff als eine Idealform verehrte und vergötterte. Dialektik-Trunkenheit, als das Bewußtsein, mit ihr eine Herrschaft über sich auszuüben – als Werkzeug des Machtwillens. (Nachlass 1885/86, 2[104], KSA 12.112)

Hegel habe dann zwar, mit seinem „historischen Sinn“, das Ideal in die Zeit eingelassen, doch nur, um sich auch noch der Geschichte und der Zukunft zu versichern:

Der Hegelische Ausweg, im Anschluß an Plato, ein Stück Romantik und Reaktion, zugleich das Symptom des historischen Sinns, einer neuen Kraft: der „Geist“ selbst ist das sich enthüllende und verwirklichende Ideal, im „Prozeß“, im „Werden“ offenbart sich ein immer Mehr von diesem Ideal, an das wir glauben - also das Ideal verwirklicht sich, der Glaube richtet sich auf die Zukunft, in der er seinem edlen Bedürfnisse nach anbeten kann. (Nachlass 1885/86, 2[165], KSA 12.148)

In diesem „Versuch, eine Art von Vernunft in die Entwicklung zu bringen,“ sieht Nietzsche eine „gothische Himmelsstürmerei“ und also „Nachzüglerei“ Hegels:

– ich am entgegengesetzten Punkte, sehe in der Logik selber noch eine Art von Unvernunft und Zufall. Wir bemühen uns <zu begreifen>, wie bei der allergrößten Unvernunft, nämlich ganz ohne Vernunft die Entwicklung bis herauf zum Menschen vor sich gegangen ist. (Nachlass 1884, 26[388], KSA 11.253)

Die „Dialektik und der Glaube an die Vernunft [ruht] noch auf moralischen Vorurtheilen“.³⁴

34 Nachlass 1885/86, 2[93], KSA 12.107. Nietzsche fährt fort: „Daß das Denken gar ein Maaß des Wirklichen sei, – daß was nicht gedacht werden kann, nicht ist,

Nietzsche hatte den Mut, jeden festen Halt des Geistes aufzugeben, offene Horizonte und vielfältige Bewegungen der Begriffe zuzulassen, die von Individuen ins Spiel gebracht werden. Er dachte Geist nicht mehr als Geist eines Allgemeinen, sondern als Geist von Individuen. Er verzichtete damit auf den letzten Rest von Affirmation. So kehrte sich die Aufgabe der Philosophie für ihn um: sie konnte nicht mehr darin bestehen, Vertrauen in Begriffe durch Gründe und Beweise zu schaffen, sondern im Gegenteil gegen Gründe und Beweise Misstrauen zu erwecken, wo immer sie dazu dienten, den Individuen die Verantwortung für die Begriffe abzunehmen: „So viel Mißtrauen, so viel Philosophie.“ (FW 346)

5.3. Geist der Orientierung

Was bedeutet diese Bewegung des Begriffs des Geistes? Was bedeutet sie für die Gegenwart? Das 19. Jahrhundert war vor allem beeindruckt durch Hegels Kraft, das Wirkliche in die Einheit eines Systems zu fassen, in der das Individuum aufgehoben schien, das 20. Jahrhundert dagegen durch Nietzsches Mut, *als Individuum* zu philosophieren, *als Individuum* für seine Begriffe einzustehen.³⁵ Nietzsche entsprach darin seinem eigenen Begriff des Geistes, des freien Geistes in Distanz zur Masse. Kaum ein Philosoph war in seinen Begriffen so stark erkennbar wie er. Seine großen Begriffe „Übermensch“, „Wille zur Macht“ und „ewige Wiederkehr des Gleichen“ waren *seine* Begriffe, waren so sehr charakteristisch für ihn, dass sie nicht ohne weiteres von anderen übernommen, nicht zu allgemeinen Begriffen werden konnten. Sie lösten

– ist ein plumpes non plus ultra einer moralistischen Vertrauensseligkeit (auf ein essentielles Wahrheits-Princip im Grund der Dinge), an sich eine tolle Behauptung, der unsre Erfahrung in jedem Augenblicke widerspricht. Wir können gerade gar nichts denken, in wiefern es ist ...“ – Vgl. Nachlass 1886/87, 5[50] 34, KSA 12.203: „Das moral<ische> Vorurtheil im Glauben an die Dialektik“.

35 Vgl. etwa Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), Frankfurt am Main 1993, S. 9 f.: „Hier aber kam einer, der von seinem Leben und seiner Seele wußte, wie ein Dichter, und ihrer Stimme gehorchte, wie ein Heiliger, und der dennoch Philosoph war. Beinahe gleichgültig ist es schon heute, was er erphilosophierte. Das Dionysische und der Übermensch, die blonde Bestie, die ewige Wiederkunft – wo sind sie geblieben? Aber er selber, der in den Wandlungen seiner Gedankenbilder sich selber wandelte, er selber, dessen Seele keine Höhe scheute, sondern dem tollkühnen Kletterer Geist nachkletterte bis auf den steilen Gipfel des Wahnsinns, wo es kein Weiter mehr gab, er selber ist es, an dem nun keiner mehr von denen, die philosophieren müssen, vorbei kann.“

sich nicht von ihrem Autor, gingen nicht wie etwa „Subjekt-Objekt“, „Dialektik“, „Existenz“ oder „Lebenswelt“ in den Sprachgebrauch ein. Nietzsche blieb Individuum in seiner Philosophie, und wer seine Begriffe aufnahm, nahm sie erkennbar in seiner eigenen Auslegung auf,³⁶ wurde ihnen gegenüber seinerseits zum Individuum.

Aber Nietzsche lässt sich auch auf *seine* Begriffe nicht festlegen, er identifizierte sich auch mit ihnen nicht. Er ließ den Übermenschen, den Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen nur seinen Zarathustra lehren. Wie „sich Plato des Sokrates bedient[e], als einer Semiotik für Plato“ (EH, UB 3), so bediente sich Nietzsche seines Zarathustra als eines diplomatischen Zeichens, das jedem einen „reichlichen Spielraum zum Mißverständniß“ zugestand.³⁷ Er selbst verstand jene Begriffe, wie er im Nachlass notiert, als „starke Gegen-Begriffe“, mit denen er einer in Jahrtausenden festgewordenen Moral zu Leibe zu rücken versuchte: „Ich habe diese starken Gegen-Begriffe nöthig, um in jenen Abgrund von Leichtfertigkeit und Lüge hinabzuleuchten, der bisher Moral hieß.“ (Nachlass 1888, 23[3]3, KSA 13.603)

Als Gegen-Begriff verstanden, war der Begriff des Übermenschen gegen den Begriff des Menschen gerichtet. Durch jeden Begriff des Menschen werden Normen erstellt, denen die Individuen unterworfen werden und nach denen sie, wenn sie ihnen nicht entsprechen, diskriminiert werden. Für freie Geister konnte der Begriff des Übermenschen darum ein Anstoß sein, über alle normativen Begriffe des Menschen hinauszukommen zu den Individuen, die solche Begriffe prägen.

Entsprechend gebrauchte Nietzsche „Wille zur Macht“ als Gegen-Begriff gegen alle „moralische Ontologie“ (Nachlass 1886/87, 7[4], KSA 12.265), gegen alle Versuche, zugunsten bestimmter moralischer Normen und Prinzipien ein für alle gleich gültiges Allgemeines zu

36 So konnte *vor* der berüchtigten nationalsozialistischen eine breite jüdische Rezeption entstehen, die in sich wiederum vielfältig verzweigt war. Vgl. Werner Stegmaier / Daniel Krochmalnik (Hg.), Jüdischer Nietzscheanismus. Jüdischer Nietzscheanismus. Forschungskonferenz des Instituts für Philosophie der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald und der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg vom 3. bis 6. September 1995 in Greifswald (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 36), Berlin/New York 1997.

37 Nachlass 1885/86, 1[182], KSA 12.51. Vgl. Werner Stegmaier, Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche, Göttingen 1992, S. 348 ff.

hypostasieren. Freie Geister konnte der Begriff des Willens zur Macht dazu bringen, das Verhältnis von Individuen ohne ein verbindendes Drittes in einem überindividuellen Allgemeinen zu denken.³⁸

Und die „ewige Wiederkehr des Gleichen“ war in dieser Sicht schließlich der Gegen-Begriff gegen alle Transzendenz, gegen alle Neigungen, Halt in einem einheitlichen, jenseitigen, überzeitlichen Allgemeinen zu suchen. Freie Geister konnten durch ihn bewegt werden, den Bestand der Welt allein in der zeitlichen Wiederkehr des Einzelnen zu suchen und sich so ganz auf das Einzelne einzulassen.

Versteht man „Übermensch“, „Wille zur Macht“ und „ewige Wiederkehr des Gleichen“ in dieser Art als Gegen-Begriffe, so ist ihre Aufgabe wiederum, den Begriff des Geistes freizulegen, den Begriff, so wie Nietzsche *und* Hegel ihn verstehen, gegen alle Festlegung des Wirklichen in einem bestimmten Allgemeinen. Nietzsche brauchte bereits solche „starken Gegen-Begriffe“, um den Begriff des Geistes, der seit Hegel selbst starr und fest geworden war, wieder in Bewegung zu bringen. Wir empfinden seine Gegen-Begriffe inzwischen als *zu* stark, als Begriffe, in denen sich ein Individuum – hier das Individuum Nietzsche – zu stark ausspricht, als dass sie von uns andern noch angenommen werden könnten. Doch auch zum Begriff des Geistes ist heute – davon sind wir ausgegangen – eine so große Distanz entstanden, dass er als philosophischer Begriff historisch geworden ist. Es scheint inzwischen ein großes Misstrauen auch noch gegen die großen Begriffe des Misstrauens, des Misstrauens gegen jede Hypostasierung des Allgemeinen, gewachsen zu sein. Wir müssen inzwischen den Begriff des Geistes *interpretieren*, interpretieren durch Begriffe, die uns heute offenbar plausibler sind, Begriffe wie Beweglichkeit, Lebendigkeit, Gerechtigkeit, Freiheit, Spielraum, Individuum, Zeichen. Sie sind auch schon Begriffe Hegels und Nietzsches; sie aber glauben wir, im Unterschied zum Begriff des Geistes, noch unmittelbar zu verstehen.

So scheinen sie für uns heute den Begriff des Geistes zu vertreten. Sie sind wie er nicht mehr Begriffe für Gegenstände, für die Welt, das Sein, das Denken, die Geschichte usw., sondern Begriffe für den *Gebrauch* von Begriffen. Was uns offenbar immer noch beschäftigt, ist der Gebrauch solcher Begriffe und die Bewegung unter ihnen, aber immer weniger

38 Vgl. Stegmaier, Philosophie der Fluktuanz, S. 304 ff.

ihre Bedeutung selbst; wir haben längst aufgehört, sie definitiv festlegen zu wollen.

Könnte eben dies, das Verschwinden des Begriffs des Geistes hinter anderen, vielfältigeren Begriffen für den Gebrauch von Begriffen, ein Zeichen unserer Zeit sein, ein Zeichen, das wir ‚in Gedanken zu erfassen‘ haben? Unsere Welt ist gegenüber der Nietzsches und mehr noch der Hegels selbst enorm beweglich geworden. Wir erfahren heute eine in allem ‚offene Gesellschaft‘, eine Gesellschaft, die Beweglichkeit, Lebendigkeit, Innovation, Dynamik ausdrücklich *will*, die sie will, weil sie verstanden hat, dass sie von ihr lebt. So haben wir heute weniger Mühe, festgewordene Begriffe in Bewegung zu bringen, als mit der Bewegung Schritt zu halten, in die sie immer schon geraten sind, und lebenslang die Mobilität und Flexibilität aufzubringen, um in unseren modernen Gesellschaften überstehen zu können.

‚Geist‘ im Sinne Hegels und Nietzsches wäre damit zum Mittel unseres alltäglichen Überlebens geworden. Und doch ist es weder der Geist des Allgemeinen wie bei Hegel noch der Geist von Individuen wie bei Nietzsche. Gesellschaft und Individuum lassen sich heute nicht mehr wie noch für Hegel und Nietzsche gegeneinanderstellen; der Soziologe Norbert Elias hat treffend von einer „Gesellschaft der Individuen“ gesprochen.³⁹ Wir rechnen heute nicht mehr nur – wie in den Jahren nach 1968 – mit Institutionen, die die Individuen vereinnahmen, sondern ebenso mit Individuen, die die Dynamik der Gesellschaft vorantreiben und dadurch auch die Institutionen verändern. Die „Gesellschaft der Individuen“ ist die Gesellschaft einer dauernden Gegenbewegung von Institutionen und Individuen. So aber hätte der Begriff des Geistes seinen Impuls erfüllt und damit verloren. Er wäre auf neue Weise wirklich geworden. Und dann ist es auch nicht mehr von Belang, ‚Geist‘ und ‚Gespenst‘ zu unterscheiden. Denn dazu bedürfte es wiederum eindeutiger Anhaltspunkte in einer Ontologie oder Ideologie, die gerade fragwürdig geworden sind. Wir leben aus der Gegenbewegung von Gesellschaft und Individuen, ohne sie auf feste Begriffe bringen zu können oder auch nur zu wollen, und darum wird die Unterscheidung von ‚Geist‘ und ‚Gespenst‘ fast gleichgültig.

39 Norbert Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, hg. v. Michael Schröter, Frankfurt am Main 1987.

Man hat dem viel Sorge und Kulturkritik gewidmet und es als vollendete Beliebigkeit und Haltlosigkeit dargestellt. Doch offenbar ist das Leben heute nicht haltlos geworden, jedenfalls nicht haltloser als zu früheren Zeiten. Die meisten können, zumindest über gute Zeiten hinweg, mit der modernen Bewegung des Lebens durchaus Schritt halten und für sehr viele macht das gerade ihre Lebensfreude aus. Bewegung wird immer dann als lustvoll empfunden, wenn man sich mitbewegen kann. Mit der modernen Bewegung der Begriffe aber kann man sich am leichtesten mitbewegen, wenn man sich auf den beweglichen, den ‚geistigen‘ Gebrauch der Begriffe versteht.

Wir scheinen für diesen ‚geistigen‘ Gebrauch der Begriffe längst einen alltäglichen Namen zu haben: er könnte das sein, was wir heute ‚Orientierung‘ nennen. Und damit kommen wir noch einmal zu Kant zurück. Schon Kant ist mit dem Begriff der Orientierung über seinen Begriff der Vernunft hinausgegangen.⁴⁰ Orientierung ist danach das, was die Vernunft übersteigt und doch ganz alltäglich gelingt: in erster Linie das Sich-zurechtfinden-Können im Raum, das Unterscheiden-Können von rechts und links, oben und unten, vorn und hinten, wofür die Vernunft keine Kriterien hat. Wenn man sich orientieren kann, findet man sich unmittelbar zurecht. Orientierung ist immer ein Ganzes, ohne dass sich dieses Ganze bestimmen ließe oder auch nur bestimmt werden müsste. Orientierung hat nirgendwo einen festen Halt, sie kennt nichts Festes, aber sie braucht auch keinen festen Halt, im Gegenteil. Sie arbeitet nur mit Anhaltspunkten, die zu weiteren Anhaltspunkten führen. Sie macht alles zu Zeichen, die auf andere Zeichen verweisen. Sie stellt jeden Anhaltspunkt, jedes Zeichen zugunsten anderer Anhaltspunkte oder Zeichen zur Disposition. Sie bleibt immer in Bewegung, führt nie zu einem definitiven Ziel. Sie kann aber stets ihre Anhaltspunkte vermehren oder verkürzen und kann so auf einen anderen mehr oder weniger eingehen. So ist sie immer frei, anderen Individuen gerecht zu werden.

Vielleicht heißt darum den ‚Geist‘ in der Gegenwart zu begreifen ja einfach die Orientierung als Orientierung zu begreifen.

40 Vgl. Werner Stegmaier, ‚Was heißt: Sich im Denken orientieren?‘ Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 17.1 (1992), S. 1-16.

6. Nietzsches Verzeitlichung des Denkens

Interpretation des 12. Abschnitts der II. Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral*¹

In der Mitte seiner Streitschrift *Zur Genealogie der Moral*, dem 12. Abschnitt der II. Abhandlung, hält Nietzsche ein, um seinen Begriff des Begriffs zu exponieren. Er bringt ihn auf den Begriff des flüssigen Sinns. Er stellt ihn dem aristotelischen Begriff des Wesens (*ousía*), der Form (*eîdos*) und des Zwecks (*télos*), dem metaphysischen Begriff des Begriffs, entgegen. Seinen eigenen Begriff des flüssigen Sinns gewinnt er auf eine Weise, die diesem selbst entspricht: indem er den metaphysischen Begriff des Wesens schrittweise verschiebt. Dies geschieht über die Begriffe des Anzeichens, des Zeichens und der Zeit. Im letzten Drittel des Abschnitts entfaltet Nietzsche seinen Begriff des flüssigen Sinns zugleich als seinen „Haupt-Gesichtspunkt der historischen Methodik“, als seine „Theorie eines in allem Geschehn sich abspielenden Macht-Willens“.² Diesem Geschehen aber unterliegt auch, wie sich Nietzsche im Nachlass deutlich macht, das Denken selbst, das Dinge zu denken glaubt. Auch Denkprozesse sind danach schon Macht- und Zeichenprozesse, Dinge nur Zeichen auf Zeit.

1 [Der Beitrag gibt einen überarbeiteten Abschnitt aus meiner Werkinterpretation von Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* wieder, die 1994 in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt erschienen ist. Um Überschneidungen mit dem folgenden Beitrag zu Nietzsches Zeichen zu vermeiden, wurde er um einige Passagen gekürzt.]

2 Nicht eigens nachgewiesene Zitate stammen aus dem 12. Abschnitt der II. Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral* [= GM].

1. Im Zuge seiner Genealogie der ‚Schuld‘ und des ‚schlechten Gewissens‘ stößt Nietzsche auf die auffällige Verschiebung des Sinns der Strafgerechtigkeit und der Strafe in der Geschichte des Strafrechts und nimmt dies zum Anlass, die Differenz von Ursprung und Zweck von „Rechts-Institutionen“ überhaupt auf den Begriff zu bringen. Die Betrachtung weitet sich rasch auf Sinnverschiebungen auch „von irgend welchem physiologischen Organ“, „einer gesellschaftlichen Sitte, eines politischen Brauchs, einer Form in den Künsten oder im religiösen Cultus“ und schließlich auf Sinnverschiebungen „eines Dings, einer Form, einer Einrichtung“ überhaupt aus. Sie führt Nietzsche zur prägnantesten Formulierung seiner „Theorie“ der Interpretation, des Zeichens und des Sinns – seines Begriffs des Begriffs.

2. Die „bisherigen Moral-Genealogen“, so eröffnet Nietzsche seinen Exkurs, setzten, wenn sie einmal „irgend einen ‚Zweck‘ in der Strafe ausfindig gemacht“ hatten, diesen „arglos“ auch an den Anfang, als Ursache in diesem Fall der Entstehung der Strafe. Stattdessen aber lägen, wie „alle Art Historie“ nun deutlich genug gezeigt habe, „die Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schließliche Nützlichkeit, dessen thatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken“, gänzlich auseinander.

Ursprung und Zweck eines Dings ineins zu setzen, ist ein Grundzug der Ontologie des Aristoteles. Sie hat unsere Art festgelegt, das Werden zu denken und mit seinem unablässigen Fluss in der Zeit zurechtzukommen, und beherrscht unser Denken bis heute. Wir denken das Werden in der Zeit, indem wir es als Veränderung von *Dingen* denken, von Dingen, die *sich* verändern. Dinge, die *sich* verändern, sind dem Werden und der Zeit nicht mehr ausgeliefert, sondern haben Werden und Zeit in ihrer Gewalt, in ihrer Macht; sie sind selbstständig in ihrem Werden.

Um ihre Selbstständigkeit in der Zeit zu denken, unterscheiden wir seit Aristoteles in ihnen ein ‚Wesen‘, eine ‚Substanz‘ (*ousía*), und Eigenschaften, die an diesem Wesen wechseln und die insofern unwesentlich sind. So ist im Wesen des Dings seine bleibende Identität, in seinen unwesentlichen Eigenschaften seine Veränderung gedacht. Das Wesen selbst ändert sich danach nicht; die Veränderung ist von ihm

abgetrennt. Es ist der Sinn des Begriffs des Wesens, dass es sich nicht ändert, dass in ihm das Ding durch alle seine Veränderungen hindurch seine Identität bewahren kann.

In seinen Veränderungen kann es nun nicht nur äußerliche Eigenschaften wie Farben oder Umhüllungen, sondern mitunter, z. B. bei Lebewesen, auch den Stoff (*hylae*) wechseln, aus dem es besteht. Was dann als sein Wesen bleibt, ist, so Aristoteles, seine ‚Form‘ (*morpháe*). Diese Form aber ist nicht wie der Stoff mit den Sinnen zu erfassen. Sie ist das, was das Denken erfasst; das Denken ist nach Aristoteles eben dazu bestimmt, die Form der Dinge im unablässigen Wechsel ihrer Stoffe zu erfassen. Das Wesen als Form ist somit der Begriff (*eîdos*, *tí êen êinai*) des Dings; unveränderliche, nicht wahrnehmbare, nur vom Denken erfassbare Form von Stoff zu sein ist Aristoteles' Begriff des Begriffs.

Aristoteles' Begriff des Begriffs ist nicht zufällig an Lebewesen gebildet. Hinter ihm steht bei den Griechen die Erfahrung der Natur als eines Wachsens aus sich selbst (*physis*), einer Natur, die, so gleichgültig und grausam sie im Einzelnen spielen mag, im Allgemeinen und als ganze gut und schön geordnet ist und diese Ordnung (*kósmos*) auf ewig bewahrt. Ziel der Erkenntnis ist, diese Ordnung so weit wie möglich zu entdecken und zu ergründen. Sie zeigt sich auf der Erde, ‚unter dem Mond‘, vor allem in den Arten des Lebendigen. ‚Art‘ (*eîdos*) hat bei Aristoteles zugleich biologischen und logischen Sinn, der logische Sinn hat seine Prägnanz und Plausibilität im biologischen. Als einer biologischen Art zugehörig zeigt sich, was der Form nach Gleiches erzeugt (ein Mensch zeugt einen Menschen). Diese Form, die ein Individuum an ein anderes weitergibt, lässt sich von anderen Formen, die andere Individuen an andere weitergeben, durch Merkmale unterscheiden, und anhand solcher Merkmale können dann höhere und höhere Gattungen über den Arten gebildet werden. Arten werden so zu Unterbegriffen von Oberbegriffen in einer logischen Begriffspyramide, an deren Spitze ein merkmalarmerster, allgemeinst und umfassendster Begriff steht und deren Boden merkmalarreichste, konkreteste und engste Begriffe sind.

Was aber nun die Form einer Art ausmacht, kann sich nur an den einzelnen Lebewesen zeigen. Die einzelnen Lebewesen ändern in der

Regel jedoch im Laufe ihres Lebens gerade ihre Form erheblich, man denke nur an Frösche und Schmetterlinge. Damit kehrt die Zeit, das Immer-anders-Werden, dessen Aristoteles zunächst durch den Begriff des bleibenden Wesens Herr geworden war, als Problem zurück. Sie nötigt ihn, seinen Begriff des Wesens durch einen weiteren Begriff zu bestimmen, mit dem auch noch der Wandel der Form im Leben der einzelnen Lebewesen in den Griff zu bekommen ist. Dies ist nun der Begriff Zweck. Die Form eines Lebewesens, stellt (oder legt) Aristoteles fest, zeigt sich nur zu einer bestimmten Zeit seines Werdens, nämlich dann, wenn es seinen Blüte- und Reifezustand erreicht hat. Dies ist aber die Zeit, in der es fähig ist, sich fortzupflanzen, also seine Form an anderen Stoff weiterzugeben, um in ihm neue Individuen der gleichen Art zu formen. Die Form wird so zum Zweck: Mag sie im einzelnen Lebewesen auch nicht zu jeder Zeit erkennbar sein, so vollendet sie sich doch zu einer bestimmten Zeit – der Begriff des Zwecks übergreift die Zeit der Ausformung der Form im einzelnen Lebewesen. Aristoteles nennt es darum Entelechie, ein Wesen, das seinen Zweck in sich hat.

Wenn es aber seinen Zweck in sich hat, so hat es ihn schon von Anfang an in sich, als das Ziel seines Wachstums. So ist sein Zweck auch schon sein Ursprung. Aristoteles' Ansatz eines Wesens, das sich verändert, das sich in aller Veränderung als dasselbe erhält, führt in der Konsequenz dazu, Zweck und Ursprung in eins zu setzen. Dies gilt dann nicht nur für die Lebewesen im Ganzen, sondern auch für die Organe, die sich in ihnen isolieren lassen. So erscheint etwa das Auge, um Nietzsches Beispiel aufzunehmen, als von Anfang an „gemacht zum Sehen, die Hand als gemacht zum Greifen“. Aristoteles' Begriff für den Ursprung ist *archáe*. Er hat ihn von seinen Vorgängern übernommen; *archáe* ist ein Leitbegriff des griechischen Denkens überhaupt. Aristoteles sieht seine Leistung den Vorgängern gegenüber darin, die *archáe* nun so gedacht zu haben, dass das Werden durch sie vollkommen begriffen und die Zeit darin getilgt werden kann. *Archáe* umfasst in ihrem Wortsinn Ursprung, Wesen und Herrschaft. Aristoteles differenziert sie in vier Bedeutungen, Stoff, Form, Zweck und die das Werden jeweils anstoßende Ursache, die wir hier beiseite lassen können. Sie können, wie sich gezeigt hat, nicht ohne einander gedacht werden. *Archáe* ist der Stoff, aus dem ein Lebewesen sich aufbaut, die Form, die seine Entwicklung beherrscht, und der Zweck, in dem sie sich vollendet. So fallen Ursprung und

Zweck in ihr zusammen. Wir können uns bis heute die Entwicklung eines Lebewesens nur mit Hilfe des Zweckbegriffs denken; wir denken es, so Kant, als ob es von Anfang an einen Zweck hätte, wir unterstellen seiner Entwicklung einen solchen Zweck.

3. Nietzsches Angriff auf die Ineinssetzung von Ursprung und Zweck gilt der Tilgung der Zeit als des Unbeherrschbaren im Werden, auf die sie abzielte. Die Unbeherrschbarkeit des Werdens soll nicht mehr in Begriffe eingeschlossen werden, die sie unsichtbar machen. Nietzsche will die Unbeherrschbarkeit des Werdens anerkennen und Begriffe finden, um es zu verstehen, bis dahin, den Begriff des Begriffs selbst neu zu denken.

Er geht erneut von der „organischen Welt“ aus. Der entscheidende Anstoß, die Zeit nicht mehr durch den Begriff eines unveränderlichen Wesens zu tilgen, sondern das Wesen selbst als zeitliches zu denken, kam von der Biologie, von der Evolutionstheorie Darwins. Aristoteles' Annahme der Unveränderlichkeit des Wesens hatte die Unveränderlichkeit der Arten zur Folge. Der Gedanke der Evolution im modernen Sinne war dadurch weitestgehend ausgeschlossen, geradezu undenkbar geworden. Nach Jahrhunderten neuer, immer gründlicherer biologischer Forschungen waren die Ordnungsprinzipien der organischen Welt aber immer schwankender und strittiger, die Art ihres Zusammenhangs immer fragwürdiger geworden.

Darwin konnte den Zusammenhang der organischen Welt schlagartig und durchgreifend neu verstehen, indem er nicht mehr bei den Arten, sondern bei den Individuen, nicht mehr bei ihrer Gleichartigkeit, sondern bei ihrer Verschiedenheit ansetzte. Ihre Verschiedenheit brachte den Individuen Vor- und Nachteile im ‚Kampf ums Dasein‘, an ihrer Verschiedenheit konnte aber auch die Selektion angreifen. Die Selektion der immer anderen Individuen unter immer anderen Lebensbedingungen machte den Wandel der Arten denkbar und konnte damit auch den Zusammenhang der Arten untereinander erklären. Das konnte nun kein logisch-systematischer Zusammenhang mehr, sondern musste ein zeitlich-genealogischer sein. Er konnte nicht mehr ohne Ansehung der Zeit durch eine Einteilung in Unter- und Oberbegriffe ein für alle Mal festgelegt, sondern nur aus der Zeit durch ein schrittweises Rückverfolgen der möglichen Herkunft erschlossen werden, und weil er so immer hypothetisch blieb, konnte er auch immer

nur ein Zusammenhang *auf Zeit* sein. Durch Darwins Evolutionstheorie wird der Zusammenhang der organischen Welt aus der Zeit und auf Zeit gedacht. In diesem Denken *aus* der Zeit und *auf* Zeit berührt sie sich mit Nietzsches Genealogie und bereitet sie vor.

Auch die Evolutionsbiologie kann jedoch auf den Begriff der Art nicht verzichten. Sie ordnet die organische Welt nach wie vor nach Arten, versteht sie nun aber als zeitliche Arten, die dadurch definiert sind, dass sie „Fortpflanzungsgemeinschaften“ bilden, d. h. aus Individuen bestehen, die so lange eine Gemeinschaft bilden, wie sie sich miteinander fortpflanzen können.³ So wenig wie das evolutionstheoretische Denken auf den Begriff der Art kann nun auch unser Denken überhaupt auf den Begriff des Wesens verzichten. Unser Denken ist, das gehört zu seinen eigenen genealogischen Bedingungen, durch Aristoteles auf das Wesen eingestellt, es ist ohne seinen Gegenstand, das Wesen, selbst nicht zu denken. Nietzsche war sich dessen bewusst und stellte es in Rechnung. In einem berühmten Nachlassnotat hat er von dem „Schema“ gesprochen, in dem wir nun denken und das wir nicht einfach „abwerfen können“. Dennoch könnten wir hier jetzt „eine Grenze als Grenze“ sehen (Nachlass 1886/87, 5[22], KSA 12.193 f.) Nietzsche versucht, diese Grenze von der Zeit her zu denken und das Wesen philosophisch als zeitliches weiter- und umzudenken. Er denkt das Wesen unter der Perspektive der Zeit, perspektiviert es durch die Zeit.

4. Wesen war Aristoteles' Begriff, um Identität zu denken, und er dachte die Identität, indem er sie der Zeit entzog. Er entzog sie der Zeit, indem er das Wesen als Macht über das Werden, als Herrn über seine Veränderung dachte. Nietzsche geht nun, um Identität als zeitliche zu denken, vom Begriff des Wesens auf den Begriff der Macht selbst zurück. Er versteht Macht nun aber nicht mehr – dies ist der entscheidende Schritt zu seinem neuen Begriff des Begriffs, der lange übersehen wurde, – vom Wesen her. Macht ist für Nietzsche Macht gegen andere Macht, eine Macht im Spiel mit anderen Mächten. Dies macht den Unterschied: Durch den Begriff des Wesens wird Identität als unabhängig von anderem, durch

3 Ernst Mayr, Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt. Vielfalt, Evolution und Vererbung, aus dem Engl. übersetzt v. K. de Sousa Ferreira, Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo 1984, S. 129.

den Begriff der Macht dagegen als abhängig von anderem gedacht. In der Abhängigkeit von anderem aber wird das Wesen selbst veränderlich; im Spiel der Mächte steht es nicht fest, sondern kann darin immer neu festgelegt werden. Macht im Sinne Nietzsches ist die Macht zu solchen Festlegungen, in der organischen Welt überhaupt die Macht, anderes im eigenen Sinn zu organisieren, und, sofern Menschen, menschliches Denken und Begriffe dabei im Spiel sind, Ordnungen durch Begriffe zu schaffen. Durch den Machtbegriff wird also denkbar, dass, wie es nun im Text des 12. Abschnitts der II. Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral* heißt, „etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird“.

Macht ist ein Begriff, der *vor* der Unterscheidung von Leben und Denken liegt und beide umgreift. Nietzsche trennt sie bewusst nicht, sondern bezieht, seinem ganzen Ansatz entsprechend, das Denken in das Leben ein, deutet das Denken aus dem Leben und das Leben aus dem Denken. Er notiert er im Nachlass:

Die Logik unseres bewußten Denkens ist nur eine grobe und erleichterte Form jenes Denkens, welches unser Organismus, ja die einzelnen Organe desselben, nöthig hat. (Nachlass 1885, 34[124], KSA 11.462)⁴

Wenn darum „alles Geschehen in der organischen Welt ein Überwältigen, Herrwerden“ ist, so ist „wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretieren,“ und in jedem solchen Neu-Interpretieren oder „Zurechtmachen“ durch eine neue Macht muss „der bisherige ‚Sinn‘ und ‚Zweck‘ nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden“ (GM II 12).

In der organischen Welt bedeutet dies, dass sich die Funktionen von Organen immer wieder ändern können. Die Möglichkeit des Funktionswandels ist eine Grundbedingung des Überlebens unter immer anderen Lebensbedingungen. Ein Organ, das sich zufällig entwickelt hat und vorläufig ganz nutzlos, vielleicht sogar hinderlich ist und darum ‚abartig‘ erscheint, kann unter veränderten Lebensbedingungen unvermutet eine Funktion erhalten, die das weitere

4 Vgl. Nachlass 1885, 35[50], KSA 11.536.

Überlebensichert.⁵ Wenn Leben unter immer andern Lebensbedingungen aber auf Funktionswandel angewiesen ist, dann kann, „so unbequem und unangenehm dies älteren Ohren klingen mag“, von einer späteren Funktion nie auf eine frühere und umgekehrt geschlossen werden. Das gilt dann nicht nur für die organische, sondern ebenso und noch mehr für die weit rascher bewegliche kulturelle Welt, und so wird der Zweck, der Nutzen jedes Dings, sei es ein „physiologisches Organ“, „eine Rechts-Institution, eine gesellschaftliche Sitte, ein politischer Brauch, eine Form in den Künsten oder im religiösen Cultus“, zu etwas Flüchtigem und Flüssigem, zu einem bloßen „Anzeichen davon, dass ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgebracht hat“.

5. Nietzsche geht an dieser Stelle, ganz unauffällig, noch einen weiteren Schritt zurück, vom Begriff der Macht zum Begriff des Zeichens. Dieser Schritt ist für die jüngste Nietzsche-Interpretation der bedeutsamste geworden. Man ist erst auf ihn aufmerksam geworden, nachdem sich, ein Jahrhundert nach Nietzsche und in vielem ganz unabhängig von ihm, die Philosophie in einer neuen Hauptströmung auf eine Philosophie des Zeichens zubewegte.⁶ Lebensprozesse, unter Einschluss der Denkprozesse, werden für Nietzsche zu Zeichenprozessen. Hieß, Lebens- und Denkprozesse als Machtprozesse zu verstehen, auf die Einheit von ‚Ursprung‘ und ‚Zweck‘ in der Einheit einer *archaé* zu verzichten, so heißt nun, Machtprozesse als Zeichenprozesse zu verstehen, auf neuerliche Begriffe der Einheit und des Ursprungs zu verzichten und mit der radikalen Zeitlichkeit alles Sinns zu rechnen.

5 Nietzsche stützt sich hier auf Karl Semper, *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere*, 2 Bde. Leipzig 1880. Sempers „abstract und paradox formuliert[en] [...] Satz“: „aus jedem einzelnen lebenden Organ kann vermöge der ihm durch seine lebenden Zellen innewohnenden Eigenschaften jedes andere Organ werden“ (1, 18 f.), hat sich Nietzsche in seinem Exemplar von Sempers Werk doppelt angestrichen. Die Quellen sind im einzelnen nachgewiesen von Andrea Orsucci, *Beiträge zur Quellenforschung*, in: *Nietzsche-Studien* 22 (1993), S. 371-388.

6 Vgl. besonders Jacques Derridas *Grammatologie* und Josef Simons *Philosophie des Zeichens*. Zur Darstellung von Nietzsches Philosophie des Zeichens selbst vgl. Rudolf Fietz, *Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche*, Würzburg 1992, und Martin Stingelin, *Historie als „Versuch das Heraklitische Werden [...] in Zeichen abzukürzen“*. Zeichen und Geschichte in Nietzsches Spätwerk, in: *Nietzsche-Studien* 22 (1993), S. 28-41. [S. den Beitrag *Nietzsches Zeichen* in diesem Band.]

Der Begriff ‚Anzeichen‘, den Nietzsche zunächst gebraucht, scheint noch auf etwas Nicht-Zeichenhaftes zurückzuverweisen, hier auf ‚Willen zur Macht‘. Ein Wille zur Macht scheint danach selbst kein Zeichen zu sein, sondern, sofern es anderem „von sich aus den Sinn einer Funktion auf[...]prägt“, der Ursprung der Zeichen und damit eine neue Art von *archaé*. Nietzsches Formel vom Willen zur Macht ist lange so verstanden worden.⁷ Nietzsche nimmt jedoch die Willen zur Macht – auf ihren Sinn geht er erst im Anschluss ein, wir folgen ihm darin – nicht aus den Zeichenprozessen aus. Willen zur Macht können nicht nur Zeichen setzen und aus solchen Zeichen füreinander erkennbar sein, sie sind füreinander *nur* in Zeichen erkennbar, und nicht nur füreinander, sondern auch für sich selbst.⁸ Auch sie sind nur Zeichen. Das liegt im Begriff der Macht selbst, wie Nietzsche ihn denkt. Denn wenn eine Macht immer nur Macht im Spiel mit anderen Mächten ist, kann sie nie feststellen, was sie an sich, sondern immer nur, was sie im Verhältnis zu einer anderen Macht ist. Was aber diese andere Macht ist, kann sie wiederum nur im Verhältnis zu sich selbst feststellen, und so kommt sie nie auf einen Grund, weder bei sich selbst noch beim andern noch in einem Dritten. Was etwas ist, bleibt im Spiel von Zeichenprozessen, die nirgendwo zum Stehen kommen. Willen zur Macht sind davon nicht nur nicht ausgenommen, ihr Begriff soll eben das zum Ausdruck bringen.

Dass sie nicht definitiv feststellen können, was sie sind und meinen, bedeutet jedoch nicht, dass sie nicht miteinander kommunizieren könnten, im Gegenteil. Sie können nur durch Zeichen miteinander kommunizieren, die keine feststehenden Bedeutungen haben. Denn feststehende, für alle und für immer gleiche Bedeutungen hätten

7 Besonders von Martin Heidegger, Nietzsche, 2 Bde., Pfullingen 1961, der darin Schule machte, bis Jean Grainer, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (1966), Paris 1969, und Wolfgang Müller-Lauter, Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin/New York 1971, das Missverständnis aufdeckten. Die jüngere Nietzsche-Forschung ist seither vom Spiel der Willen zur Macht als einem Spiel von Interpretationen ausgegangen, dem kein ursprünglicher und einheitlicher Text zugrunde liegt, sondern das *nur* ein Spiel von Interpretationen ist.

8 Vgl. Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, in: L.W., Schriften, Bd. 1, Frankfurt am Main 1960, Teil I, § 504: „Wenn man aber sagt: ‚Wie soll ich wissen, was er meint, ich sehe ja nur seine Zeichen‘, so sage ich: Wie soll *er* wissen, was er meint, er hat ja auch nur seine Zeichen.“

Zeichen dann, wenn auch die Kommunikationsbedingungen für alle und für immer feststünden. Feststehende Bedeutungen setzen feststehende Kommunikationsbedingungen voraus, ändert sich der Kontext, ändert sich auch der Sinn. Nun sind, wenn immer andere miteinander kommunizieren, auch die Kommunikationsbedingungen immer andere. Die Zeichen, die zur Kommunikation gebraucht werden, müssen dagegen begrenzt sein, wenn viele sie zugleich gebrauchen sollen. Dann aber müssen, unter den Bedingungen unseres täglichen Lebens, dieselben Zeichen immer wieder anders verstanden werden können. Der Sinn der Zeichen, durch die wir kommunizieren, um ein Zusammenleben zu ermöglichen, darf so wenig feststehen wie die Funktionen von Organen, die ein Überleben ermöglichen. Der Lebensnotwendigkeit des Funktionswandels in der organischen Welt entspricht die Lebensnotwendigkeit des Sinnwandels in der kulturellen Welt. „Sinn-hineinlegen“, notiert Nietzsche im Nachlass, „– in den meisten Fällen eine neue Auslegung über eine alte unverständlich gewordene Auslegung, die jetzt selbst nur Zeichen ist.“⁹

6. Damit ist das Wesen als zeitlich gedacht. Aus dem Ding, das die aristotelische Ontologie als das in all seinen Veränderungen unveränderlich bleibende Wesen angenommen hat, wird, unter immer anderen Kommunikationsbedingungen, die „Geschichte eines ‚Dings‘“, in der sich sein Sinn unablässig verändert. „Die Begriffe“, notiert Nietzsche schon während der Arbeit an *Jenseits von Gut und Böse*, „sind etwas Lebendiges, folglich auch etwas bald Wachsendes, bald Schwindendes: auch Begriffe sind eines elenden Todes gestorben. Sie wären im Gleichnisse erst als Zellen zu bezeichnen, mit einem Zellen-Kern und einem Leibe herum, der nicht fest und – –.“¹⁰ Selbst „der Begriff ‚Individuum‘ ist falsch“, dann nämlich, wenn das Individuum als ein für sich selbst und andere feststehendes Wesen betrachtet wird. „Diese Wesen sind isolirt gar nicht vorhanden: das centrale Schwergewicht ist etwas Wandelbares.“ (Nachlass 1885, 34 [123], KSA 11.462)¹¹

9 Nachlass 1885/86, 2[82], KSA 12.100.

10 Vgl. Nachlass 1885, 40[51], KSA 11.654.

11 Vgl. Nachlass 1887, 9[98], KSA 12.391 f.

In *Zur Genealogie der Moral* bringt Nietzsche die Zeitlichkeit des Wesens nun auf die Begriffe der Macht und des Zeichens. Die folgenden Passagen sind zu Schlüsselpassagen der jüngeren Nietzsche-Interpretation geworden. Versteht man Lebens- und Denkprozesse als Machtprozesse und Machtprozesse als Zeichenprozesse, dann wird aus einem ‚Ding‘, was immer es auch sei, „eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen [...], deren Ursachen selbst unter sich nicht im Zusammenhange zu sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloss zufällig hinter einander folgen und ablösen.“

Die so verstandene Zeitlichkeit des Wesens lässt sich dann auch nicht mehr durch den Begriff „Entwicklung“ übergreifen und tilgen. ‚Entwicklung‘ ist der moderne Begriff, um dem Wachstum eines ‚Dings‘ schon im ‚Ursprung‘ einen ‚Zweck‘ zu unterstellen. Sie löst sich, sind die Voraussetzungen der aristotelischen Ontologie einmal *als* Voraussetzungen durchschaut, auf in eine „Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, mehr oder minder voneinander unabhängigen, an ihm sich abspielenden Überwältigungsprozessen, hinzugerechnet die dagegen jedes Mal aufgewendeten Widerstände, die versuchten Form-Verwandlungen zum Zweck der Vertheidigung und Reaktion, auch die Resultate gelungener Gegenaktionen“.¹² Nietzsches neue Bestimmung des Begriffs des Begriffs lautet dann schlicht: „Die Form ist flüssig, der ‚Sinn‘ ist es aber noch mehr ...“

7. Nietzsche wäre freilich nicht Nietzsche, wenn dies ein schlichter Lehrsatz wäre. Er gibt selbst Zeichen, auch hier noch auf der Hut zu

12 Niklas Luhmann, der in vielem Nietzsches Grundgedanken in ähnlicher Richtung und Radikalität weitergedacht und ihnen die imponierende Form einer umfassenden, auch ihre eigene Möglichkeit noch reflektierenden Theorie der sozialen Systeme gegeben, aber stets vermieden hat, auf Nietzsche Bezug zu nehmen, formuliert die These so: „Kommunikation ist danach ein völlig eigenständiger, autonomer, selbstreferentiell-geschlossener Vorgang des Prozessierens von Selektionen, die ihren Charakter als Selektionen nie verlieren; ein Vorgang der laufenden Formveränderung von Sinnmaterialien, der Umformung von Freiheit in Freiheit unter wechselnden Konditionierungen, wobei unter der Voraussetzung, daß die Umwelt komplex genug und nicht rein beliebig geordnet ist, nach und nach Bewährungserfahrungen anfallen und in den Prozeß zurückübernommen werden.“ (Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 1984, S. 205 f.).

sein. Ginge es um eine bloße Gegenthese zu Aristoteles, so hätte genügt zu sagen: ‚Die Form ist flüssig‘. Nietzsche setzt jedoch neben die flüssige ‚Form‘ den noch flüssigeren ‚Sinn‘, versieht zugleich aber „Sinn“ mit Anführungszeichen und schließt mit drei unbestimmt bedeutungsvollen Pünktchen ... Wir versuchen, diese Zeichen zu deuten.

Form ist in Nietzsches Kontext, daran können wir festhalten, die aristotelische Form, wenn nun auch nicht mehr nur die Gestalt von Organismen und Organen, sondern auch von Zeichen der Kommunikation, Sinn ihre Funktion für das Überleben unter immer anderen Lebensbedingungen bzw. für die Kommunikation unter immer anderen Kommunikationsbedingungen. Nach Aristoteles fielen Gestalt und Funktion in der *archaé* zusammen, und so standen sie unter allen Bedingungen fest. Indem Nietzsche Gestalt und Funktion trennt, macht er ihre Erneuerung unter neuen Bedingungen denkbar. Wie ihn seine evolutionsbiologischen Quellen belehrt haben, kann eine neue Funktion mit der Zeit eine neue Gestalt nach sich ziehen und eine neue Gestalt wieder neue Funktionen ermöglichen, und so schafft das eine dem andern den Spielraum, sich unter neuen Bedingungen zu erneuern. So wie Gestalt und Funktion bei Aristoteles aneinander festhielten, erneuern sie sich nach Nietzsche durcheinander. Sie erneuern sich aber in verschiedenen Geschwindigkeiten. Die Gestalt, die Form, ist die trägere, bei Organen wie bei Zeichen, sie lässt sich – man denke an Nietzsches Paradigmen einer Rechts-Institution, einer gesellschaftlichen Sitte usw. – zumeist nur langsam umbilden, während ihre Funktion mit einem Mal sich ändern kann. Das hat wiederum Bedeutung für den Begriff des Begriffs überhaupt. Als bloße Gegenthese zu Aristoteles‘ These ‚Die Form steht fest‘ wäre die These ‚Die Form ist flüssig‘ eine ebenso metaphysische These; der Gegensatz zeitlos/zeitlich ist ein metaphysischer Gegensatz. Indem Nietzsche aber die ‚flüssige Form‘ in Gegensatz zum ‚flüssigen Sinn‘ setzt, nimmt er beide in die Zeit hinein und damit erst aus dem metaphysischen Gegensatz heraus.

Dass Nietzsche in seiner zentralen Formel „Sinn“ in Anführungszeichen setzt, „Form“ dagegen nicht, mag kaum auffallen. Nietzsche setzt notorisch Anführungszeichen; Anführungszeichen sind eines seiner wichtigsten Ausdrucksmittel und eine der am häufigsten gebrauchten Taktiken seiner Genealogie. Man wird seiner

Politik der Anführungszeichen, die viel besprochen worden ist,¹³ nicht wieder einen einheitlichen Sinn unterstellen dürfen. Soviel aber darf man annehmen: Anführungszeichen zitieren, sie nehmen ein Wort, einen Satz, einen Text aus seinem Kontext heraus und versetzen ihn in einen andern. Sie scheinen ihn dabei nur zu wiederholen, aber sie verändern damit seinen Sinn; der zitierte Sinn ist nicht mehr der ursprüngliche. In Anführungszeichen wird ein Begriff in einem anderen Kontext weiterverwendet, und mit Anführungszeichen wird darauf hingewiesen, dass er dabei seinen Sinn verändert. Hat man aber einmal darauf verwiesen, so kann man ihn ohne Anführungszeichen in seinem neuen Sinn weiterverwenden. Setzen und Wiederfallenlassen von Anführungszeichen sind also Zeichen für Sinnverschiebungen. Nietzsche macht das zur Methode bis in die Formel für seinen Begriff des Begriffs hinein. Im bisher besprochenen Text des Abschnitts standen schon „Zweck“, „Sinn“, „Ding“ und „Entwicklung“ in Anführungszeichen und „Zweck“, „Sinn“ und „Ding“ dann auch wieder ohne Anführungszeichen, „Form“ aber immer ohne, und später wird vom „Wesen des Lebens“ ganz ohne Anführungszeichen die Rede sein. Man darf daraus, wenn wir Nietzsches Politik der Anführungszeichen richtig beschrieben haben, nicht schließen, dass er ausgerechnet die beiden Schlüsselbegriffe der aristotelischen Ontologie, Form und Wesen, nun doch unbesehen übernehmen würde und daraus einen Widerspruch konstruieren, sondern nur, dass es um deren Sinn an dieser Stelle nicht geht. Ihre Sinnverschiebung ist in die Sinnverschiebung der Begriffe Ding, Zweck und Entwicklung schon eingeschlossen. Dann aber müsste es, wenn Nietzsche in seiner Formel für den Begriff des Begriffs gerade „Sinn“ in Anführungszeichen setzt, in ihr und damit auch in *Zur Genealogie der Moral* im Ganzen um den Sinn von ‚Sinn‘, um die Sinnverschiebung des Begriffs Sinn gehen.

13 Jacques Derrida, Éperons. Les styles de Nietzsche, Paris 1973, deutsch: Sporen. Die Stile Nietzsches, aus dem Frz. übers. v. Richard Schwaderer und Werner Hamacher, in: Werner Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich, Frankfurt am Main/Berlin 1986, S. 129-168, hier S. 153, hat sie zur „epochalen Herrschaft der Anführungszeichen für alle Begriffe“ gesteigert.

8. Nietzsche kehrt an dieser Stelle vom Sinn- zum Machtbegriff zurück, um seine „Theorie eines in allem Geschehn sich abspielenden Macht-Willens“ als „Haupt-Gesichtspunkt der historischen Methodik“ darzustellen. Wir schließen hier mit den Folgerungen ab, die er im Nachlass aus seinem Begriff des Begriffs auf den Begriff des Denkens zieht. Wie das metaphysische Wesen, so perspektiviert er auch das metaphysische Denken durch die Zeit. Aus Nietzsches Begriff des flüssigen Sinns folgt unmittelbar, dass sich Begriffe von ‚Dingen‘ nicht mehr definieren lassen, wenn ‚definieren‘ heißt, für immer und für alle festzustellen, was etwas ist. „Alle Begriffe,“ schreibt Nietzsche im folgenden Abschnitt der II. Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral*, „in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat.“ Dennoch reden wir ja weiterhin von ‚Dingen‘, gehen mit ihnen um und sind darum auch weiterhin darauf angewiesen, festzustellen, was sie sind und wie sie sich verhalten; die moderne technische Welt lebt davon, dass sich das Verhalten der ‚Dinge‘ immer genauer und zusammenhängender berechnen und nutzen lässt. Denken muss feststellendes Denken sein können. Dazu muss es jedoch nicht ein Feststellen von zeitlosen Wesen sein, von Bedeutungen, die für alle und für immer feststehen. Ein Denken solcher Wesen im Sinne feststehender Bedeutungen ist das Denken der Mathematik und Logik. Hier sind definitive, für alle und für immer gleiche Definitionen möglich, und darum war seit Aristoteles der Begriff des Denkens an Logik und Mathematik orientiert. Die definitiven Definitionen der Logik und Mathematik sind aber nur dadurch möglich, dass sie das Denken vom Leben und der Zeit unabhängig machen, dass sie es bewusst den Lebensbedingungen, unter denen es ‚Dinge‘ feststellen und berechnen soll, entziehen. Logik handelt vom ‚reinen‘ Denken, vom Denken ohne Gegenstandsbezug, Mathematik von ‚reinen‘ Zeichen, von Zeichen ohne alle Bedeutung außer ihnen selbst, und von diesem reinen Denken der Logik und den reinen Zeichen der Mathematik her hat die Metaphysik dann reine Gegenstände, Gegenstände unabhängig von ihrer sinnlichen und situativen Gegebenheit, ihrer Gegebenheit für immer andere Individuen unter immer anderen Bedingungen, zu denken versucht, also ‚Wesen‘ oder Gegenstände ‚an sich‘.¹⁴

14 Wieweit sich die Metaphysik darin wirklich auf Aristoteles selbst berufen konnte, wieweit er dabei angemessen verstanden wurde, muss hier offenbleiben. Für

Indem Nietzsche das Denken so denkt, dass es sich als semiotischer Prozess vollzieht, versucht er es im Fluss des Lebens und der Zeit und damit im Zusammenhang der alltäglichen Lebensorientierung zu denken, die den technischen Umgang mit den ‚Dingen‘ einschließt. Danach ist das Denken, wie es die herkömmliche Logik, Mathematik und Mechanik voraussetzt, auch nur eine bestimmte Art der „Welt-Auslegung und -Zurechtlegung“ (JGB 14), eine Zurechtlegung, von der man nicht wissen kann, ob ihr in der Welt irgend etwas entspricht. Es ist darum, in polemischer Zuspitzung, „ein fälschendes Umgestalten“ der Welt (Nachlass 1885, 34[252], KSA 11.506), ein immer neuer Versuch, zu einem, wie Nietzsche im vorliegenden Abschnitt von *Zur Genealogie der Moral* sagt, „logischen und kürzesten, mit dem kleinsten Aufwand von Kraft und Kosten erreichten progressus“ zu kommen. Das logische Denken gibt Eindeutigkeit und Folgerichtigkeit unter zeitlosen Dingen vor, stellt sie tatsächlich aber erst her. Soweit man das Denken bei seiner Arbeit beobachten kann, vollzieht es sich seinerseits als ein zeitlicher Selektionsprozess, in dem sich in Nietzsches Sprache Willen zur Macht gegeneinander durchsetzen (vgl. Nachlass 1885, 38[1], KSA 11.595 f.).¹⁵

Aristoteles war nicht, wie oft unterstellt wird, die Logik die Voraussetzung der Metaphysik, sondern die Metaphysik die Voraussetzung der Logik. Logik ist für ihn eine spezielle Wissenschaft, eine Wissenschaft schon unter einer Voraussetzung, der Voraussetzung eines ‚reinen‘ Denkens unabhängig von der Zeit. Im Satz des Widerspruchs, dem ersten Grundsatz der Logik nach Aristoteles, ist von der Zeit ausdrücklich abgesehen; wenn zwei entgegengesetzte Bestimmungen in derselben Hinsicht nicht zugleich *einem* Gegenstand zukommen können, so können sie es doch ohne weiteres nacheinander. Der Grundsatz der Logik ist also nicht schon der Grundsatz der Metaphysik; sie erörtert im Gegenteil die Schwierigkeiten, die entstehen, wenn man aus ihm das Werden in der Zeit denken soll. Noch weniger hat Aristoteles die Metaphysik von der Mathematik, das philosophische vom mathematischen Denken her gedacht. Dazu kam es entschieden und mit weitreichenden Folgen erst in der Neuzeit, vor allem durch Descartes. Kant erst trennt wieder scharf das philosophische vom mathematischen Denken. Er bricht im Zusammenhang damit auch mit der Vorstellung eines ‚reinen‘ Dinges, eines ‚Dinges an sich‘, als Ziel und Maßstab der Erkenntnis.

15 [Der Text ist an dieser Stelle gekürzt. Vgl. zum Zeichen-Charakter des Denkens die folgende Abhandlung *Nietzsches Zeichen*.]

III. VERZICHT AUF ‚DIE VERNUNFT‘ BEI DER BESTIMMUNG DES MENSCHEN

7. Nietzsches Zeichen

wer in seiner Höhle [...] zum Höhlenbär oder Schatzgräber wurde [...]: dessen Begriffe selber erhalten zuletzt eine eigene Zwielfalt-Farbe, einen Geruch ebenso sehr der Tiefe als des Moders, etwas Unmittheilbares und Widerwilliges, welches jeden Neugierigen kalt anbläst: – und eine Einsiedler-Philosophie, wenn sie selbst mit einer Löwenklau geschrieben wäre, würde doch immer wie eine Philosophie der „Gänsefüßchen“ aussehen. (Nachlass 1885, 37[5], KSA 11.579 f.)

Auch nachdem Nietzsche zu einem Klassiker der Philosophie wurde, blieb er außerordentlich umstritten. Die Mehrzahl der Fachgelehrten lehnt ihn weiterhin als maßlos, wirr und politisch gefährlich ab. Die sich auf ihn einlassen, grenzen irgendwo einen für sie ‚brauchbaren‘ Nietzsche von einem gänzlich ‚unbrauchbaren‘ ab, und auch wer versucht, Nietzsches Philosophie im ganzen ernstzunehmen, tut das zumeist mit der Vorgabe, sie sei widersprüchlich und oder zumindest ambivalent. Widersprüchlichkeit und Ambivalenz sind zum Kennzeichen des Klassikers Nietzsche geworden. Danach stellt Nietzsche *wesentlich* gegensätzliche philosophische Behauptungen auf oder doch solche, zwischen denen *prinzipiell* nicht zu entscheiden ist.

Nietzsche selbst stieß jedoch nicht auf Widersprüche und Ambivalenzen dieser Art in seinem Philosophieren, und dies, obwohl er es unablässig reflektierte, intellektuelle Redlichkeit zur obersten philosophischen Tugend erhob und anderen, etwa Kant, der seinerseits peinlich genau auf die logische Stimmigkeit seines Philosophierens bedacht war, unermüdlich Widersprüche nachwies. Ist Nietzsche auch hier mit sich selbst im Widerspruch? Oder, selbst nach hundert Jahren noch, mit seinen Interpreten? Es ist altes hermeneutisches Gebot, Unstimmigkeiten, bevor man sie den Texten zuschreibt, in ihrer

Interpretation zu suchen. Trotz aller Schroffheiten Nietzsches gegenüber Texten anderer sollte es auch ihm zugute kommen. Man hätte sich dann nach einem Gesichtspunkt umzusehen, unter dem Widersprüche und Ambivalenzen in Nietzsches Werk sich erklären lassen und dadurch auflösen. Dies könnte, das ist die These des folgenden Beitrags, der Gesichtspunkt der Zeichen sein.¹

Er lässt sich von Nietzsche selbst aus erschließen. Nach den Erfahrungen, die er mit seinen ersten Lesern gemacht hatte, erwartete er nicht, dass er so bald „verstanden“ würde, und sah darin eine „Originalität“ seiner Schriftstellerei. In *Ecce homo* schreibt er:

Dies ist zuletzt meine durchschnittliche Erfahrung und, wenn man will, die Originalität meiner Erfahrung. Wer Etwas von mir verstanden zu haben glaubte, hat sich Etwas aus mir zurecht gemacht, nach seinem Bilde, – nicht selten einen Gegensatz von mir, zum Beispiel einen „Idealisten“; wer Nichts von mir verstanden hatte, leugnete, dass ich überhaupt in Betracht käme. (EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 1)

Er litt zwar sichtlich unter diesem Nicht-Verstanden-Werden und schien zu hoffen, dass er irgendwann auf irgendeine Weise doch verstanden würde. Dennoch hielt er es, nicht nur in seinem Fall, für *prinzipiell* unwahrscheinlich, verstanden zu werden. Er ging nicht vom Verstehen,

1 In den Anfängen der Erforschung von Nietzsches Philosophie hatte man gar nicht mit deren Schlüssigkeit gerechnet. Erst Martin Heidegger gelang es, ihr Einheit zu geben, um den Preis jedoch, dass sie nun als Philosophie eines sich selbst wollenden Macht-Willens und so als Vollendung der Metaphysik erschien (Nietzsche. 2 Bde. Pfullingen 1961, passim, bes. S. 46 u. 480). Diese Deutung ließ sich, wie Wolfgang Müller-Lauter (Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin/New York 1971) durch genauere Lektüre zeigte, an den Texten nicht halten. Er destruierte Heideggers metaphysische Interpretation unter Hinweis auf die unauflösbare Gegensätzlichkeit der *vielen* Willen zur Macht *untereinander*. Die Gegensätze, aus denen Nietzsche das Geschehen verstand, wurden in der Folge jedoch mehr und mehr seinem Philosophieren zugeschrieben, dessen Einheit nun nirgendwo mehr sichtbar war, und als Lizenz genutzt, es in bewusst einseitigen Perspektiven zu interpretieren. Die Nietzsche-Forschung wurde dadurch außerordentlich bereichert, nun jedoch um Preis der bewussten Resignation vor der Frage nach der Schlüssigkeit seiner Philosophie im Ganzen: ihre Einheit sollte eben darin bestehen, dass sie nicht zu fassen sei. Dies führte im Anschluss an Mazzino Montinari, dem Herausgeber erster zuverlässiger Texte, insbesondere der nachgelassenen Notate, zu einer verstärkten Zuwendung zu den Texten selbst, einschließlich der Erforschung von Nietzsches Quellen, der Erkundung ihrer biographischen Hintergründe, der Analyse seines Stils, der Herausarbeitung von Rezeptionslinien und schließlich der genauen Abbildung seiner Schreibprozesse. So steht man nun vor seinen Zeichen.

sondern vom Nicht-Verstehen aus: Individuen könnten einander *als* Individuen nicht verstehen.² Gleichwohl war auch für ihn irgendeine Art des Verstehens ja offensichtlich möglich, und sie musste ihrerseits verstanden werden können. Nietzsche machte sich die Bedingungen des Verstehens, wie er sie verstand, in einem Notat aus dem Nachlass von 1885/86 deutlich, das ihrerseits irritierend widersprüchlich wirkt und von dem wir im folgenden ausgehen werden:

Es ist schwer verstanden zu werden. Schon für den guten Willen zu einiger Feinheit der Interpretation soll man von Herzen dankbar sein: an guten Tagen verlangt man gar nicht mehr. Man soll seinen Freunden einen reichlichen Spielraum zum Mißverständnisse zugestehen. Es dünkt mich besser mißverstanden als unverstanden zu werden: es ist etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden. Verstanden zu werden? Ihr wißt doch, was das heißt? – Comprendre c'est égal.

Es schmeichelt mehr, mißverstanden zu sein als unverstanden: gegen das Unverständliche bleibt man kalt, und Kälte beleidigt. (Nachlass 1885/86, 1[182], KSA 12.50 f., korrr.)³

Nietzsche verwendete das Notat bald schon für *Jenseits von Gut und Böse*. Er steigert dort noch die Irritation. Im 27. Aphorismus schreibt er:

Es ist schwer, verstanden zu werden: besonders wenn man gangasrotogati denkt und lebt, unter lauter Menschen, welche anders denken und leben, nämlich kurmagati oder besten Falles „nach der Gangart des Frosches“ mandeikagati – ich thue eben Alles, um selbst schwer verstanden zu werden? – und man soll schon für den guten Willen zu einiger Feinheit der Interpretation von Herzen erkenntlich sein. Was aber „die guten Freunde“ anbetrifft, welche immer zu bequem sind und gerade als Freunde ein Recht auf Bequemlichkeit zu haben glauben: so thut man gut, ihnen von vornherein einen Spielraum und Tummelplatz des Mißverständnisses zuzugestehn: – so hat man noch zu lachen; – oder sie ganz abzuschaffen, diese guten Freunde, – und auch zu lachen!

2 Vgl. insbesondere FW 381; JGB 290; GM, Vorrede 1; EH, Vorwort 1.

3 Zur Interpretation s. auch Josef Simon, Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation, in: Mihailo Djurić / Josef Simon (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, Würzburg 1986, S. 68-70; Werner Stegmaier, Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche, Göttingen 1992, S. 346 ff., und Rudolf Fietz, Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche, Würzburg 1992, S. 219 ff. Fietz' Monographie stellt wertvolle Quellen auch für die vorliegende Abhandlung bereit.

Das Notat und der veröffentlichte Aphorismus setzen gleich ein, mit der Schwierigkeit, verstanden zu werden. Das Notat spricht dann jedoch vom Leiden daran und kommt zu einer ethischen Lösung: „Man soll seinen Freunden einen reichlichen Spielraum zum Mißverständniß zugestehen.“ Der Aphorismus dagegen ist seinerseits verletzend formuliert, und die ethische Lösung erscheint nur noch beiher als herablassendes Zugeständnis.⁴

Nach dem Notat hat verstanden zu werden für den Autor „etwas Beleidigendes“. Das ist dann der Fall, wenn ein Leser die Gedanken des Autors dadurch zu verstehen meint, dass er sie mit seinen eigenen gleichsetzt. Auf diese Weise stimmt er ihm zwar zu, und das „schmeichelt“ dem Autor. Aber zugleich verletzt er ihn durch die

4 Die Transformation des Notats zum Aphorismus verläuft hier anders als die, die Eckart Heftrich von WM 1067 (jetzt Nachlass 1885, 38[12], KSA 11.610 f.) zu JGB 36 aufgewiesen hat (Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts, Frankfurt am Main 1962, S. 68 ff.; vgl. dazu, unter dem Gesichtspunkt „exoterisch - esoterisch“, Holger Schmid, Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis, Würzburg 1984, S. 56 ff.), nicht von einem metaphysisch-dogmatischen Ton zu einem hypothetischen, sondern von einem irenischen zu einem polemischen. Die Transformation der nachgelassenen Notate zu veröffentlichten Texten eröffnet über die philologisch-historische Kritik hinaus ein weites und vielversprechendes Feld auch für die philosophische Forschung. Dabei wird auch zu klären sein, ob und worin sich die nachgelassenen Notate vom veröffentlichten Werk *thematisch* unterscheiden, das heißt, ob Nietzsche bestimmte Themen in den Notizen zurückhielt (dies ist z. B. offensichtlich der Fall bei den sogenannten naturwissenschaftlichen Beweisen für den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen) und welche Gründe er dafür hatte. Die Klärung dieser Frage steht an, seit Martin Heidegger sich unter der Annahme: „Was Nietzsche seit seines Schaffens selbst veröffentlicht hat, ist immer Vordergrund.“ (Nietzsche, 2. Bde., Pfullingen 1961, Bd. 1, S. 17) im wesentlichen auf das von Elisabeth Förster-Nietzsche und Peter Gast aus dem Nachlass kompilierte „Hauptwerk“ *Der Wille zur Macht* stützte – und dies, obwohl er sich über die schweren Eingriffe der Herausgeber im Klaren war (vgl. Bd. 1, S. 481–487, u. Bd. 2, S. 42 f.), und Karl Schlechta dagegen einwandte, dort stehe „nichts Neues“, „nichts was denjenigen überraschen konnte, der alles das kennt, was Nietzsche veröffentlicht oder für die Veröffentlichung bestimmt hat“ (Philologischer Nachbericht zu: Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden, Bd. 3, München 1956, S. 1403; vgl. im selben Sinn bereits Albert Lamm, Nietzsche und seine nachgelassenen „Lehren“, in: Süddeutsche Monatshefte (Sept. 1906), S. 255–278, und dazu David Marc Hoffmann, Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs [...]. Chronik, Studien und Dokumente (Supplementa Nietzscheana 2), Berlin/New York 1991, S. 68 f.). Johann Figl, Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 7), Berlin/New York 1982, hat eine zuerst eine gesonderte Untersuchung zum Nachlass vorgelegt, jedoch ohne dabei schon den Bezug zum veröffentlichten Werk herzustellen.

Gleichsetzung mit sich selbst. Nietzsche besteht als Autor streng auf der Andersheit seiner „Erfahrungen“, seiner „Erlebnisse“, seiner „Zustände“ und seiner „Handlungen“,⁵ und das heißt für ihn zuletzt auch: auf der Individualität seines Denkens.⁶

Im veröffentlichten Aphorismus macht er drastisch darauf aufmerksam: Er redet in Worten, die den meisten unverständlich sind („gangasrotogati“ ...).⁷ Der Aphorismus wird dadurch nicht völlig unverständlich, im Gegenteil sogar ‚interessant‘. Man versteht noch immer genug, wird neugierig, ist seines Verstehens nur nicht mehr ganz sicher. Es gibt Anknüpfungspunkte, aber man wird nicht zu einem Ende kommen, nicht bis zu einer ‚wahren‘ Bedeutung des Aphorismus. Das Verstehen – oder Nicht-Verstehen – beginnt unter der Bedingung, „daß wir die Wahrheit nicht haben“ (Nachlass 1880, 3[19], KSA 9.52).⁸ Die Wahrheit wäre das, *in dem* man einander verstehen, ein Drittes, *durch das* man sich aufeinander beziehen könnte. Wird dieses Dritte *nicht* vorausgesetzt, bleibt im Verstehen jeder für sich, ist jeder in einem radikalen Sinn Individuum, ein Individuum, das nichts von vornherein mit anderen gemeinsam hat, sondern sich jede Gemeinsamkeit erst erwerben muss. Unter dieser Bedingung aber *müssen* Individuen kommunizieren. Andernfalls würden sie zur Gefahr füreinander werden, sich „kalt“ gegeneinander zeigen und dadurch ebenfalls „beleidigen“.

5 Vgl. schon das Notat von 1880, 6[182], KSA 9.244: „Das Peinlichste für mich ist, mich vertheidigen zu müssen. Dabei werde ich inne, daß ich erst meine Art zu sein mit der Anderer vergleichen müsse und daß ich ihr verständliche Motive unterschieben müsse: daran nicht gewöhnt, weiß ich, daß es mir mißlingt. Ja jede Präsentation meines Bildes durch Andere setzt mich in Verwirrung, das bin ich ganz gewiß nicht!“ S. auch Nachlass 1881, 11[297], KSA 9.555 f.; Nachlass 1885, 36[17], KSA 11.557-559, und Nachlass 1885/86, 1[14], KSA 12.14: „– Jede Handlung, deren ein Mensch nicht fähig ist, wird von ihm mißverstanden. Es ist auszeichnend, mit seinen Handlungen immer mißverstanden zu werden. Es ist dann auch nothwendig und kein Anlaß zur Erbitterung.“

6 Vgl. Nachlass 1888, 22[29], KSA 13.597: „Ein Distanz-Gefühl das zuletzt physiologisch sein möchte bin ich aus der allernächsten Nähe [–] nie los geworden: ich empfinde die Distanz, verschieden zu sein in jedem Verstande, gleichsam unvermischbar und obenauf im Vergleich zu jedem trüben Elemente“.

7 Vgl. Nachlass 1886, 3[18], KSA 12.175: „gangasrotogati ‚wie der Strom des Ganges dahinfließend‘ = presto / kurmagati ‚von der Gangart der Schildkröte‘ = lento / mandeikagati ‚von der Gangart des Frosches‘ = staccato“.

8 [Vgl. den Beitrag *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit* in diesem Band].

Jemanden zu beleidigen, heißt, ihm Leid zuzufügen, indem man ihn in seiner Selbstachtung verletzt. Man verletzt ihn in seiner Selbstachtung auch, indem man ihm „unverständlich“ bleibt und ihn dadurch aus der Kommunikation ausschließt.⁹ In der Kommunikation unter Individuen läuft man so stets Gefahr, einander zu beleidigen, *sowohl* durch Verstehen *als auch* durch Nicht-Verstehen. Nietzsche schreibt unter diesem Gesichtspunkt. Er legt seine philosophische Schriftstellerei als Kommunikation mit Lesern an, mit Lesern als Individuen, und er versteht diese Kommunikation vom Leiden her, dem Leiden einerseits, verstanden zu werden, andererseits, unverstanden zu bleiben. Logisch ist das eine Aporie, und als Logiker müsste Nietzsche schweigen.¹⁰ Stattdessen redet er ethisch: „Man soll ...“. *Man soll* „schon für den guten Willen zu einiger Feinheit der Interpretation [...] von Herzen dankbar sein“, *man soll* „seinen Freunden einen reichlichen Spielraum zum Mißverständnis zugestehen“.

Im Notat beginnt Nietzsche beim Leser. Man soll dankbar sein für „Feinheit der Interpretation“ – man kann sie beim Leser nicht ohne weiteres voraussetzen, noch nicht einmal den „guten Willen“ dazu. „Feinheit“ hat zunächst einen intellektuellen, dann einen ethischen Sinn: Intellektuell ist sie die Fähigkeit zur Differenzierung, zur Beachtung ‚feiner‘ Unterschiede, ethisch die Fähigkeit zur Achtung solcher Unterschiede beim Andern, der ‚Takt‘ im Umgang mit ihnen. Taktvoll vermeidet man Beleidigungen des Andern. Solche Feinheit nun oder auch nur den guten Willen dazu beim Leser als selbstverständlich vorauszusetzen, wäre auf Seiten des Autors ein Mangel an Feinheit. Die ethische Perspektive kehrt sich um. Man *darf* Feinheit nicht einfach voraussetzen, und darum *soll* man, wenn man etwas davon dennoch

9 Hegel (Jenenser Realphilosophie I: Die Vorlesungen von 1803/04. Aus dem Manuskript hg. von Johannes Hoffmeister, Leipzig 1932, S. 226 f.) nennt dies die „absolute Beleidigung“: Sofern „der Einzelne“ die Welt in seinem „Bewußtsein“ erfaßt und darin eine „Totalität“ ist, schließt er unvermeidlich den Andern „aus der ganzen *Extension* seiner Einzelheit“ aus, ohne ihm das noch mitteilen zu können. „Dies kann keiner dem Andern durch Worte, Versicherungen, Drohungen oder Versprechen erweisen“, es *zeigt sich* nur darin und kann sich nur darin zeigen, dass „ich den Andern in seinem erscheinenden Sein störe“: „*Sie müssen daher einander verletzen*“. – Zur Nähe des frühen Hegel zum späten Nietzsche vgl. Hubertus Busche, Religiöse Religionskritik beim frühen Hegel und beim späten Nietzsche, in: Mihailo Djurić / Josef Simon (Hg.), Nietzsche und Hegel, Würzburg 1992, S. 90-109.

10 Wie der frühe Wittgenstein (vgl. Tractatus logico-philosophicus, Nr. 6.52 bis Nr. 7), der jedoch nicht schweigen *kann*.

erfährt, „von Herzen dankbar“ und mehr noch, wie Nietzsche dann im veröffentlichten Aphorismus schreibt, „von Herzen erkenntlich“ sein. Erkenntlich erweist man sich, wenn man mit Gleichem antwortet, von Herzen geschieht das, wenn das Konventionelle dabei überschritten wird und man als Individuum betroffen ist. Man „verlangt“ dann „gar nicht mehr“.

Dazu ist man jedoch nur „an guten Tagen“ imstande, das heißt: unter besonderen Bedingungen, über die man selbst nicht verfügt. Sonst „verlangt“ man durchaus mehr „Feinheit“ und ist ungehalten, leidet, wenn man sie nicht erfährt. Man braucht dann seinerseits guten Willen, um die Kommunikation aufrechtzuerhalten. Unter „Freunden“ ist das leichter, unter Menschen, mit denen sich über längere Zeit hinweg ein ‚gutes Einverständnis‘ eingespield hat, so dass man ‚guter Hoffnung‘ auf weiteres Verständnis sein kann.¹¹ ‚Gut‘ heißt hier ‚gut für die Aufrechterhaltung der Kommunikation‘. Man wird nicht „kalt“ gegeneinander sein, einander nicht durch Unverständnis beleidigen.

Hier setzt die polemische Wendung des veröffentlichten Aphorismus ein. ‚Gute‘ Freunde machen es sich im Glauben, einander zu verstehen, „bequem“. Sie leiten aus dem allmählich erworbenen Einverständnis ein „Recht“ auf regelmäßiges Einverständnis ab, und dies fraglos in ‚gutem Glauben‘. Will man sie nicht beleidigen, wird man das ertragen. Man wird ihnen dann „von vornherein“ einen „Spielraum“ oder jetzt drastischer: einen „Tummelplatz des Missverständnisses“ zugestehen.

Etwas ‚zugestehen‘ heißt etwas gelten lassen, was man selbst nicht für richtig hält. Ein ‚Missverständnis‘ besteht darin, Unverständnis für Verständnis zu halten. ‚Spielraum‘ ist ein Begriff oder Bild zur Regelung der Geltung von Regeln. Ein Spielraum ist ein ‚Raum‘, in dem sich jemand oder etwas nach eigenen ‚Spielregeln‘ verhalten kann, der aber gleichwohl durch Regeln oder Gegebenheiten begrenzt ist, über die der, die oder das sich in ihm ‚Tummelnde‘ nicht gebietet. Die Grenzen der Spielräume in der Kommunikation unter Individuen werden durch die beteiligten Individuen bestimmt, willentlich oder unwillentlich. Sie liegen in ihrer jeweiligen Kraft, Unverständnis noch als Verständnis

11 Vgl. MA, WS, Vorspiel (KSA 2.538): „gute Freunde geben einander hier und da ein dunkles Wort als Zeichen des Einverständnisses, welches für jeden Dritten ein Räthsel sein soll. Und wir sind gute Freunde.“

hinzunehmen und sich ihrerseits zu bemühen, anderen durch Verständlichkeit entgegenzukommen, um sie nicht zu „beleidigen“.¹²

Im veröffentlichten Aphorismus zeigt Nietzsche die Grenze dieses Entgegenkommens, *seine* Grenze, ‚guten Freunden‘ durch Verständlichkeit entgegenzukommen. Ist diese Grenze erreicht, *muss* er sie beleidigen. Er tut das, indem er erklärt, über sie zu „lachen“ oder „sie ganz abzuschaffen“ und „auch zu lachen“. Es ist wiederum ein schmerzliches Lachen, wie meist das Lachen bei Nietzsche. Nietzsche zwingt sich sichtlich dazu. Er tut dies wiederum unter einem ethischen Gesichtspunkt, nun der Forderung nach Redlichkeit. Redlichkeit muss nach Nietzsche die Grenze aller Zugeständnisse von Missverständnissen sein. Die Grenze ist dann erreicht, wenn vergessen wird, dass in der Kommunikation unter Individuen Verständnis letztlich Unverständnis ist, dass kein erworbenes ‚gutes‘ Einverständnis schon ein ‚wahres‘ Verständnis ist. Aber eben diese Grenze ist im Pathos der ‚Wahrheit‘ ständig überschritten worden. *Hat* jemand diese Grenze einmal überschritten, lebt jemand im ‚guten Glauben‘ an ein ‚gutes Einverständnis‘, kann man ihn nur noch darauf aufmerksam machen, indem man ihn „beleidigt“.¹³

Der Spielraum zum Missverständnis, der in der Forderung nach Redlichkeit seine Grenze hat, ist der Spielraum, in dem Nietzsche schreibt. Stellt man sich auf ihn ein, wird man nicht erwarten, seine Schriften eindeutig und so auch allgemeingültig verstehen zu können.

12 In der hermeneutischen Tradition wurde dieses Entgegenkommen unter dem Begriff der Billigkeit, jetzt wird es unter dem Begriff des ‚principle of charity‘ behandelt (vgl. Oliver R. Scholz, *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*. Frankfurt am Main 1999). Dabei wird jedoch das Nicht- und das Missverstehen als Randphänomen eines im Kern doch immer möglichen Verstehens betrachtet. Anders Niklas Luhmann: „Verstehen ist praktisch immer ein Mißverstehen ohne Verstehen des Miß.“ (Die Realität der Massenmedien, Opladen 1996, S. 173). Trotz seiner Nähe zu Nietzsche vermeidet Luhmann freilich tunlichst, sich auf ihn zu berufen (vgl. Werner Stegmaier, Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Ethik, in: *ETHICA* 6.1 (1998), S. 60).

13 Auf beklemmende Weise wurde dies in der „unwahrscheinlichen Debatte“ zwischen Gadamer und Derrida durchgespielt, die in Philippe Forget (Hg.), *Text und Interpretation*, München 1984, dokumentiert ist. Gadamer bestand auf der Möglichkeit des Verstehens, Derrida „beleidigte“ ihn, zur Verzweiflung Gadamers, der auch dies noch verstehen wollte, immer neu durch erklärtes Nicht-Verstehen.

Die Möglichkeit eines eindeutigen und allgemeingültigen Verstehens¹⁴ ist aber die Voraussetzung, um Widersprüche und Zweideutigkeiten festzustellen. Bedingungen dieser Möglichkeit sind die Definition von Begriffen, die Ausbildung einer Logik zur Verknüpfung von Begriffen und, im Idealfall, die Schließung eines Systems von Begriffen. Wären sie im Diskurs der Philosophie vollkommen erfüllbar, würde Philosophie lehrbar wie Mathematik.¹⁵ Nietzsche stellt die Möglichkeit der Eindeutigkeit im Verstehen von Grund auf in Frage und geht auf die Vor- und Grundbedingungen der Kommunikation als einer Kommunikation unter Individuen zurück (wenn man will: hinter den Sokratismus zu Sokrates). Er tut das nicht in Gestalt einer Lehre – die dann tatsächlich eine widersprüchliche Lehre von der Unmöglichkeit der Lehre wäre –, sondern durch die Form seiner philosophischen Schriftstellerei. Er legt seine Schriften bewusst nicht mehr auf ein einheitliches und allgemeingültiges, sondern auf ein vielfaches, zuletzt individuelles Verständnis an. Er schiebt für Individuen, um sie auf die Individualität ihres Denkens aufmerksam zu machen:

Meine Moral wäre die, dem Menschen seinen Allgemeincharakter immer mehr zu nehmen und ihn zu spezialisieren, bis zu einem Grade unverständlicher für die Anderen zu machen (und damit zum Gegenstand der Erlebnisse, des Staunens, der Belehrung für sie) (Nachlass 1880, 6[158], KSA 9.237).

Er erreicht das durch den Gebrauch der Zeichen als Zeichen. Zeichen werden *als Zeichen* Deutungsspielräume, Spielräume zum Missverständnis, zugestanden. Diese Deutungsspielräume können

14 Sie ist seit (dem platonischen) Sokrates zu einer Grundforderung der europäischen Philosophie und Wissenschaft geworden. Für Sokrates selbst war sie jedoch niemals erfüllt. Auch die platonischen Dialoge unterstellen lediglich den ‚guten Willen‘ zu einem eindeutigen Gebrauch von Begriffen und dies wiederum nur unter ‚Freunden‘, unter Menschen, die im Gespräch ein ‚Eros‘ verbindet. Platon tauscht die Gesprächspartner in der Regel aus, wenn ihre ‚Spielräume zum Missverständnis‘ erschöpft sind. Vgl. dazu Werner Stegmaier, Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida, in: Josef Simon (Hg.), Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II, Frankfurt am Main 1995, S. 214-239.

15 Dass sie im Diskurs der Philosophie nicht zu erfüllen sind, hat schon Kant gezeigt (Kritik der reinen Vernunft, II. Transzendente Methodenlehre, 1. Hauptstück: Die Disziplin der reinen Vernunft).

systematisch eingegrenzt, Zeichen ‚de-finiert‘ werden, damit sie eindeutig und für allgemeingültige Lehren brauchbar werden. Doch das ist nicht ihr erster und auch nicht ihr einzig sinnvoller Gebrauch. Ihr erster Gebrauch ist der Gebrauch in der Kommunikation unter Individuen, der so vielfältig und darum auch so vieldeutig sein kann wie diese Individuen. Die Zeichen *müssen* dafür ‚reichliche‘ Deutungsspielräume haben, innerhalb derer sie jeder auf seine Weise und also anders als andere verstehen kann. Dass man einander dabei immer auch ‚missverstehen‘ kann, ‚gesteht‘ man einander ‚zu‘. Entscheidend ist, dass Zeichen auf diese Weise individuelle Kommunikation unter Individuen möglich machen. Denn wenn Individuen nichts von vornherein gemeinsam haben, müssen sie in der Kommunikation füreinander kenntlich werden, und sie werden dies eben dadurch, dass sie die gemeinsamen Zeichen auf individuelle Weise gebrauchen. Durch den individuellen Gebrauch, also auf Grund der Deutungsspielräume der Zeichen, werden Individuen erst zu Individuen füreinander. Je nachdem, welche Spielräume zum Missverständnis sie dann einander zugestehen können, werden sie die Kommunikation dann aufrechterhalten oder nicht. Der individuelle Zeichengebrauch wirkt dadurch, wie Nietzsche von seinem Gedanken der ewigen Wiederkehr sagte, „züchtend“: er ‚liest‘ Individuen füreinander ‚aus‘. Nietzsche schreibt am Leitfaden der Zeichen bewusst ‚züchtend‘.

Neben seinen berühmten ‚Lehren‘ ist es bisher kaum aufgefallen, dass Nietzsche sich immer wieder auch über die Zeichen als Zeichen geäußert hat.¹⁶ In ihrer Perspektive löst sich nicht nur das Dogma der Widersprüchlichkeit und Ambivalenz von Nietzsches Philosophieren auf, sondern fügen sich auch seine Moral-, Metaphysik- und Logik-Kritik mit der Form seiner philosophischen Schriftstellerei und, wie sich schon angedeutet hat, dem Ansatz seiner Ethik zusammen, und schließlich bekommen in ihr auch seine ‚Lehren‘ oder was dafür gilt,

16 Wichtige Hinweise gibt Josef Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlin/New York 1989, S. 131-133 („Nietzsches Ablösung der Ontologie“). Ein erster Versuch der Zusammenfassung liegt vor von Martin Stingelin, *Historie als „Versuch das Heraklitische Werden [...] in Zeichen abzukürzen“*, in: *Nietzsche-Studien* 22 (1993), S. 28-41. Stingelin gibt auch Hinweise auf Derridas und Foucaults Anschluss an Nietzsches Philosophie des Zeichens.

die Gedanken vom Willen zur Macht, vom Übermenschen und von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, einen zusammenhängenden Sinn.

Die Zeichen als solche hatten gegen Ende des 18. Jahrhunderts schon einmal eine „allgemeine Konjunktur“.¹⁷ Im 20. Jahrhundert wuchs die Aufmerksamkeit auf ihren Sinn für die inter-individuelle Kommunikation vor allem durch die *Philosophischen Untersuchungen* Wittgensteins, die lange verzögerte und nun starke Wirkung Peirce's, das Aufsehen erregende Werk Derridas und die erste erklärte *Philosophie des Zeichens* von Josef Simon.¹⁸ Von ihnen aus lassen sich nun auch Nietzsches Zeichen deutlicher sichtbar machen.

Nietzsche hat den Gesichtspunkt der Zeichen denkbar radikal angesetzt. In einer Spruchsammlung für den IV. Teil von *Also sprach Zarathustra* notierte er im Winter 1884/85:

- durch Bilder Tänze Töne und Schweigsamkeiten reden: und wozu wäre alle Welt da, wenn nicht alle Welt zu Zeichen und Gleichniß wäre!
(Nachlass 1884/85, 31[51], KSA 11.384)

Dennoch ist der Gesichtspunkt der Zeichen in Nietzsches Werk nicht von Anfang an präsent. Im frühen Werk stehen Bilder, Metaphern und Symbole im Vordergrund, aus denen Begriffe entspringen und die sie ersetzen können. Wie die Forschung bereits gut herausgearbeitet hat, orientiert sich Nietzsche hier, im Anschluss an Schopenhauer und eine Reihe anderer Quellen, stark am musikalischen Ausdruck.¹⁹

17 So Stephan Meier-Oeser, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin/New York 1997, S. 424.

18 Simon regte schon vor seiner *Philosophie des Zeichens* die Deutung von Nietzsches Philosophie aus dessen Verständnis der Sprache an. Sein Beitrag: Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition, in: *Nietzsche-Studien* 1 (1972), S. 1-26, eröffnete die Nietzsche-Studien.

19 Vgl. die initialen Arbeiten von Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris 1972; Philippe Lacoue-Labarthe, *Der Umweg* [frz. Or.: *Le détour*, 1971], in: Werner Hamacher (Hg.), *Nietzsche aus Frankreich*, Frankfurt am Main/Berlin 1986, S. 75-110, an sie anschließend Paul de Man, *Rhetoric of Tropes* (Nietzsche), in: Paul de Man, *Allegories of Reading*, New Haven/London 1976, dann die Monographien von Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 19), Berlin/New York 1988, und Thomas Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin/New York 1988, schließlich die Beiträge von Ernst Behler, Tilman

Bild, Metapher, Symbol und Zeichen gehen dabei ineinander über. Im mittleren Werk tritt der – bei Nietzsche eng an die Schopenhauersche Willens-Metaphysik geknüpfte – Symbolbegriff zurück²⁰ und im Übergang zum späteren Werk stattdessen der Zeichen-Begriff immer stärker hervor. Gegenüber dem „Symbol“, das Nietzsche „umfassend“ gedacht hatte als etwas, das „eine ganze Welt von Tiefsinn, Macht und Schönheit ahnen“ lassen kann (HL 6, KSA 1.192), fehlt den Zeichen eine solche Aura. Sie sind „nur“ Zeichen. Sie ersetzen und überbieten Begriffe nicht, sondern sind von ihnen gar nicht zu unterscheiden. Ihr Sinn nach Nietzsche ist, auf etwas zu verweisen, das offen bleibt und wieder nur in Zeichen vergegenwärtigt werden kann, kurz: Deutungsspielräume zu eröffnen.

Nietzsche wird auf die Zeichen als Angelpunkt seines Philosophierens um 1880 aufmerksam, kommt damit jedoch erst nach Jahren, im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, heraus, um sich dann zusehends auf sie zu konzentrieren, bis hin zu *Der Antichrist* und *Ecce homo*, in denen er die Seligkeit seines „Typus Jesus“ als „andres Sein“ der Zeichen und seine eigene „Kunst des Stils“ als dionysischen Gebrauch der Zeichen charakterisiert. Wir zeichnen im ersten Teil dieser Abhandlung nach, wie Nietzsche sich Schritt für Schritt die Zeichen als Zeichen erschließt. Im veröffentlichten Werk zeigt sich das in vergleichsweise wenigen Texten. In seinen Notaten verfolgt Nietzsche den Gedanken jedoch kontinuierlich weiter und bildet dort auch ein besonderes thematisches Schwergewicht aus: das Denken des Denkens selbst von den Zeichen her. Im zweiten, kürzeren Teil versuchen wir Nietzsches Zeichengebrauch in seiner philosophischen Schrifstellerei zu umreißen, einschließlich des Gebrauchs seines Zeichens Zarathustra als eines Lehrers von Lehren.

Borsche, Diana Behler, Rudolf Fietz und Detlef Otto in: Tilman Borsche / Federico Gerratana / Aldo Venturelli (Hg.), ‚Centauren-Geburten‘. Wissenschaft, Kunst und Philosophie (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 27), Berlin/ New York 1994, und zuletzt Detlef Otto, (Kon-)Figurationen der Philosophie. Eine metaphorologische Lektüre von Nietzsches Darstellungen der vorplatonischen Philosophen, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 119-152, jeweils mit Hinweisen auf weitere Literatur.

20 Vgl. v.a. Lacoue-Labarthe, *Der Umweg*, und dazu Behler, *Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche*, in: Borsche / Gerratana / Venturelli (Hg.), ‚Centauren-Geburten‘, S. 106-108.

7.1. Nietzsches Entdeckung der Zeichen

Im Herbst 1880 notiert Nietzsche:

Der Gedanke ist ebensowohl wie das Wort, nur ein Zeichen: von irgend einer Congruenz des Gedankens und des Wirklichen kann nicht die Rede sein. Das Wirkliche ist irgend eine Triebbewegung. (Nachlass 1880, 6[253], KSA 9.263)

Das Subjektgefühl wächst in dem Maaße, als wir mit dem Gedächtniß und der Phantasie die Welt der gleichen Dinge bauen. Wir dichten uns selber als Einheit in dieser selbstgeschaffenen Bilderwelt, das Bleibende in dem Wechsel. Aber es ist ein Irrthum: wir setzen Zeichen und Zeichen als gleich und Zustände als Zustände. (Nachlass 1880, 6[349], KSA 9.286)

Gedanken, in denen das Wirkliche gedacht wird, werden von Zeichen nicht nur bezeichnet, sondern sind selbst Zeichen, Zeichen von etwas, das seinerseits nicht fassbar ist, und auch das Subjekt, das das Wirkliche denkt, ist die erdichtete Einheit einer selbstgeschaffenen Bilderwelt, in der gleiche Zeichen als gleiche Dinge gelten. Nietzsche revidiert damit das von Aristoteles begründete metaphysische Denken der Zeichen.²¹

Danach sind Zeichen (*symbola*) der Schrift Zeichen für Laute in der Stimme (*tôn en tae phoonáē*), diese wiederum Zeichen für Vorstellungen in der Seele (*en tae psychae patháemata*), die ihrerseits Ebenbilder (*homoióomata*) der Dinge (*prágmata*) sind. Die Schrift- und Lautzeichen sind bei verschiedenen Völkern verschieden und insofern willkürlich. Das aber, *wovon* sie aber Zeichen (*saemeîa*) sind, die Vorstellungen in der Seele und die Dinge, von denen diese Ebenbilder sind, ist, so Aristoteles, bei allen Menschen dasselbe. Vorstellungen als Ebenbilder von Dingen sind Gedanken (*noáemata*) – Gedanken also sind nicht willkürlich und darum einheitlich und eindeutig. Für Aristoteles sind sie darum der Angelpunkt der Reihe. Hier, beim *gedachten* Seienden, das für alle das gleiche ist, kann die Wissenschaft ansetzen. Sofern das Seiende aber nur empirisch, in sinnlichen Eindrücken Einzelner gegeben ist, ist das gedachte gleiche Seiende *metaphysisch*.

Wenn Nietzsche notiert, dass auch der Gedanke, „ebensowohl wie das Wort, nur ein Zeichen“ sei, geht er von einer ontologischen zu einer semiologischen Perspektive über. Er zieht damit die Konsequenz daraus,

²¹ Vgl. Aristoteles, De int. 1, 16a1-18.

dass sich mindestens seit Kant eine „Congruenz des Gedankens und des Wirklichen“ in Gestalt einer eindeutigen Abbildung nicht mehr unterstellen lässt. Daraus zieht er die weitere Konsequenz, auch das „transzendente“ Subjekt, Kants Gedanken eines einheitlichen Grundes von Gedanken, nur als Zeichen zu nehmen, als weiteres Zeichen in einer Zeichenwelt, deren Grund dann – in kantischen Begriffen – nicht mehr „die“ Vernunft, sondern „Gedächtnis“, „Phantasie“ und „Gefühl“ sind, für Nietzsche „irgend eine Triebbewegung“, die sich dem Denken entzieht, weil das Denken selbst nur ihre zeichenhafte Oberfläche ist. Gedanken sind Zeichen von etwas, ohne dass man sagen könnte, wofür. Sie sind nicht Zeichen für etwas, das außer den Zeichen gegeben und erkennbar wäre, sondern Zeichen von etwas im Sinne eines bloßen „Anzeichens“, eines „andeutenden Zeichens“ oder, wie Nietzsche später auch sagt, „Symptoms“,²² das als solches „vieldeutig“ ist.²³

7.1.1. Veröffentlichtes Werk

7.1.1.1. Die fröhliche Wissenschaft Nr. 354

1886, im 354. Aphorismus des V. Buches der *Fröhlichen Wissenschaft* (FW 354), äußert sich Nietzsche zum ersten Mal im veröffentlichten Werk umfassend über die Zeichen. Zuvor hat er *Also sprach Zarathustra* abgeschlossen und dem Zeichen dort eine herausragende Stellung gegeben, indem er den letzten Abschnitt des IV. und letzten Teils „Das Zeichen“ überschrieb. Aber auch jetzt noch kommt er auf die Zeichen von anderen Fragen her. Erst in seinen letzten Werken treten sie in den Mittelpunkt.

In FW 354 trägt Nietzsche die „ausschweifende Vermuthung“ vor, dass „die Welt, deren wir bewusst werden können, nur eine

22 Vgl. JGB 32; Nachlass 1884, 26[92], KSA 11.173 f.; Nachlass 1885/86, 1[61], KSA 12.26; Nachlass 1886/87, 7[1], KSA 12.248.

23 Nietzsche gebraucht den Begriff Zeichen auch zuvor schon in dieser Weise. Vgl. GT 14 („Zeichen einer Bedenklichkeit über die Grenzen der logischen Natur“); GT 23; DS 12 („Zeichen ihrer Herrschaft“), HL 8; DW 3 („Zeichen der Wahrheit“, „Anzeichen“); DW 4 („andeutendes Zeichen“); WB 8; WB 11 („Zeichen der Wagnerischen Kunst“); MA I 35; MA I 45 („Zeichen der Güte“); MA I 326 („Zeichen der Verachtung“); MA I 341 („Zeichen von geringer Beachtung“); MA I 348 („Zeichen von Macht“); MA II, WS Vorspiel („Zeichen des Einverständnisses“); M 91 („allerhand vieldeutige Zeichen“); M 371 („Zeichen des Leidens“); FW 83.

Oberflächen- und Zeichenwelt ist“.²⁴ Er thematisiert die Zeichen von der Frage nach dem Bewusstsein her. Im I. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* (Nr. 11) hatte er dargelegt, dass das Bewusstsein, wie er nun sagt, „in der Hauptsache überflüssig“ sei. Danach ‚tritt‘, wovon schon Leibniz ausgegangen war, nur das Wenigste, was erlebt und erfahren wird, ‚ins Bewusstsein‘; in der Hauptsache steuert die „grosse Vernunft des Leibes“, von der Nietzsche Zarathustra sprechen lässt (Za I, Von den Verächtern des Leibes), das Verhalten des „Selbst“ in der Welt. Was als „Vernunft“ gilt, so Nietzsche jetzt, ist nur das „Sich-bewusst-werden[] der Vernunft“; „das bewusst werdende Denken“, das Denken, das sich in Worten äußert, ist nur „der oberflächlichste, der schlechteste Theil“ davon. Dann freilich wird man fragen müssen: „Wozu überhaupt Bewusstsein, wenn es in der Hauptsache überflüssig ist?“, und Nietzsches Antwort ist nun, „dass Bewusstsein überhaupt sich nur unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses entwickelt hat“.

Er geht hier von einer physiologischen zu einer kommunikativen Perspektive über. Denn Worte, in denen das „bewusste Denken geschieht“, sind „Mittheilungszeichen“, und so müsste „die Entwicklung der Sprache und die Entwicklung des Bewusstseins [...] Hand in Hand“ gegangen sein. Im Verhältnis der „Mittheilungs-Bedürftigkeit“ müsste auch – Nietzsche bleibt stets bei Vermutungen – die „Mittheilungs-Fähigkeit“ und mit der Mittheilungs-Fähigkeit „die Feinheit und Stärke des Bewusstseins“ gewachsen sein. Mittheilungs-Zeichen sind aber nicht nur Worte, Sprachzeichen, sondern auch „der Blick, der Druck, die Gebärde“; auch sie dienen als „Brücke zwischen Mensch und Mensch“. Zumindest die letzteren beruhen sichtlich nicht auf Vernunft, sondern setzen im ganzen eine elementare „Kraft und Kunst“ der Zeichen, ein „Vermögen“ voraus, Sinneseindrücke in Zeichen „fixiren zu können und gleichsam ausser uns zu stellen“.²⁵

24 [Vgl. den Beitrag *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit* in diesem Band.]

25 Auch nach Kant wird die „Erkenntniß des Gegenwärtigen“, das ‚Präsentieren‘ der Vorstellungen, vom „Bezeichnungsvermögen“ geleistet. Vgl. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 191. – Vermögen einzuführen, ist, wie Nietzsche in JGB 11 gegen Kants „Vermögen zu synthetischen Urteilen a priori“ spöttisch einwendet, keine „Erklärung“, sondern „nur eine Wiederholung der Frage“. Mehr aber ist bei den Zeichen, wie Nietzsche sie versteht, gar nicht möglich. Man kann ihren Grund nicht erklären, sondern nur ihre Fraglichkeit herausstellen. Vgl. die Vorstufe zu FW 354, Nachlass 1884/85, 30[10]

Statt von der Vernunft und vom Bewusstsein her muss „der“ Mensch demnach, so Nietzsche weiter, als der „Zeichen-erfindende“ bestimmt werden, der sich in diesem Zeichen-Erfinden „immer schärfer seiner selbst bewusst[]“ wird. Als „Brücke zwischen Mensch und Mensch“ haben die Zeichen dann aber von Anfang an nicht repräsentativen, sondern kommunikativen Sinn, und in ihrer kommunikativen Funktion können sie wiederum nicht Zeichen der Einzelnen, sondern müssen Zeichen der „Gattung“ sein. Das bedeutet zuletzt,

dass das Bewußtsein nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Heerden-Natur ist; dass es, wie daraus folgt, auch nur in Bezug auf Gemeinschafts- und Heerden-Nützlichkeit fein entwickelt ist, und dass folglich Jeder von uns, beim besten Willen, sich selbst so individuell wie möglich zu verstehen, „sich selbst zu kennen“, doch immer nur gerade das Nicht-Individuelle an sich zum Bewusstsein bringen wird, sein „Durchschnittliches“.

Das Bewusstsein des Einzelnen ist nicht individuell, sondern sozial, und die Zeichen, in denen es sich artikuliert, entindividualisieren seine Handlungen:

Unsre Handlungen sind im Grunde allesammt auf eine unvergleichliche Weise persönlich, einzig, unbegrenzt-individuell, es ist kein Zweifel; aber sobald wir sie in's Bewusstsein übersetzen, scheinen sie es nicht mehr ...²⁶

Dies, fährt Nietzsche fort, ist „der eigentliche Phänomenalismus und Perspektivismus“: der Phänomenalismus und Perspektivismus der Zeichen. Er

bringt es mit sich, dass die Welt, deren wir bewusst werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt, – dass Alles, was bewusst wird, ebendamt flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen wird,

KSA 11.356, in der Nietzsche auf die Frage „Wie ist diese Bewußtheit möglich?“ sich selbst antwortet: „Ich bin fern davon, auf solche Fragen Antworten (d.h. Worte und nicht mehr!) auszudenken; zur rechten Zeit fällt mir der alte Kant ein [...]“.

²⁶ Vgl. Nachlass 1885, 36[8], KSA 11.552: „[...] man hält bei sich selber an einigen äußerlichen und nebensächlichen Zeichen fest und hat kein Gefühl davon, wie tief unbekannt und fremd wir uns selber sind. Und was das Urtheil über Andre anlangt: wie schnell und ‚sicher‘ urtheilt da noch der Vorsichtigste und Billigste!“

dass mit allem Bewusstwerden eine grosse gründliche Verderbniss, Fälschung, Veroberflächlichung und Generalisation verbunden ist.

Die „Veroberflächlichung“ der „unbegrenzt-individuellen“ zu einer begrenzt-allgemeinen „Oberflächen- und Zeichenwelt“ erscheint hier noch als „Verderbniss“. Im folgenden wertet Nietzsche die „Oberfläche“ um. Sie bekommt dann den Sinn, in dem man heute von der Oberfläche von Computer-Programmen spricht: Auf dem Bildschirm wird nur sichtbar, womit der Nutzer ‚etwas anfangen‘ kann; *wie* es dorthin kommt, bleibt ihm in der Regel verborgen und ist für ihn auch nicht von Bedeutung. Er kann sich nur in den allgemeinen Zeichen mitteilen, die die Oberfläche bereitstellt.²⁷ Und dennoch kann er lernen, immer komplexere Programme zu immer individuelleren Mitteilungen zu nutzen.

7.1.1.2. *Jenseits von Gut und Böse*

Der erste Schritt zur Wiedergewinnung der Individualität im Bewusstsein ist nach Nietzsche die Kritik der leitenden Begriffe der traditionellen Metaphysik und Moral. In *Jenseits von Gut und Böse* (Nr. 21) kritisiert er sie als bloße Zeichen, als „conventionelle[] Fiktionen zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung, *nicht* der Erklärung“. Das gilt, so Nietzsche in JGB 32, auch für „Absichten“ von Handlungen, auf die in der europäischen Moralphilosophie so großer Wert gelegt wurde. In der Perspektive der Zeichen sind sie nur die bewusste „Oberfläche“ der Handlungen, ihre „Haut“, „welche, wie jede Haut, Etwas verräth, aber noch verbirgt“. Dass sie auch etwas verrät, wird für Nietzsche nun immer interessanter: Danach wird in Zeichen einerseits wohl ein selbst unergründliches Geschehen hochgradig vereinfacht zurechtgelegt. Andererseits aber müssen die Zeichen eben darum auch wieder ausgelegt werden. Eben weil die Absicht, die sich jemand zu seinem Handeln zurechtlegt, „nur ein Zeichen und Symptom ist, [...] dazu ein Zeichen, das zu Vielerlei und folglich für sich allein fast nichts bedeutet“, „bedarf“ es der „Auslegung“ (JGB 32), für das handelnde Individuum ebenso wie für die andern, die von seinem Handeln betroffen sind, und dies um so mehr, je bedeutsamer es für sie ist.

27 Vgl. zuletzt EH, Warum ich so klug bin 9: „Bewusstsein ist eine Oberfläche“.

Man fragt dann nach individuellen „Lebens-Zeichen[.]“ (JGB 40). Auch sie können wiederum nur in allgemeinen Zeichen, also „beständig falsch[.], nämlich flach[.]“ ausgelegt werden. Das aber kann man sich dann bewusst zunutze machen. Wer „etwas Kostbares und Verletzliches zu bergen“ hat, kann es unter bewusst „grob[en]“ Zeichen verbergen, kann die „Grobheit“ als „Maske“ für seine „Feinheit“ nutzen. Masken sind Zeichen, die man vor sein Gesicht hält, um es nicht jedermann sehen zu lassen. In diesem Sinn sind alle Zeichen Masken, sofern man sich durch sie so darstellen kann, wie man es „braucht“ und „will“. Man kann dann im Gebrauch der Zeichen selbst „Feinheit“ erwerben, sie etwa, wie Nietzsche dann verfahren wird, so gebrauchen, dass die Groben sie grob und die Feinen sie fein verstehen. Darin besteht die „List“ im Umgang mit Zeichen, die nicht notwendig „Arglist“ sein muss, – „es giebt so viel Güte in der List.“ Güte ist darin, wenn ein feiner Gebrauch der Zeichen andere von dem verschont, was sie nicht ertragen könnten, wenn er sie nicht ‚beleidigt‘.²⁸

Nietzsches scheinbar nur destruktive Moralkritik bekommt so einen konstruktiven ethischen Sinn. JGB 187 bringt er die Moral auf den Begriff einer „Zeichensprache der Affekte“, JGB 196 nennt er sie eine „Gleichniss- und Zeichensprache, mit der sich Vieles verschweigen lässt“, auch vor sich selbst. Moral, soweit sie in allgemeinen Zeichen formuliert wird, entzieht sie den Individuen und damit auch ihrer Verantwortung; soweit die allgemeinen Zeichen aber wieder individuell ausgelegt werden müssen, gewinnen sie den Spielraum der eigenen Verantwortung zurück. Wenn allgemeine moralische Maßstäbe eigenverantwortlich wahrgenommen werden sollen, *dürfen* sie „nur“ Zeichen sein.²⁹

Nicht einfach allgemeinen Normen zu folgen, ist nach Nietzsche in ethischer Hinsicht gerade das Schwere. Denn die allgemeinen Moral-Zeichen haben etwas Gewaltsames (JGB 268). Sie haben es, sofern sie mit der Entstehung von „Gemeinschaft“ unter Menschen überhaupt verbunden sind. Nietzsche setzt nun auch im veröffentlichten Werk bei der Revision von Aristoteles' Ordnung der Zeichen an:

28 Vgl. JGB 290.

29 Vgl., sowohl in Bezug auf Kant als auch auf Nietzsche, Josef Simon, Philosophie des Zeichens und Ethik, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 20.1 (1995), S. 3-18.

Worte sind Tonzeichen für Begriffe; Begriffe aber sind mehr oder weniger bestimmte Bildzeichen für oft wiederkehrende und zusammen kommende Empfindungen, für Empfindungsgruppen.

Es müssen dann diese Empfindungsgruppen, nicht erst Worte und Gedanken sein, aus denen Gemeinschaft entsteht. Sie entsteht daraus, vermutet Nietzsche wie in FW 354, dass man „mit ähnlichen Zeichen ähnliche Bedürfnisse, ähnliche Erlebnisse andeuten“ kann, aus der „leichte[n] Mittheilbarkeit der Noth“, die wiederum jenen „natürlichen, allzunatürlichen progressus in simile“ in Gang setzt, „die Fortbildung des Menschen in's Ähnliche, Gewöhnliche, Durchschnittliche, Heerdenhafte - in's Gemeine!“ Dieser Prozeß muss, so Nietzsche hier, „unter allen Gewalten, welche über den Menschen bisher verfügt haben, die gewaltigste gewesen sein“, so dass man „ungeheure Gegenkräfte anrufen“ muss, um ihn zu „kreuzen“.

7.1.1.3. Zur *Genealogie der Moral*

Die Gewalt, mit der sich in der gemeinsamen „Noth“ die allgemeinen Zeichen durchsetzen, universalisiert Nietzsche dann in *Zur Genealogie der Moral* II 12.³⁰ Er verbindet dort den Zeichen-Gedanken mit dem Willen-zur-Macht-Gedanken. Der Anlass ist jetzt die Frage nach „Ursprung und Zweck der Strafe“, das Anliegen, die unablässige Beweglichkeit, die Flüssigkeit des Sinns der Strafe begreiflich zu machen. Dazu bietet sich wieder der Zeichen-Gedanke an. Der Sinn wird eben dadurch flüssig, dass die Zurechtlegungs- und Auslegungsspielräume der Zeichen fortwährend neu genutzt werden. Auf diese Weise kann sich der Sinn eines Zeichens mit der Zeit dann völlig ändern.³¹

Es geschieht aber schon „in der organischen Welt“, dass „etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird“. Auch hier geht es schon um ein „Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen [...], bei dem der bisherige ‚Sinn‘ und ‚Zweck‘ nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss.“ So

30 [Vgl. den Beitrag *Nietzsches Verzeitlichung des Denkens* in diesem Band.]

31 Vgl. Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz*, S. 298-304. Nietzsche geht in GM II 12 schrittweise vom Begriff des „Anzeichens“ zum Begriff des „Zeichens“ über.

kann man das Zeichen-Geschehen als universales Willen-zur-Macht-Geschehen und „die ganze Geschichte eines ‚Dings‘, eines Organs, eines Brauchs“ als „eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen“ ansehen.

Das Willen-zur-Macht-Geschehen aber stellt sich seinerseits so dar, dass die „Ursachen“ der immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen „selbst unter sich nicht im Zusammenhange zu sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloss zufällig hintereinander folgen und ablösen.“ Es ist daher nicht mechanistisch als lineares Ursache-Wirkungs-Geschehen, sondern semiotisch als wechselndes Zurecht- und Auslegungs-, d.h. als Zeichen-Geschehen zu betrachten. Nietzsche legt auf diese Weise nicht ontologisch dem Zeichen-Geschehen das Willen-zur-Macht-Geschehen zugrunde, sondern er legt den Zeichen-Gedanken durch den Willen-zur-Macht-Gedanken und umgekehrt den Willen-zur-Macht-Gedanken durch den Zeichen-Gedanken aus. Beide sind selbst „nur Zeichen“: Nietzsche führt den „in allem Geschehn sich abspielenden Macht-Willen“ hier ausdrücklich als „Theorie“ ein, und eine Theorie kann nach dem Obigen immer nur eine Zurechtlegung in Zeichen sein.³²

Die „Gewalt“ der allgemeinen Zeichen wird in den meisten Fällen nicht als Gewalt, sondern als „Macht“ erfahren, die willkommen ist, da sie eigene „Erfindung“ erspart.³³

32 „Wille“, notiert Nietzsche zur Zeit der Entstehung von JGB, „– eine falsche Verdinglichung“ (Nachlass 1885/86, 1[62], KSA 12.26). Vgl. auch das unmittelbar vorausgehende Notat 1[61], KSA 12.26: „Das eigentlich verknüpfte Geschehen spielt < sich > ab unterhalb unseres Bewußtseins: die auftretenden Reihen und Nacheinander von Gefühlen Gedanken usw. sind Symptome des eigentlichen Geschehens! – Unter jedem Gedanken steckt ein Affekt. Jeder Gedanke, jedes Gefühl, jeder Wille [!] ist nicht geboren aus Einem bestimmten Triebe, sondern er ist ein Gesamtzustand, eine ganze Oberfläche des ganzen Bewußtseins und resultirt aus der augenblicklichen Macht-Feststellung aller der uns constituirenden Triebe – also des eben herrschenden Triebes sowohl als der ihm gehorchenden und widerstrebenden. Der nächste Gedanke ist ein Zeichen davon, wie sich die gesammte Macht-Lage inzwischen verschoben hat.“

33 Zur Unterscheidung von (abgelehnter) Gewalt und (willkommener) Macht vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Theorie Werkausgabe, Frankfurt am Main 1969, Bd. 6, S. 235 u. 420 f.

7.1.1.4. Letzte Werke

Aber man kann ihr auch „Gegenkräfte“ entgegensetzen. Das ist dann jedoch nur durch eigene Macht, die Macht eigener Zeichen möglich. Jeder verfügt über sie in einem gewissen Umfang, sofern jeder die allgemeinen Zeichen in einem gewissen Spielraum anders gebraucht und so dazu beiträgt, ihren allgemeinen Gebrauch ‚flüssig‘ zu halten. Insbesondere tun und können dies jedoch all die, die bewusst einen neuen Gebrauch von Zeichen ins Spiel bringen und sich mit ihm durchsetzen, politisch Mächtige (Regierende, Gesetzgeber, Wirtschaftsleute, Journalisten), aber auch Schriftsteller, Künstler, Wissenschaftler und schließlich Philosophen und Religionsstifter. Ihre Macht ist vor allem die Macht der Zeichengebung, und die größte Macht haben die, die am breitesten und längsten den Zeichengebrauch bestimmen. Aber diese Macht kann ganz unscheinbar sein. Nietzsche hat im Spätwerk dafür drei Beispiele vor Augen: Horaz, Christus und sich selbst.

Horaz rühmt er in der *Götzen-Dämmerung*³⁴ für seine Kunst, mit einem „minimum in Umfang und Zahl der Zeichen“ ein „maximum in der Energie der Zeichen“ zu erzielen. Sie verursache ihm das höchste „artistische Entzücken“. Soweit man hier überhaupt „wollen“ könne, wolle er selbst dem folgen.

Weit überwältigender wirkt auf ihn jedoch Christus, den er in *Der Antichrist* von seiner gewollt gewaltsamen Kritik des Christentums ausnimmt und diesem entgegensetzt. In seinem Entwurf des „Typus Jesus“ erfährt er zuletzt die äußersten Möglichkeiten der Zeichen. Mit ihm beginnt seine Apotheose der Zeichen.

Er versteht (oder missversteht, das kann hier offen bleiben) den Jesus der Evangelien selbst als Zeichen, das er aus den wenigen verlässlichen Anhaltspunkten, die sie bieten, zu „[e]rrathen“ sucht, was bei „so fremde[n], so zarte[n] Dingen“ nur mit „liebvoller und vorsichtiger Neutralität“ möglich sei (AC 36). Er versteht ihn als Zeichen dafür, dass alles Gewaltsame im Willen zur Macht alles Lebendigen in ein gewaltloses Leben in Zeichen aufgehoben werden kann.³⁵

³⁴ GD, Was ich den Alten verdanke 1 (Vorstufe Nachlass 1888, 24[1]7, KSA 13.623 f.).

³⁵ Vgl. zuerst Werner Stegmaier, Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 163-183. S. auch Philosophie der Fluktanz, S. 352-365, und dort auch weitere Literatur.

Er schreibt ihm einen „Instinkt-Hass gegen jede Realität“, gegen alles Feste und Widerständige auch in Worten, Begriffen und Lehren und eine „Flucht in's ‚Unfassliche‘, in's ‚Unbegreifliche‘“ zu, ein

Zu-Hause-sein in einer Welt, an die keine Art Realität mehr rührt, einer bloss noch „inneren“ Welt, einer „wahren“ Welt, einer „ewigen“ Welt ... (AC 29),

und deutet diese Welt nun als eine vollkommene Zeichen-Welt, „ein ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmendes Sein“ (AC 31). Der „Kreis von Begriffen“, den er aus seiner Umgebung übernehme, sei für ihn nicht mehr „als eine Zeichenrede, eine Semiotik, eine Gelegenheit zu Gleichnissen“:

Gerade, dass kein Wort wörtlich genommen wird, ist diesem Anti-Realisten die Vorbedingung, um überhaupt reden zu können. (AC 32)

Nietzsche entdeckt hier eine „Symbolik par excellence“ (AC 32), die ihn sichtlich fasziniert, eine „Seligkeit“ in der Aufhebung der Realität in Zeichen, ein „Gesamt-Verklärungs-Gefühl aller Dinge“ in Zeichen (AC 34). Er setzt gegen Renans Charakterisierung des Typus Jesus als „Held“ Dostojewskis Charakterisierung als „Idiot“,³⁶ nicht in einem platt pathologischen Sinn, sondern im Blick auf seine „Moral“.³⁷ Diese Moral sei keine Moral des Kampfs, sondern eine Moral der „Unfähigkeit zum Widerstand“ gewesen (AC 29), eine Moral ohne einen

36 Vgl. Nachlass 1888, 15[9], KSA 13.409. – Zur Literatur zum Verhältnis Nietzsches zu Dostojewski vgl. Andreas Urs Sommer, Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“. Ein philosophisch-historischer Kommentar, Basel 2000, S. 288 u. 317. – Zur Rezeption Nietzsches im Zeichen Dostojewskis in Russland vgl. Boris W. Markov, Das neue Nietzsche-Bild in Russland, seine Chancen und Risiken, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 355-368.

37 In Dostojewskis Roman *Der Idiot* wird von Fürst Myschkin unentwegt, auch von ihm selbst, gesagt, er sei ein „Idiot“, ein geistig Behinderter – er kehrt zu Beginn des Romans aus einer fünfjährigen Therapie zurück –, und sein Auftreten und seine Wirkung in der St. Petersburger Gesellschaft stellt dies ebenso unentwegt in Frage, bis er durch die heillosen Ereignisse um ihn wirklich zum „Idioten“, stumpfsinnig, wird und in die Heilanstalt zurückgebracht wird. Während Nietzsche sich zuvor noch gezwungen hatte, über die „Art Hölderlin und Leopardi“ zu „lachen“ – „ich bin hart genug, um über deren Zugrundegehen zu lachen. [...] Irgend Etwas muß derb und grob sein am Menschen: sonst geht er auf eine lächerliche Weise zu Grunde vor lauter Widersprüchen mit den einfachsten Thatsachen: z.B. mit der Thatsache, daß ein Mann von Zeit zu Zeit ein Weib nöthig hat, wie er von Zeit zu Zeit eine rechtschaffene Mahlzeit nöthig hat.“ (Nachlass 1884, 26[405], KSA 11.257) –, „lacht“ er über den Typus des ‚Idioten‘ nicht mehr.

Willen zur Moral, die durch alle (gewaltsamen) Missverständnisse und Entstellungen hindurch, gegen die Nietzsche seine Streitschrift richtet, in der Geschichte Europas und der Welt eine ganz außerordentliche Wirkung und also Macht bewiesen hat, eine Macht „nur“ von Zeichen:

Heute noch ist ein solches Leben möglich, für gewisse Menschen sogar nothwendig: das echte, das ursprüngliche Christenthum wird zu allen Zeiten möglich sein ... (AC 39)³⁸

Die Macht, allen *gewaltsamen* Willen zur Macht in Zeichen aufzuheben, traut Nietzsche sich zuletzt auch selbst zu. In *Ecce homo* formuliert er sie als „Kunst des Stils“, *seines* Stils:

Einen Zustand, eine innere Spannung von Pathos durch Zeichen, eingerechnet das tempo dieser Zeichen, mitzutheilen – das ist der Sinn jedes Stils; und in Anbetracht, dass die Vielheit innerer Zustände bei mir ausserordentlich ist, giebt es bei mir viele Möglichkeiten des Stils – die vielfachste Kunst des Stils überhaupt, über die je ein Mensch verfügt hat. (EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 4)

Die „vielfachste“ Kunst des Stils ist die *feinste* Kunst des Stils, die souveräne Kunst, die entindividualisierenden Zeichen zu einer individualisierenden Mitteilung zu nutzen. In *Ecce homo* begreift er sie als dionysisch und beschreibt sie mit dem religiösen Begriff der „Offenbarung“ (EH, Za 3). In ihr wird alles „unfreiwillig“, alles Zeichen, das für sich selbst spricht und keiner Auslegung mehr bedarf:

Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichniss ist, Alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck. Es scheint wirklich, um an ein Wort Zarathustra's zu erinnern, als ob die Dinge selber herankämen und sich zum Gleichnisse anböten (– „hier kommen alle Dinge liebkosend zu deiner Rede und schmeicheln dir: denn sie wollen auf deinem Rücken reiten. Auf jedem Gleichniss reitest du hier zu jeder Wahrheit. Hier springen dir alles Seins Worte und Wort-Schreine auf; alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will von dir reden lernen –“).³⁹

38 Vgl. dagegen das frühe Notat von 1873 29[203], KSA 7.711: „Das Christenthum ist ganz der kritischen Historie preiszugeben.“

39 Der *Begriff* Zeichen fällt nun nicht mehr. Vgl. jedoch Nachlass 1888, 14[119], KSA 13.297 („Man theilt sich nie Gedanken mit, man theilt sich Bewegungen mit, mimische Zeichen, welche von uns auf Gedanken hin zurück gelesen werden ...“) und Nachlass 1888, 15[12], KSA 13.411 („Wagner hat keine Gedanken, ganz wie

Nietzsche schließt damit an sein frühes Werk, die *Geburt der Tragödie* an. Bei allen Unterschieden im übrigen hatte er dort schon das Dionysische als „Gesamtentfesselung aller symbolischen Kräfte“ gedeutet, als eine „Höhe der Selbstentäußerung“, die „nur von Seinesgleichen verstanden“ werde (GT 2). Dort gebrauchte er jedoch noch den Symbolbegriff, den er auch in *Der Antichrist* wieder herangezogen hat. Man kann darum auch die Schlussformel von *Ecce homo* „– Hat man mich verstanden? – Dionysos gegen den Gekreuzigten ...?“ im Zeichen der Zeichen lesen.⁴⁰ Denn Nietzsche erkennt zuletzt sein ganzes Werk als „Semiotik“. Er hatte sich, schreibt er jetzt, schon früh Schopenhauers und Wagners als „einer Semiotik“ bedient, nach dem Vorbild Platons, der so mit Sokrates verfuhr (EH, UB 3). Bei seinem Zarathustra und seinem „Begriff des Dionysos“ (EH, Za 6) handelt es sich fraglos ebenfalls um Zeichen seines eigenen Philosophierens.⁴¹ Um nichts weniger könnte der „Typus Jesus“, den er ausdrücklich *gegen* den „Gott am Kreuze“ stellt (AC 51), eine „Semiotik“ seiner Philosophie als einer Philosophie des Zeichens sein, ein Zeichen für die Kraft, Zeichen ganz Zeichen sein zu lassen. Das „gegen“ – griechisch „anti“ – in der Schlussformel „Dionysos gegen den Gekreuzigten ...?“ spricht nicht dagegen: Es ist seinerseits ein vieldeutiges Zeichen, kann nicht nur ‚in Opposition zu‘, sondern auch ‚in Vertretung von‘, ‚über etwas hinaus‘ bedeuten. Und nach all dem, was Nietzsche über das Verstehen und die Zeichen vorgetragen hat, wird man vor einer allzu einfachen Antwort auf seine wiederholte Frage „Hat man mich verstanden?“ gewarnt sein.

7.1.2. Nachgelassene Notate

In den nachgelassenen Notaten kommt Nietzsche auf das Thema der Zeichen weit häufiger zurück als im veröffentlichten Werk. Er nimmt die Grundthese vom Herbst 1880 (6[253], KSA 9.263), dass auch der

V. Hugo: aber er weiß mit einem Zeichen an Stelle eines Gedankens uns dermaßen zu terrorisieren – –“).

40 Vgl. zum Stand der Forschung Martin Kornberger, Zur Genealogie des „*Ecce homo*“, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 319–323.

41 Zu Nietzsches „Klage der Ariadne“ als einer „Semiotik“ und den ursprünglich medizinischen Sinn des Begriffs vgl. Wolfram Groddeck, Friedrich Nietzsche „Dionysos-Dithyramben“ (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 23.1–2), Berlin/New York 1991, Bd. 2: Die „Dionysos-Dithyramben“. Bedeutung und Entstehung von Nietzsches letztem Werk, S. 210 f.

Gedanke „nur ein Zeichen“ sei, 1882/83 wieder auf (5[1]272, KSA 10.219), und versucht von da an bis 1885, also während der Niederschrift von *Also sprach Zarathustra* zwischen den beiden Auflagen der *Fröhlichen Wissenschaft*, das Denken selbst von den Zeichen her zu denken. Er arbeitet, ungewöhnlich in seinem Werk, in immer neuen Ansätzen an einer phänomenologischen Analyse des Denkprozesses, soweit dieser sich beobachten lässt, mit einem besonderen Schwergewicht vom Sommer 1884 an, also während der Arbeit am IV. Teil von *Also sprach Zarathustra*, und leitet daraus auch Folgerungen für die Aufgabe der Philosophie ab.⁴²

Auch in Nietzsches Denken des Denkens von den Zeichen her ist der Gedanke der vereinfachenden Zurechtlegung leitend. Danach ist

Der ganze Erkenntniß-Apparat [...] ein Abstraktions- und Simplifikations-apparat – nicht auf Erkenntniß gerichtet, sondern auf Bemächtigung der Dinge [...]. (Nachlass 1884, 26[61], KSA 11.164)

Wir ‚begreifen‘ Dinge, um sie ‚in den Griff zu bekommen‘. Denken aber ist nach Nietzsche selbst nichts, was man ‚im Griff hat‘, wie die europäische Philosophie postulierte, sondern geschieht weitestgehend „unfreiwillig“. Man herrscht nicht über sein Denken, sondern ist auch hier in ein Willen-zur-Macht-Geschehen eingelassen, das nur in Zeichen sichtbar wird:

42 Vgl. v.a. Nachlass 1884, 26[61], KSA 11.164; 26[92], KSA 11.173 f.; 26[114], KSA 11.179 f.; 26[227], KSA 11.209; 26[411], KSA 11.261; Nachlass 1885, 34[46], KSA 11.434 f.; 34[131], KSA 11.464; 34[249], KSA 11.505; 36[27], KSA 11.562; 38[1], KSA 11.595 f.; 38[2], KSA 11.597; 38[13], KSA 11.611; 40[27], KSA 11.643; Nachlass 1885/86, 1[28], KSA 12.16 f.; 1[50], KSA 12.22; 1[61], KSA 12.26; 1[98], KSA 12.34; 2[165], KSA 12.149; Nachlass 1886, 3[19], KSA 12.175; Nachlass 1886/87, 5[16], KSA 12.190; 6[14], KSA 12.238; 7[34], KSA 12.306 f.; Nachlass 1888, 14[122], KSA 13.301-303; 14[153], KSA 13.336-338. – Dass Nietzsche seine – außerordentlich aufschlussreiche – Analyse des Denkprozesses nicht veröffentlichte, könnte an ihrem Charakter als Analyse liegen, mit dem sie sich schwer in die späteren Werke einfügte, die mehr und mehr zur Streitschriften wurden, vielleicht aber auch am Zeichen-Gedanken selbst, mit dem er, wie gezeigt, bis zu AC und EH nur sporadisch herauskam. Das Denken des Denkens von den Zeichen her taucht im veröffentlichten Werk nur ein Mal auf, in GD (Die „Vernunft“ in der Philosophie 4), dort jedoch in äußerster Verkürzung. Kurz danach macht Nietzsche dort auch noch einmal auf die Moral als „unschätzbar[e]“ „Semiotik“, „Zeichenrede“, „Symptomatologie“ für „Kulturen und Innerlichkeiten“ aufmerksam (Die „Verbesserer“ der Menschheit 1). Im Übrigen gehen die Notate zum Zeichen-Gedanken nach 1885 weitgehend im Werk auf.

Das Unfreiwillige im Denken

Der Gedanke taucht auf, oft vermischt und verdunkelt durch ein Gedränge von Gedanken. Wir ziehen ihn heraus, wir reinigen ihn, wir stellen ihn auf seine Füße und sehen, wie er geht – alles sehr geschwinde! Wir sitzen dann über ihn zu Gericht: denken ist eine Art Übung der Gerechtigkeit, bei der es auch Zeugenverhör giebt. Was bedeutet er? fragen wir und rufen andere Gedanken herbei: das heißt: Der Gedanke also wird nicht als unmittelbar gewiss genommen, sondern nur als ein Zeichen, ein Fragezeichen. Daß jeder Gedanke zuerst vieldeutig und schwankend ist, und an sich nur ein Anlaß zu mehrfacher Interpretation und willkürlicher Festsetzung, ist eine Erfahrungssache jedes Beobachters, der nicht an der Oberfläche bleibt. – Der Ursprung des Gedankens ist uns verborgen; es ist eine große Wahrscheinlichkeit, daß er ein Symptom eines umfänglicheren Zustandes ist, gleich jedem Gefühl –: darin daß gerade er kommt und kein anderer, daß er gerade mit dieser größeren oder minderen Helligkeit kommt, mitunter sicher und befelerisch, mitunter unsicher und einer Stütze bedürftig, im Ganzen immer beunruhigend und aufregend, fragend, – für das Bewußtsein ist jeder Gedanke ein Stimulans – in dem Allen drückt sich irgend Etwas von einem Gesamt-Zustand in Zeichen aus. (Nachlass 1884, 26[92], KSA 11.173 f.)⁴³

In der Simplifikation des Geschehens, die wir ‚Denken‘ nennen, geht es dabei nicht so sehr um eine Abstraktion im Sinne der Bildung immer ‚höherer‘ Begriffe als um eine Zurechtlegung in immer ‚kürzeren‘ Zeichen, nicht um eine hierarchische Ordnung von Begriffen, wie ontologische ‚Systeme‘ sie anstrebten, sondern um die Erleichterung und Beschleunigung der Berechenbarkeit, um „Abkürzung“:

„Wissenschaft“ (wie man sie heute übt) ist der Versuch, für alle Erscheinungen eine gemeinsame Zeichensprache zu schaffen, zum Zwecke der leichteren Berechenbarkeit und folglich Beherrschbarkeit

43 Leicht ausgearbeitet wiederholt im Nachlass 1885, 38[1], KSA 11.595 f. – Ein ähnlicher Prozess vollzieht sich bei der Einverleibung von Erlebnissen ins Gedächtnis: „Es muß einen inneren Prozeß geben, der sich verhält wie die Begriffsbildung aus vielen Einzelfällen: das Herausheben und immer neu Unterstreichen des Grundschemas und Weglassen der Neben-Züge.“ Dabei sind Gedanken „das Oberflächlichste“ und „Werthschätzungen, die unbegreiflich kommen und da sind,“ das Tiefste, Beherrschende (Nachlass 1884, 26[94], KSA 11.175). – Wenig später führt Nietzsche seine Beobachtungen zum Gefühl, zum Gedanken und zum Gedächtnis zusammen: bei allen handle es sich, sobald sie bewusst werden, um „ein ganz aktives Zurechtmachen.“ (Nachlass 1884, 26[114], KSA 11.180)

der Natur. Diese Zeichensprache, welche alle beobachteten „Gesetze“ zusammenbringt, erklärt aber nichts – es ist nur eine Art kürzester (abgekürztester) Beschreibung des Geschehens. (Nachlass 1884, 26[227], KSA 11.209)⁴⁴

Hier liegt auch eine erste Aufgabe für Philosophen, die Aufgabe,

sich der vorhandenen oder vergangenen Welt zu bemächtigen, indem sie das Geschehen in Zeichen zusammenfassen: ihnen liegt daran, übersichtlich, überdenkbar, faßbar, handlich zu machen – sie dienen der Aufgabe des Menschen, alle Dinge zu seinem Nutzen zu verwenden.⁴⁵

Soweit dabei eine „Welt der Ursachen“ konstruiert wird, ist dies eine „falsche, verkleinerte, logisirte Welt“, die der wirklichen Welt nicht entsprechen muss. Aber sie ist gleichwohl „die Welt, in welcher wir leben können“, die unseren „Bedürfnissen“ entspricht (Nachlass 1885, 34[46], KSA 11.434), in der wir eine „Gesamt-Überschau“ (Nachlass 1885, 34[131], KSA 11.464) haben und uns orientieren können. Sofern „Geistigkeit“ ein Vermögen ist, „über eine ungeheure Menge von Thatsachen in Zeichen Herr zu sein“, kommt es dabei „in unserem bewußten Geiste vor Allem [auf] einen ausschließenden wegscheuchenden Trieb“ an, nicht so sehr auf eine Zusammenfassung des jeweils Gegebenen, sondern auf eine Distanzierung von ihm. Denn die Zugriffsmöglichkeiten auf das Geschehen wachsen mit der Distanz zu ihm:

Unsere Logik, unser Zeitsinn, Raumsinn sind ungeheure Abkürzungs-Fähigkeiten, zum Zwecke des Befehlens. Ein Begriff ist eine Erfindung, der nichts ganz entspricht, aber Vieles ein wenig: ein solcher Satz ‚zwei Dinge, einem dritten gleich, sind sich selber gleich‘ setzt 1) Dinge 2) Gleichheiten voraus: beides giebt es nicht. Aber mit dieser erfundenen starren Begriffs- und Zahlenwelt gewinnt sich der Mensch ein Mittel, sich ungeheurer Mengen von Thatsachen wie mit Zeichen zu bemächtigen und seinem Gedächtnisse einzuschreiben. Dieser Zeichen-Apparat ist seine Überlegenheit, gerade dadurch, daß er sich von den Einzel-Thatsachen möglichst weit entfernt. Die Reduktion der Erfahrungen auf Zeichen, und die immer größere Menge von Dingen, welche also

44 Das Substantiv „Abkürzung“ gebraucht Nietzsche zuerst Nachlass 1885, 34[249] u. 38[2], KSA 11. 505 u. 597.

45 Nachlass 1884, 26[407], KSA 11.258 f. Vgl., als weitere Vorstufe zu JGB 211, Nachlass 1885, 38[13], KSA 11.611 f. In JGB 211 selbst verwendet Nietzsche den Begriff Zeichen nicht.

gefaßt werden kann: ist seine höchste Kraft. (Nachlass 1885, 34[131], KSA 11.464)

Die wissenschaftliche Logik treibt diese Abkürzung ins Extrem: „alle Affekte, alles Fühlen und Wollen wird hinweg gedacht“ und eine eigene Ordnung gegenüber der „Wirklichkeit“ geschaffen: „diese ist unsäglich anders complicirt.“ Die Logik ist darin das „Muster einer vollständigen Fiction“, die gleichwohl hilfreich ist: Ihr „Simplifications-Apparat“ bringt es zu einer „Zeichenschrift und Mittheilbarkeit und Merkbareit der logischen Vorgänge“, sie schafft Zeichen, die mit derselben Bedeutung in der Schrift festgehalten und jedermann mitgeteilt werden können, unabhängig von allen individuellen Bedingungen des Erlebens und Erfahrens. Sofern in den Wissenschaften versucht wird, die Fiktion „als Schema an[zulegen]“ und darin das „geistige Geschehen“ zurechtzulegen, wird sie zur „regulative[n] Fiktion“. ⁴⁶

Nietzsche verurteilt die Fiktion der Logik nicht, im Gegenteil, *als* Fiktion hat sie ihr Recht. ⁴⁷ Wenn wir uns das Geschehen „nur“ in Zeichen zurechtlegen können, kommt es darauf an, dies möglichst effektiv zu tun, ⁴⁸ und auch die Philosophie kann nicht anders als abkürzend verfahren. ⁴⁹ Sie kann und sollte jedoch wissen, dass sie so verfährt, dass sie und alle Wissenschaft und auch alle alltägliche

46 Nachlass 1885, 34[249], KSA 11.505, weiterentwickelt Nachlass 1885, 38[2], KSA 11.597, Nachlass 1885, 40[27], KSA 11.643, und Nachlass 1886/87, 5[16], KSA 12.190. Nietzsche nennt hier die Logik und ihre Anwendung in der Mechanik „eine Schematisir- und Abkürzungskunst, eine Bewältigung der Vielheit durch eine Kunst des Ausdrucks, – kein ‚Verstehen‘, sondern ein Bezeichnen zum Zweck der Verständigung.“ Zur Orientierung durch Zeichen als Weltabkürzungskunst vgl. Werner Stegmaier, Weltabkürzungskunst. Orientierung durch Zeichen, in: Josef Simon (Hg.), Zeichen und Interpretation, Frankfurt am Main 1994, S. 119-141.

47 Vgl. Paul S. Miklowitz, *Metaphysics to Metafictions. Hegel, Nietzsche, and the End of Philosophy*, Albany 1998.

48 Vgl. Nachlass 1885, 34[249], KSA 11.505 („Ich stehe anders zur Unwissenheit und Ungewißheit.“), Nachlass 1886/87, 6[14], KSA 12.238 („Logik und angewandte Logik (wie Mathematik)“ gehören „zu den Kunstgriffen der ordnenden, überwältigenden, vereinfachenden, abkürzenden Macht [...], die Leben heißt“) und Nachlass 1886/87, 7[34], KSA 12.307 („Logik - ihr Wesen nicht entdeckt. Kunst der eindeutigen Bezeichnung?“).

49 Vgl. Nachlass 1885, 36[27], KSA 11.562: „Die Philosophie, so wie ich sie allein noch gelten lasse, als die allgemeinste Form der Historie, als Versuch das Heraklitische Werden irgendwie zu beschreiben und in Zeichen abzukürzen (in eine Art von scheinbarem Sein gleichsam zu übersetzen und zu mumisiren)“.

Orientierung⁵⁰ letztlich Zeichen-Kunst ist. In dieser Zeichen-Kunst können Philosophen jedoch als „Abstraktions-Künstler“ besonders herausragen. Durch die Erfindung „Abkürzungsmitteln“, die dem Leben im ganzen dienen, können sie, willentlich oder unwillentlich, zu „Mächtigen“, zu „Gesetzgeber[n] der Zukunft“ werden:

Die erfinderische Kraft, welche Kategorien erdichtet hat, arbeitete im Dienst des Bedürfnisses, nämlich von Sicherheit, von schneller Verständlichkeit auf Grund von Zeichen und Klängen, von Abkürzungsmitteln: – es handelt sich nicht um metaphysische Wahrheiten, bei „Substanz“ „Subjekt“ „Objekt“ „Sein“ „Werden“. – Die Mächtigen sind es, welche die Namen der Dinge zum Gesetz gemacht haben: und unter den Mächtigen sind es die größten Abstraktions-Künstler, die die Kategorien geschaffen haben. (Nachlass 1886/87, 6[11], KSA 12.237)⁵¹

„Wahrheit“ wird dadurch nicht unmöglich. Aber ihre Möglichkeit ist nun nicht mehr im Verhältnis von Zeichen zu Dingen, sondern im Verhältnis von Zeichen zu Zeichen zu denken. Sie setzt „Abkürzungen der Zeichen‘ im Gegensatz zu den Zeichen selber“ voraus und ist insofern „[i]n der unorganischen Welt“ noch nicht denkbar. Man kann auch hier schon „alle Bewegungen [...] als Gebärden auf[]fassen, als eine Art Sprache, wodurch sich die Kräfte verstehn“, doch fehlt dort dann noch „das Mißverständniß, die Mittheilung scheint vollkommen“. Das Missverständnis und damit auch der Spielraum für „falsch‘ und ‚wahr‘“ beginnt erst mit der „Bildung von Formen, welche viele Bewegungen repräsentiren“, mit der „Erfindung von Zeichen für ganze Arten von Zeichen“ (Nachlass 1885/86, 1[28], KSA 12.16 f.).⁵² In Bezug auf Dinge jenseits der Zeichen ist „jedes Denken“ dagegen „unwissenschaftlich“ (Nachlass 1885/86, 1[50], KSA 12.232).

Je mehr man sich dessen bewusst werden wird, desto mehr wird man, erwartet Nietzsche, „auf Erklären verzichten“ und „den Begriff ‚Ursache und Wirkung‘ aufgeben“. Die „mechanistisch-atomistische[] Denkweise“ wird eines Tages, vermutet er, „mit der Schaffung eines

50 Den Begriff Orientierung verwendet Nietzsche nur am Rande. Vgl. Nachlass 1885/87, 7[1], KSA 12.248.

51 Zum Begriff „Gesetzgeber der Zukunft“ vgl. Nachlass 1884, 26[407], KSA 11.258, und JGB 211.

52 Vgl. zu dieser Stelle Simon, Philosophie des Zeichens, S. 131 f.

Systems von Zeichen endigen“ (Nachlass 1885/86, 2[61], KSA 12.88). Wird es dann möglich sein, fragt er sich schließlich, „alle Bewegungen als Zeichen eines seelischen Geschehens zu fassen“ und „Naturwissenschaft als eine Symptomatologie“ zu betreiben? (Nachlass 1885/86, 2[69], KSA 12.92). In der Perspektive der Zeichen scheint ihm möglich, was er in der Perspektive der Dinge ausschließt, ein „System“, eine – dann bewusst zurechtgelegte – Ordnung des Ganzen. In einem großen systematischen Fragment zum „Prinzip des Lebens“ notiert er zuletzt:

NB. Alle **Bewegung** als **Zeichen** eines **inneren** Geschehens: – also der ungeheuer überwiegende Theil alles inneren Geschehens uns nur als Zeichen gegeben. (Nachlass 1886/87, 7[9], KSA 12. 294)

Nietzsches Notat, wir dächten in einem „sprachlichen Zwange“ und das „vernünftige Denken“ sei „ein Interpretiren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können“ (Nachlass 1886/87, 5[22], KSA 12.193 f.), ist inzwischen oft zitiert worden.⁵³ Nietzsche hat sie jedoch im Frühjahr 1888 zu den Zeichen hin fortgeschrieben. Unser „Schema“, unser „Ausdrucksmittel“, notiert er jetzt, ist eine „Semiotik“:

Es steht nicht in unserem Belieben, unser Ausdrucksmittel zu verändern: es ist möglich, zu begreifen, in wiefern es bloße Semiotik ist. (Nachlass 1888, 14[122], KSA 13.302)

Zuletzt schließt er den Begriff des Zeichens mit dem des Schemas und den des Schemas mit dem des Missverstehens zusammen, von dem wir ausgegangen sind:

Die Absicht war, sich auf eine nützliche Weise zu täuschen: die Mittel dazu, die Erfindung von Formeln und Zeichen, mit deren Hülfe man die verwirrende Vielheit auf ein zweckmäßiges und handliches Schema reduzierte. [...] Der Satz vom Widerspruch gab das Schema: die wahre Welt, zu der man den Weg sucht, kann nicht mit sich in Widerspruch sein, kann nicht wechseln, kann nicht werden, hat keinen Ursprung und kein Ende. – Das ist der größte Irrthum, der begangen worden ist, das eigentliche Verhängniß des Irrthums auf Erden: man glaubte ein

53 [Vgl. den Beitrag *Nietzsches Verzeitlichung des Denkens* in diesem Band.] Soweit ich sehe, hat Heidegger, Nietzsche, Bd. 1, S. 551-577, zuerst das theoretische und praktische Bedürfnis nach „Schemata“ bei Nietzsche behandelt, aber erst Simon, Grammatik und Wahrheit, S. 1 f., das zitierte Notat (für Heidegger noch: WM 522) ins Spiel gebracht.

Kriterium der Realität in den Vernunftformen zu haben, während man sie hatte, um Herr zu werden über die Realität, um auf eine kluge Weise die Realität mißzuverstehen ... (Nachlass 1888, 14[153], KSA 13.336 f.)

7.2. Nietzsches Gebrauch der Zeichen

Die Zeichen-Welt, räsoniert Nietzsche in seinen späten Notaten und man kann ihm darin beipflichten, lässt nur noch „eine Interpretation’s-Weise vom Werthe der Astrologie“ zu (Nachlass 1885/86, 2[165], KSA 12.149): Wir können nicht sagen, ob unser Denken in irgendeiner Weise den Dingen entspricht, wie die europäische Philosophie lange unterstellt hat, wir können nur die Zeichen deuten, die sich uns anbieten. Wir haben darin keine Wahl. Es ist unser „Schicksal [...], als Zuschauer der europäischen Dinge vor einen geheimnißvollen und ungelesenen Text hingestellt zu sein“. Aber wir haben eine Möglichkeit: Wir können „gewitzte Interpreten und Zeichendeuter“ werden, so dass der „Text“ „sich uns mehr und mehr verräth“, – „in Wahrheit“ sind wir nie etwas anderes gewesen (Nachlass 1886, 3[19], KSA 12.175).

Wir haben dann, nach dem Obigen, davon auszugehen, dass ein Zeichen kein Mittel der Repräsentation, sondern der Kommunikation und die Kommunikation, der Gebrauch von Zeichen, ein Wille-zur-Macht-Geschehen ist, ein Geschehen, in dem nichts von vornherein feststeht. Auch

Sich mittheilen, ist [dann] ursprünglich seine Gewalt über den Anderen ausdehnen: [...] das Zeichen ist das (oft schmerzhaft) Einprägen eines Willens auf einen anderen Willen [...].

Das bedeutet wiederum, wie sich eingangs schon andeutete, dass das Sich-Mittheilen unter Menschen ein Verletzen und das Verstehen einer Mitteilung ein Sich-verletzen-Lassen ist:

So ist Verstehen ursprünglich eine Leidempfindung und Anerkennen einer fremden Macht.

Zur Erleichterung der Verletzungen hilft dann ein schnelleres, leichteres Verstehen:

Schnell, leicht verstehen wird aber sehr rathsam (um möglichst wenig Püffe zu bekommen)

das schnellste gegenseitige Verständniß ist das wenigst schmerzhafteste Verhältniß zu einander: deshalb wird es erstrebt [...] (alle Nachlass 1883, 7[173], KSA 10.298)

Was man ‚versteht‘, der ‚Sinn‘, ist dann letztlich, als Ergebnis solcher Willen-zur-Macht-Geschehen unter Individuen, „Beziehungs-Sinn“:

Aller Sinn ist Wille zur Macht (alle Beziehungs-Sinne lassen sich in ihn auflösen). (Nachlass 1885/86, 2[77], KSA 12.97)

Eine Beziehung unter Individuen aber, die von vornherein nicht von Vernunft, sondern von Verletzung geprägt ist, ist von vornherein auch eine ethische Beziehung. Sie *verlangt* nach Ethik, *bedarf* der Ethik. Sie bedarf jedoch nicht einer Ethik in Gestalt einer Begründung allgemeiner Normen, gegen die Nietzsche insbesondere seine Streitschriften gerichtet hat, sondern einer Ethik nun der inter-individuellen Beziehung. Nietzsche hat diese Ethik nicht ‚formuliert‘, so wie sein „Typus Jesus“ seinen Glauben nicht „formuliert“ (AC 32) hat,⁵⁴ und sie ist darum nur schwer kenntlich.⁵⁵

Sie ist, in der Perspektive der Zeichen, eine Ethik des *Gebrauchs* der Zeichen, und Nietzsche *zeigt* diesen Gebrauch, zeigt ihn exemplarisch an seiner Figur, seiner „Semiotik“ Zarathustra. In der Dichtung, der Fiktion *Also sprach Zarathustra* hebt er alle Realität in Zeichen auf und legt Zarathustras „Reden“ ganz als Zeichen-Reden an Individuen, an „Seelen“, an:

Und wozu ist alle Natur geschaffen, wenn nicht dazu, daß ich Zeichen habe, mit denen ich zu den Seelen *reden* kann! (Nachlass 1883, 22[3], KSA 10.627)

54 Vgl. die Vorstufe zu EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 3, KSA 14, S. 484: („die abgekürzte Sprache [...], die je ein Philosoph gesprochen hat, – noch dazu die formelärmste, die lebendste, die am meisten künstlerische“).

55 Inzwischen hat, nach dem hierin bahnbrechenden, jedoch noch existentialistisch geprägten Werk von Walter Kaufmann, Nietzsche. Philosoph, Psychologist, Antichrist, Princeton 1950, eine breite Forschung zu Nietzsches konstruktiver Ethik eingesetzt. Vgl. Peter Berkowitz, Nietzsche: Ethics of an Immoralist, Cambridge 1995; Peter Durno Murray, Nietzsche's Affirmative Morality. A Revaluation Based in the Dionysian World-View (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 42), Berlin/New York 1999; Simon May, Nietzsche's Ethics and his War on ‚Morality‘, Oxford 1999; Michael Steinmann, Die Ethik Friedrich Nietzsches (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 43), Berlin/New York 2000; Stegmaier, Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘ (1994), S. 11-25.

Er konzipiert Zarathustra als Figur, die in ausgezeichneter Weise – nach den Vorbildern Sokrates und Christus – Zeichen anderer in ihrem Sinn „verstehen“ und ihnen selbst Zeichen „geben“ kann, aus denen sie neue „Gesetze“, neue Maßstäbe des Denkens und Handelns, gewinnen können.⁵⁶ Er umgibt Zarathustra mit „Freunden“, die „den guten Willen zu einiger Feinheit“ der Interpretation seiner Zeichen haben, sie am Ende aber auch nur „mißverstehen“ können und die er darum nach und nach „abschafft“. Er lässt Zarathustra selbst auf „Zeichen“ hin handeln, lässt ihn auf *sein* Zeichen warten, das nur er auf *seine* Weise verstehen kann.⁵⁷ Und er lässt Zarathustra „Lehren“ lehren, die Lehren vom Willen zur Macht, vom Übermenschen und von der ewigen Wiederkehr des Gleichen.

Es ist dann zu vermuten, dass auch diese Lehren am leichtesten aus der Perspektive der Zeichen zu verstehen sind. Wir können nur noch kurz andeuten, wie das möglich wäre:⁵⁸

- Die Lehre vom Willen zur Macht kann bedeuten: Alle Dinge und Menschen haben den Willen, übereinander Macht auszuüben, ohne dass ein Drittes, ein allgemeines Gesetz, sie darin beschränken würde, und sie sollen diesem Willen auch folgen. Sie kann aber, in der Perspektive der Zeichen, auch bedeuten: „Wille zur Macht“ ist ein Zeichen für den „Beziehungs-Sinn“ von Zeichen, der sich aus den Deutungsspielräumen derer ergibt, die sie gebrauchen.

56 Vgl. Za I, Vom neuen Götzen („Dieses Zeichen gebe ich euch ...“); Za II, Das Kind mit dem Spiegel („Wahrlich, allzugut verstehe ich des Traumes Zeichen und Mahnung ...“); Za II, Von den Priestern („Und einstmals gab Zarathustra seinen Jüngern ein Zeichen und sprach diese Worte zu ihnen ...“); Za II, Vom Lande der Bildung („Wahrlich, ihr könntet gar keine bessere Maske tragen, ihr Gegenwärtigen, als euer eignes Gesicht ist! Wer könnte euch – erkennen! – Vollgeschrieben mit den Zeichen der Vergangenheit, und auch diese Zeichen überpinselt mit neuen Zeichen: also habt ihr euch gut versteckt vor allen Zeichendeutern!“ – außer Zarathustra). Zum „Zeichen geben“ vgl. zuvor schon M 96; M 341; M 348.

57 Vgl. Za III, Von der Seligkeit wider Willen („Also rief mir Alles in Zeichen zu ‚es ist Zeit!‘ ...“); Za III, Von alten und neuen Tafeln („Dess warte ich nun: denn nun müssen mir erst die Zeichen kommen, dass es meine Stunde sei ...“); Za IV, Das Zeichen („Zu meinem Werke will ich, zu meinem Tage: aber sie verstehen nicht, was die Zeichen meines Morgens sind, mein Schritt ...“ – „Das Zeichen kommt“, sprach Zarathustra ...“).

58 Zur Interpretation von *Also sprach Zarathustra* im Ganzen vgl. Werner Stegmaier, Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, in: W.S., Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche, unter Mitwirkung von Hartwig Frank, Stuttgart 1997, S. 402-443.

- Die Lehre vom Übermenschen kann bedeuten: Es gibt oder muss eine Art von Menschen geben, die über alle übrigen unbeschränkt Macht ausüben. In der Perspektive der Zeichen kann sie bedeuten: „Übermensch“ ist ein Zeichen, über derartige Begriffe von Arten des Menschen hinauszukommen, Menschen nicht mehr durch allgemeine, definitive, feste, ‚letzte‘ Begriffe zu normieren, sondern sie Zeichen sein zu lassen. Nietzsche selbst scheint die ‚Lehre‘ des Übermenschen so verstanden zu haben:

Ich weiß das Wort und Zeichen des Übermenschen: aber ich zeige es nicht, ich zeige es mir selber nicht. (Nachlass 1883, 10[44], KSA 10.377; vgl. die variierte Wiederholung 16[2], KSA 10.495)

- Die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen kann bedeuten: Alles, was ist, kehrt so, wie es ist, ewig wieder. So ist sie eine metaphysische Lehre, eine Lehre von allem, wie es auf ewig ist. So aber führt sie auch in eine (sehr schlichte) Aporie: Denn wenn alles wiederkehrt, wie es ist, kann ich nicht wissen und darum auch nicht lehren, dass es wiederkehrt. Die Lehre hebt sich *als* Lehre selbst auf – wenn sie wahr ist, kann sie nicht gelehrt werden.⁵⁹ Nietzsche selbst scheint auch sie in der Perspektive der Zeichen verstanden zu haben. In einem Entwurf zum 4. Akt eines Zarathustra-Dramas notiert er:

er prophezeit ihnen: die Lehre der Wiederkehr ist das Zeichen. – Er **vergißt sich** und lehrt **aus dem** Übermenschen **heraus** die Wiederkehr: der Übermensch hält sie aus und züchtigt damit. – Bei der Rückkehr aus der Vision stirbt er daran. (Nachlass 1883, 10[47], KSA 10.378)

Die Deutungsspielräume der Stelle sind groß. In der Perspektive der Zeichen könnte sie bedeuten: Zarathustra „vergißt sich“ – er verliert jeden Begriff von sich; er lehrt „aus dem Übermenschen heraus“ – im Ausgang davon, dass er auf alle Begriffe des Menschen verzichten und Zeichen ganz Zeichen sein lassen kann; er lehrt die Wiederkehr – dass eine derartige Lehre sich als Lehre selbst aufhebt und nur als Zeichen bleibt, Zeichen Zeichen sein zu lassen; „der Übermensch hält sie aus“ – *als* Übermensch kann er Zeichen Zeichen sein lassen; „[b]ei der Rückkehr aus der Vision stirbt er daran“ – in der Welt, wie sie ist und

⁵⁹ Vgl. schon Paul Mongré [alias Felix Hausdorff], Das Chaos in kosmischer Auslese. Ein erkenntniskritischer Versuch, Leipzig 1898, S. 53, und: Tod und Wiederkunft, in: Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne) 10 (1899), S. 1277-1289, S. 1281 f.

wie sie gewöhnlich verstanden wird, kann ein Typus Zarathustra nicht leben, so wenig wie Sokrates und Christus. Denn es ist in ihr schwer, dauernd auf eine Festlegung von Dingen und Menschen in Begriffen zu verzichten. Nur manche Menschen bedürfen solcher Festlegungen nicht, und auch sie nur „an guten Tagen“. Darin unterscheiden sich Menschen voneinander, und auch dieselben Menschen sind von Zeit zu Zeit immer wieder andere.

Eben dies aber stellt sich im Umgang mit Zarathustras Lehren heraus. Wer an guten Tagen mehr Feinheit zur Interpretation hat, wird sich eher auf sie einlassen können als ein anderer, der in einer ‚Not‘ ist, und auch auf denselben Menschen werden sie zu anderen Zeiten anders wirken. Er erkennt sich dann selbst nicht wieder, ‚versteht sich selbst nicht mehr‘. Zarathustras Lehren wirken auf diese Weise ‚züchtend‘, nämlich ‚auslesend‘, unterscheidend, differenzierend: Sie unterscheiden die, die sie so, von denen, die sie anders verstehen. Dies ist nur durch Zeichen mit Deutungsspielräumen möglich. Nietzsche lässt Zarathustra andere gezielt anders ansprechen, lässt ihn die Deutungsspielräume der Zeichen gezielt dazu nutzen, seine Hörer zu unterscheiden und auszulesen, er führt an ihm die Kunst vor, die entindividualisierenden Zeichen zu einer individualisierenden Mitteilung zu nutzen. So heißt es am Ende des Abschnitts „Von der Erlösung“ (Za II):

„Aber warum redet Zarathustra anders zu uns als zu seinen Jüngern?“
 – Zarathustra antwortete: „Was ist da zum Verwundern! Mit Bucklichten darf man schon bucklicht reden!“ – „Gut, sagte der Bucklichte; und mit Schülern darf man schon aus der Schule schwätzen. – Aber warum redet Zarathustra anders zu seinen Schülern – als zu sich selber?“ –

Außerhalb von *Also sprach Zarathustra* ‚lehrt‘ Nietzsche nicht. Er verlässt sich dort nur und immer bewusster auf seine Kunst des Zeichengebrauchs zur Auslese seiner Leser. Er geht davon aus, dass „Moral und Religion als Hauptinteressen [...] Nothstands-Zeichen“ sind (Nachlass 1888, 14[92], KSA 13.270), und es ist seine erklärte „Kriegs-Praxis“,⁶⁰ Leser dazu herauszufordern, „redlich“ diese „Noth“ zu sehen, ihnen aber auch die Möglichkeit zu geben, die Herausforderung abzuwehren, wenn sie sie in ihrer „Noth“ nicht ertragen können.⁶¹

⁶⁰ Vgl. EH, Warum ich so weise bin 7.

⁶¹ Vgl. JGB 290 und Za, Vorrede 2: Zarathustra zu dem Heiligen, der Gott noch lobt: „Was hätte ich euch zu geben! Aber lasst mich schnell davon, dass ich euch Nichts nehme!“

Bei aller Härte ist sein Zeichengebrauch darum schonend. Er gibt Zeichen, die zugleich „grob“ und „fein“ verstanden werden können, Zeichen, die nach wie vor auf die einen empörend, auf die andern bestärkend, auf wieder andere distanzierend wirken, empörend auf die, die an den alten Begründungen allgemeiner metaphysischer und moralischer Normen festhalten wollen, bestärkend auf die, die sich von ihnen befreien wollen, distanzierend auf die, die erkennen, dass man weder an ihnen festhalten noch sich von ihnen befreien kann, und sie als „Semiotik“ sehen, die zwar in nichts verbindlich ist, die man aber auch nicht ohne weiteres loswerden kann. So kompromittiert er seine Leser anhand ihrer eigenen Lektüren:

Meine Schriften sind sehr gut vertheidigt: wer zu ihnen greift und sich dabei vergreift als Einer, der kein Recht auf solche Bücher hat – der macht sich sofort lächerlich –, ein kleiner Anfall von Wuth treibt ihn, sein Innerstes und Lächerlichstes auszuschütten: und wer wüßte nicht, was da immer herauskommt! [...] (Nachlass 1885/86, 2[79], KSA 12.99)⁶²

Es steht jedem frei, Nietzsches Schriften „grob“ zu verstehen. Hat man „an guten Tagen“ aber mehr „Feinheit“ zur Interpretation und erkennt seine frühere Grobheit, so lernt man sich dabei selber kennen, wird sich als Leser von Nietzsches Texten selbst kenntlich. Und dazu will Nietzsche verhelfen, dazu ist er bereit, sich selbst zu „compromittire[n]“:

Ich habe nie einen Schritt öffentlich gethan, der nicht compromittirte: das ist mein Kriterium des rechten Handelns. (EH, Warum ich so weise bin 7)

Nietzsches Zeichengebrauch Widersprüche und Vieldeutigkeiten zuzuschreiben und damit die Logik als „Kunst der eindeutigen Bezeichnung“, die Nietzsche in seinen Schriften deutlich genug auf einen engen Spielraum beschränkte, zum Maßstab der Interpretation dieser Schriften zu machen, könnte eine Art sein, sich an ihnen zu kompromittieren. Aber sicher nur eine unter vielen.

62 Vgl. EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 3: „Ich habe an meinen Bekannten mehrere Versuchsthiere, an denen ich mir die verschiedene, sehr lehrreich verschiedene Reaktion auf meine Schriften zu Gemüthe führe.“

8. Nietzsches und Luhmanns Aufklärung der Aufklärung: Der Verzicht auf ‚die Vernunft‘

Über Aufklärung bei Kant und Nietzsche ist das Wichtigste schon gesagt worden. Dazu gehört, dass Nietzsches Philosophie mit guten Gründen so verstanden werden kann, dass sie Kants Aufklärung als Aufklärung dieser Aufklärung fortführt.¹ Niklas Luhmann hat seinerseits seine akademische Arbeit unter die Devise einer ‚soziologischen Aufklärung‘ gestellt.² Sie sollte die Aufklärung mit den Mitteln der soziologischen Systemtheorie als Aufklärung der Aufklärung fortführen. Luhmann hat Kant stets hoch anerkannt, und auch seine Nähe zu Nietzsche ist unverkennbar.³ Während er sich auf Kant jedoch immer wieder berief, hat er Nietzsche, selbst dessen Nennung, weitgehend gemieden. Er hat keine Gründe dafür genannt, aber es kann viele Gründe geben: zu wenig Theorie, zu wenig System, zu viel Moral selbst noch in Nietzsches Moralkritik, zu viel befremdliche Anhängerschaft und vielleicht auch,

1 Vgl. bes. Friedrich Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus*, 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche, Tübingen 1990.

2 Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, in: N.L., *Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Opladen 1970, S. 66-91 (Münsteraner Antrittsvorlesung vom 25.1.1967).

3 Schon Nietzsche kritisiert z.B. das alteuropäische Festhalten an ‚Bewegung‘, stellt von Einheit (Vernunft) auf Differenz (Willen zur Macht) um, von der Einheit der Selbstreferenz (Ich, Subjekt) auf die Differenz von Selbstreferenz und Fremddreferenz (das Ich als ‚Werk- und Spielzeug, der ‚großen Vernunft des Leibes‘), läßt die paradoxe Selbstkritik der Selbstreferenz zu und behandelt die Moral als Beschränkung des Beobachtens.

ähnlich wie bei Freud, zu viel Vorwegnahme eigener Gedanken. Wir können das hier auf sich beruhen lassen. Dennoch ist, denke ich, von Detlef Horster zu Recht vermutet worden, dass Luhmann in vielen Grundzügen seiner Theorie Nietzsches Kritik des alteuropäischen Denkens, die wiederum in Kants Vernunftkritik ihren profiliertesten Anhaltspunkt hat, rationalisiert und dabei radikalisiert hat.⁴

Kant hat die Aufklärung nicht so sehr (wie die britischen, französischen und die übrigen deutschen Aufklärer) als Aufklärung von Drittem, insbesondere der Religion zugunsten der Moral, betrieben, sondern als Kritik der Vernunft selbst, die das ‚Geschäft, der Aufklärung führt, d.h. als Aufklärung der Aufklärung. Seine Begrenzung der Aufklärung eröffnete neue Spielräume auch für die Religion.

Die Aufklärung der Aufklärung ist damit eine selbstbezügliche Aufklärung. Selbstbezüglichkeiten führen aber in logische Schwierigkeiten. Luhmann hat immer wieder deutlich gemacht, wie Selbstreferenzen von Begriffen Paradoxien erzeugen. Die Freilegung von Paradoxien hat zur Folge, dass das Denken oszilliert und nicht mehr weiterkommt; es muss dann neu anfangen. Paradoxierungen wirken auf diese Weise befreiend, befreiend von Begriffen, die das Denken bis dahin gebunden haben, und also aufklärend. Für Luhmann sind Paradoxien darum kein Hindernis, sondern ein Mittel der Theorieentfaltung und Theoriebegründung.⁵ Er kann auf eine alte Tradition in der Methode der Paradoxierung verweisen. Protagonisten darin sind religiöse

4 Detlef Horster, Niklas Luhmann, München 1997, S. 50-52.

5 Zur Paradoxie als Mittel (nicht Hindernis) der Kommunikation vgl. einführend und grundsätzlich Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen 1986, S. 54 ff.; *Sthenographie und Euryalistik*, in: Hans Ulrich Gumbrecht / K. Ludwig Pfeiffer (Hg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt am Main 1991, S. 58-82; *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992, S. 75, 85 und 89 („Offenbar symbolisiert – aber darf man ‚symbolisiert‘ sagen – die Paradoxie die Welt.“); *Die Paradoxie der Form*, in: Dirk Baecker (Hg.), *Kalkül der Form*, Frankfurt am Main 1993, S. 197-212; *Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft* (1987), in: N.L., *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen* (hg. u. eingel. v. Kai-Uwe Hermann), Frankfurt am Main 1996, S. 79-106; *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1997, S. 55-59 (u.ö.), und zuletzt und mit besonderer Prägnanz: *Die Religion der Gesellschaft*, hg. von André Kieserling, Frankfurt am Main 2000, S. 17 f., 55 ff., 74, 131 ff. u. 155 ff.

Schriftsteller unter den Philosophen wie Pascal und Kierkegaard und religiös-antireligiöse Schriftsteller wie Derrida und – Nietzsche.⁶

Gegenstand der Aufklärung (und damit der Aufklärung der Aufklärung) ist seit Kant die Vernunft selbst. Nietzsche hat Kants Kritik der Vernunft durch sie selbst offen paradoxiert, indem er nach den ‚Necessitäten des Lebens‘ fragte, die diese Kritik notwendig machten. Vernunft war in der modernen Aufklärung seit Descartes von Leib, Leben und Natur gerade ‚gereinigt‘ worden, um ihr Sein neu in ‚reiner‘ Selbstbezüglichkeit zu konstituieren (Sein im bloßen Denken des Denkens) und Leib, Leben und Natur nun von ihr aus zu (re-)konstruieren. Im 19. Jahrhundert wurde sie, nach den Aufgipfelungen des Deutschen Idealismus, Schritt für Schritt wieder in Leib, Leben und Natur zurückgebettet und nun außerdem geschichtlich verflüssigt. Nietzsche legt dann massiv offen, wie vermeintliche Denknöten paradox werden, wenn sie als Lebensnotwendigkeiten erkannt werden.⁷ In den „Idealisten der Erkenntnis“, dieser „vergeistigtste[n] Ausgeburt“ des „asketischen Ideals“, „in denen allein heute das intellektuelle Gewissen wohnt und leibhaft ward,“ errät Nietzsche – und glaubt gerade hier der erfolgreichste „Räthselrather“ zu sein – die „verfänglichste, zarteste, unfasslichste Verführungsform“, den feinsten Selbstwiderspruch, das feinste Paradox des asketischen Ideals: „sie glauben noch an die Wahrheit...“, glauben so an sie, dass sie es selbst „nicht sehen können – denn sie stehen sich zu nahe“ (GM III 24). Sie „dekretir[en]“ schließlich: „es giebt ein Reich der Wahrheit und des Seins, aber gerade die Vernunft ist davon ausgeschlossen!“ ...“

Nietzsche meint damit schon Kant mit seiner „lüsternen Asketen-Zwiespältigkeit [...], welche Vernunft gegen Vernunft zu kehren liebt“ und seiner Lehre vom „intelligiblen Charakter“ der Dinge an sich, „von der der Intellekt gerade soviel begreift, dass sie für den Intellekt – ganz und gar unbegreiflich ist“. Doch Nietzsche verbindet damit nicht eine Widerlegung Kants, sondern ist Kant im Gegenteil „nicht undankbar“ für den Perspektivismus, der daraus folge. Der

6 Vgl. Luhmann, Sthenographie und Euryalistik, S. 59: „Über Nietzsche und Heidegger bis zu Derrida hat sich inzwischen ein ganz anderer Umgang mit Paradoxien eingebürgert. [...] Die Paradoxien werden nicht vermieden oder umgangen, sondern vorgeführt. Sie werden mit Hingebung zelebriert. Sie werden in einer wie immer verdrehten Sprache zum Ausdruck gebracht.“

7 Vgl. GM III 11.

Perspektivismus, die Freiheit, Perspektiven aus- und einzuhängen, in der Nietzsche die neue Freiheit des ‚freien Geistes‘ sieht, ist für ihn das Ergebnis von Kants selbstbezüglicher Vernunftkritik. Das ist der Gewinn. Aber zugleich erscheint ‚die‘ Vernunft nun als gewollter „Widersinn“:

Hüten wir uns nämlich, meine Herrn Philosophen, von nun an besser vor der gefährlichen alten Begriffs-Fabelei, welche ein „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniss“ angesetzt hat, hüten wir uns vor den Fangarmen solcher contradiktorischen Begriffe wie „reine Vernunft“, „absolute Geistigkeit“, „Erkenntniss an sich“: – hier wird immer ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretirenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas-Sehen wird, hier wird also immer ein Widersinn und Unbegriff von Auge verlangt. (GM III 12)

Man muss darum, so Nietzsche, auf ‚die‘ Vernunft im Sinne eines gemeinsamen Besitzes einer reinen und darum allgemeinen Vernunft verzichten. Luhmann folgt ihm darin. Er spricht von der „Abklärung der Aufklärung“, der Abklärung der historischen „Vernunftaufklärung“ um eben die Voraussetzung der „gleichen Beteiligung aller Menschen an einer gemeinsamen Vernunft, die sie ohne weitere institutionelle Vermittlung besitzen“.⁸ Inzwischen gehe es nicht mehr „um Emanzipation zur Vernunft, sondern um Emanzipation von der Vernunft, und diese Emanzipation ist nicht anzustreben, sondern bereits passiert.“⁹

Dies bedeutet jedoch nicht den Verzicht auf Vernunft überhaupt, sondern nur auf die unaufgeklärte, ‚naive‘ Voraussetzung ‚der‘ Vernunft als allgemeinem Vernunftbesitz. Nietzsche will „die Vernunft [...] ‚zur Vernunft‘“ kommen lassen, indem er zeigt, wie der *Begriff* der Vernunft

8 Luhmann, Soziologische Aufklärung, S. 66 f. – In seinen späteren Werken, insbesondere *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt am Main 1984) und *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, gebraucht Luhmann den Begriff der Aufklärung nur noch historisch für die „Vernunftaufklärung“ des 18. Jahrhunderts.

9 Luhmann, Beobachtungen der Moderne, S. 42. Luhmann fährt fort: „Wer immer sich für vernünftig hält und dies sagt, wird beobachtet und dekonstruiert.“ – Vgl. Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1995, S. 96, und: *Ethik als Reflexionstheorie der Moral in: N. L., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt am Main, 1989, S. 373: „Vielleicht geht es ohne Vernunft besser.“

von Fall zu Fall ins Spiel kommt.¹⁰ Aber dies geschieht auch schon in Kants Aufklärung der Aufklärung, und es ist wiederum Luhmann, der bei Kant besonders dessen neuen, „radikaleren Theorietyp“ schätzt, seine Frage nicht mehr, was etwas ist, sondern nach Bedingungen der Möglichkeit zu denken und zu sagen, was etwas ist. Luhmann erkennt darin eine Umstellung von Wahrscheinlichkeit auf Unwahrscheinlichkeit. Eine Theorie, die nach Bedingungen der Möglichkeit fragt, will das Normale, alltäglich Erfahrbare ins Unwahrscheinliche auflösen und dann begreiflich machen, dass es trotzdem mit hinreichender Regelmäßigkeit zustandekommt. Die Welt, wie sie ist und bekannt ist, muss von der Aussageebene des Unwahrscheinlichen her rekonstruiert werden.¹¹

Indem er eine Kritik der Vernunft versucht, behandelt in diesem Sinn auch Kant schon ‚die‘ Vernunft als unwahrscheinlich. Ich werde in der Linie Kant-Nietzsche-Luhmann Bedingungen der Möglichkeit einer über Paradoxien fortschreitenden Aufklärung der Aufklärung auf den drei Hauptfeldern der Aufklärung: Vernunft, Moral und Religion zu skizzieren versuchen. In der gebotenen Kürze ist natürlich nur eine sehr thetische Exposition möglich.

8.1. (Aufklärung der) Aufklärung der Vernunft

8.1.1. Kant: Denken der Vernunft nach der metaphysischen Differenz von Form und Inhalt

Spätestens von Platon geht der Versuch aus, ‚die‘ Vernunft als Bedingung der Möglichkeit der Denkbarkeit von Theorie und Ethik anzusetzen. Dem Denken als Vernunft (*nûs*) sollten besondere Gegenstände, Ideen, nach Aristoteles Substanzen (*usíai*), gegeben und dadurch seine Selbständigkeit (*chorismós*) gesichert sein. Im Denken von nur dem Denken Gegebenem wird das Denken selbstbezüglich und dadurch

10 Vgl. MA I, Unter Freunden. Ein Nachspiel: „Lernt aus diesem Narrenbuche, / Wie Vernunft kommt ‚zur Vernunft!‘“ und dazu Jacques Derrida, Politik[en] der Freundschaft, übers. v. Stefan Lorenzer, Frankfurt am Main 2000, S. 82 f.

11 Niklas Luhmann, Vorbemerkungen zu einer Theorie sozialer Systeme, in: N.L., Soziologische Aufklärung 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation, Opladen 1981, S. 12, wiederabgedruckt in: N. L., Aufsätze und Reden, hg. v. Oliver Jahraus, Stuttgart 2001, S. 9.

unabhängig von dem, was dann zur sinnlichen Wahrnehmung wird. Für Kant sind die von der sinnlichen Wahrnehmung abgelösten Gegenstände des ‚reinen‘ Denkens ein „Kampfplatz“ „endlose[r] Streitigkeiten“ geworden.¹² Er will die Kämpfe beenden, indem er zeigt, dass das Denken gerade in Bezug auf nur von ihm selbst gedachte Gegenstände unvermeidlich in Selbstwidersprüche gerät. Er bleibt jedoch dabei, dass die Kritik, die von diesen Selbstwidersprüchen befreien und dadurch die „Selbsterhaltung der Vernunft“ ermöglichen soll,¹³ Kritik der Vernunft durch sich selbst und damit weiterhin selbstbezüglich sein muss. So droht die Paradoxie nur wiederholt zu werden. Kant verlagert sie jedoch in der *Kritik der reinen Vernunft* an eine Stelle, an der sie nicht mehr sichtbar und *auf diese Weise* entparadoxiert ist. Luhmann nennt das ‚Paradoxieninvisibilisierung‘.¹⁴ Sie ist eine der Möglichkeiten ‚kreativer Entparadoxierung‘.¹⁵ Die Stelle, an die Kant die Paradoxie verlagert, ist die Selbstbezüglichkeit des Begriffs der Form in der transzendentalen Deduktion der Kategorien. Es ist bisher kaum aufgefallen – und eben das machte diese Entparadoxierung so erfolgreich –, dass Kant die Leitunterscheidung zur Kritik der traditionellen Metaphysik eben dieser Metaphysik entnimmt.¹⁶ Das gilt nicht nur für ihn. Alle drei Leitunterscheidungen der aristotelischen Metaphysik, Substanz und Akzidens, Form und Inhalt und Wirklichkeit und Möglichkeit, sind in der modernen Kritik der Metaphysik Mittel dieser Kritik geblieben. Descartes dachte trotz seiner scharfen Absetzung von der aristotelischen Metaphysik das Denken weiterhin als Substanz, woraus sich über Spinoza, Leibniz und Wolff die moderne Metaphysik entfaltete, die Kant dann der Kritik unterwirft – mit Hilfe der Unterscheidung von Form und Inhalt. Hegel, der wiederum dies zum Gegenstand der Kritik macht, stützt sich dann auf die Unterscheidung von Wirklichkeit

12 KrV A VIII, vgl. B XV, B 450 und B 804.

13 Immanuel Kant, Was heißt: Sich im Denken orientieren?, AA VII, S. 147 Anm.

14 Vgl. Luhmann, Tautologie und Paradoxie, S. 84 (im Anschluß an Yves Barel, *De la fermeture à l'ouverture en passant par l'autonomie?*, in: P. Dumouchel / J.-P. Dupuy (Hg.), *L'Autoorganisation: De la physique au politique*, Paris 1983).

15 Vgl. Luhmann, Sthenographie und Euryalistik, S. 63.

16 Vgl. Werner Stegmaier, ‚Denken‘. Interpretationen des Denkens in der Philosophie der Moderne, in: Emil Angehrn / Bernard Baertschi (Hg.), *Studia Philosophica* 57 (1998), S. 209-228, und: Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, in: W.S., *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche*, unter Mitwirkung von Hartwig Frank, Stuttgart 1997, S. 15-60, bes. S. 48 f.

und Möglichkeit. Neu gegenüber der aristotelischen Metaphysik ist jedoch Kants doppelter Gebrauch der Form-Inhalt-Unterscheidung, der die Möglichkeit ihres Selbstbezugs eröffnet: Er unterscheidet einerseits das Denken, andererseits die Anschauung nach Form und Inhalt – wonach beide ‚reine Formen‘ enthalten –, um dann die reine Form der Anschauung als reinen Inhalt des Denkens anzusetzen und so die Möglichkeit reiner synthetischer Erkenntnis zu erhalten. Man ‚sieht‘ die Paradoxie, wenn man nicht auf die ‚Namen‘ Vernunft und Sinnlichkeit, Denken und Anschauung usw. schaut,¹⁷ sondern auf die Unterscheidung, durch die sie Kant zueinander ins Verhältnis setzt, Form und Inhalt: In der synthetischen Erkenntnis a priori sind einerseits beide Seiten reine Formen und andererseits die eine Seite Form, die andere Inhalt.

8.1.2. Nietzsche: Lösung des Denkens der Vernunft von den metaphysischen Differenzen

Nietzsche hat klar den Finger darauf gelegt, dass es sich bei Kants Kritik der Vernunft durch die Vernunft um eine selbstbezügliche Erkenntnis der Erkenntnis handle, die ihre Paradoxie dadurch verberge, dass sie sich eigene Gegenstände – die ‚Vermögen‘ – als Anhaltspunkte schaffe:

Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? fragte sich Kant, – und was antwortete er eigentlich? Vermöge eines Vermögens [...] ¹⁸

Kants selbstbezüglicher Gebrauch des Begriffs der Form im ‚Erkennen‘ des Erkennens konnte so lange plausibel bleiben, wie Form und Inhalt als korrelativ gedacht wurden. Nietzsche jedoch begann das Erkennen *und* die Form anders zu denken. Im Kernstück seiner *Genealogie der Moral* (II 12) führt er das Erkennen als Prozess und den Prozess als Wille-zur-Macht-Geschehen vor und erweist dabei die Form als „flüssig“. ¹⁹ Aus dem Denken wird dann, wie er im Nachlass notiert,

17 Kant weist regelmäßig darauf hin, dass es sich um ‚Namen‘ handelt, ‚unter‘ denen er Vermögen der Vernunft unterscheidet. Vgl. etwa KrV A 27, B 153, B 154, B 162 Anm., B 367 und B 736 .

18 JGB 11. Vgl. dazu Nachlass 1885/86, 1[60], KSA 12.26, und Nachlass 1887/88, 11[113], KSA 13.54.

19 GM II 12. [Vgl. dazu den Beitrag *Nietzsches Verzeitlichung des Denkens* in diesem Band.]

ein „Formen-Schema und Filtrir-Apparat“, die sich als „regulative Fiktionen“ ausgebildet haben und die „Wirklichkeit“ nur in diesem Schema erfahren lassen.²⁰ Das muss dann auch für die Wirklichkeit des Formen-Schemas selbst gelten: auch es selbst kann sich nur in seinem eigenen Schema ‚erkennen‘. Nietzsche stellt das Formen-Schema so als unmittelbar selbstbezüglich bloß. Man kann danach nicht mehr sagen, es hätte einen von ihm getrennt gegebenen Inhalt; auch die nach Kant dem Denken *gegebenen* sinnlichen Wahrnehmungen sind schon im Formen-Schema *gedachte* sinnliche Wahrnehmungen. Nichts versichert die Erkenntnis mehr irgendeiner Entsprechung zur ‚Wirklichkeit‘. Die Formen des Schemas werden in diese Wirklichkeit „projicirt“, von der man vermuten muss, dass sie „unsäglich anders complicirt“ ist.²¹ So hat man es, nach dem berühmten Nachlass-Notat, beim „vernünftige[n] Denken“ mit einem „Schema“ zu tun, „welches wir nicht abwerfen können“: „wir langen gerade noch bei dem Zweifel an, hier eine Grenze als Grenze zu sehn.“ (Nachlass 1886/87, 5[22], KSA 12.193 f.)

8.1.3. Luhmann: Denken der Vernunft als Entscheidung für Unterscheidungen in Beobachtungen

Die Unterscheidung eines Formen-Schemas von einer ‚unsäglich anders komplizierten‘ Wirklichkeit, die in Nietzsches Denken des Denkens die Form-Inhalt-Korrelation ablöst, entspricht Luhmanns Leitunterscheidung von System und Umwelt. ‚System‘ in seinem Sinn ist ein Beobachtungssystem, das das Beobachtbare als ‚Umwelt‘ unterscheidet, von der es lediglich wissen kann, dass es ihre ‚Komplexität reduziert‘. Auch Luhmann versteht darum, wie Nietzsche, die Form nur noch als ‚Grenze‘, als Grenze, die keinen Inhalt mehr umschließt, sondern lediglich eine andere Seite unterscheidet.²² Er löst ‚Form‘

20 Nachlass 1885, 38[2], KSA 11.597, und 34[249], KSA 11.505; vgl. Nachlass 1885, 38[1], KSA 11.595 f.

21 Vgl. GD, Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie 5 (vgl. dazu Nachlass 1887/88, 11[145], KSA 13.68) und Nachlass 1885, 34[249], KSA 11.505.

22 Er schließt damit jedoch nicht an Nietzsche, sondern, interessanterweise, an den Mathematiktheoretiker George Spencer Brown an: George Spencer Brown, *Laws of Form* (Erstdruck 1969), deutsch: *Gesetze der Form*, übers. v. Thomas Wolf, Lübeck 1997.

dezidiert von ‚Inhalt‘ ab. So wird ‚Form‘ zur Form der Beobachtung, die nach Unterscheidungen unterscheidet und jeweils eine Seite der Unterscheidung ‚markiert‘ oder ‚bezeichnet‘.²³ Mit dem Begriff der Markierung oder Bezeichnung wird dem Umstand Rechnung getragen, dass man sich zu einer Zeit immer nur auf einer Seite der Grenze aufhalten kann und Zeit braucht, um sie zu bestimmen, und dann wieder Zeit braucht, um auf die andere Seite zu wechseln und diese zu bestimmen. Damit ist alles Beobachten, Unterscheiden und Bezeichnen temporalisiert; ohne Zeit ist nun ein Denken, Erkennen, Beobachten nicht mehr denkbar. Dies erübrigt einen transzendentalen Standpunkt, von dem aus der Zeit enthoben beobachtet werden kann, der seinerseits aber unbeobachtbar (weil eben transzendental) sind. Luhmann besteht in seiner Abklärung der Aufklärung auf der Beobachtbarkeit auch aller Beobachtungen und zieht darum den transzendentalen Standpunkt ein.

An Stelle transzendentalphilosophischer Voraussetzungen tritt der Begriff der Entscheidung. Jede Unterscheidung schließt an eine frühere Unterscheidung an, aber stets an die eine oder die andere Seite dieser Unterscheidung; an welche, ist jeweils Sache der Entscheidung. Man kann Ketten von Unterscheidungen bilden und ihre Verkettung für ‚notwendig‘ erklären; aber auch dies setzt eine Unterscheidung voraus (hier von ‚notwendig‘ und ‚zufällig‘), und es ist dann wieder eine Sache der Entscheidung, welche der beiden Seiten markiert wird. Luhmann setzt, wie schon Nietzsche, auch keine bestimmte Logik mehr als gegeben voraus; auch für Unterscheidungen von Logiken muss man sich erst entscheiden.

Entscheidungen werden als kontingent beobachtet, und umgekehrt wird Kontingentes als Entscheidung beobachtet. So wird das ‚vernünftige Denken‘ in Luhmanns Beobachtungstheorie ‚abgeklärt‘ zu einem kontingenten Entscheiden für Unterscheidungen. Damit ist auch allen Ansprüchen ‚der‘ Vernunft auf Unbedingtheit und Notwendigkeit der Boden entzogen. An ihre Stelle tritt die Kommunikation, in der die Kommunizierenden laufend beobachten, welche Unterscheidungen der jeweils andere an welche Unterscheidungen auf welcher Seite anschließt. Da der eine wie der andere sich von Fall zu Fall für den Anschluss an die eine oder die andere Seite einer Unterscheidung

23 Vgl. (einführend) Werner Stegmaier, Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Ethik, in: ETHICA 6.1 (1998), S. 57-86.

entscheiden können – im einfachsten Fall also immer ja oder nein sagen können –, hat man es in der Kommunikation, so Luhmann, stets mit ‚doppelter Kontingenz‘ zu tun. Man hat dabei, wenn man etwas sagt oder tut, stets schon zu berücksichtigen, was daraufhin der andere sagen oder tun kann. Man nimmt also immer schon Rücksicht auf die Entscheidungen anderer.²⁴ Damit sind wir beim zweiten Feld der Aufklärung der Aufklärung in der Linie Kant-Nietzsche-Luhmann, dem Feld der Moral oder, mit Kant gesprochen, dem Feld der praktischen Vernunft.

8.2. (Aufklärung der) Aufklärung der Moral

8.2.1. Kant: Unbeobachtbarkeit fremder Vernunft im Bereich der praktischen Vernunft

Auf dem Feld der praktischen Vernunft geht es nicht mehr nur um Theorie in Gestalt der Denkbarkeit wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern um konkrete Handlungsentscheidungen, deren Folgen immer auch andere betreffen, deren Motive aber für die andern (und möglicherweise auch für den Handelnden selbst) grundsätzlich unbeobachtbar sind. Hier geht auch Kant von der Unbeobachtbarkeit der Vernunft aus. Er spricht dann von „fremder Vernunft“.²⁵

Von den drei berühmten Maximen der Aufklärung „1) selbst zu denken, 2) sich in der Stelle eines Andern zu denken, und 3) jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken“²⁶ hat die erste, die auch „der

24 Die doppelte Kontingenz der Kommunikation, die Luhmann an die Stelle der ‚alteuropäischen‘ Vernunft setzt, fasst Nietzsche im Begriff der Willen zur Macht (im Plural): „Eliminieren wir diese Zuthaten:“ – gemeint sind vorausgesetzte „Einheiten“ wie „Nothwendigkeit“, „Gesetz“, „Subjekt“, „Ich“, „Ding“ und in alldem ‚die‘ Vernunft – „so bleiben keine Dinge übrig, sondern dynamische Quanta, in einem Spannungsverhältniß zu allen anderen dynamischen Quanten: deren Wesen in ihrem Verhältniß zu allen anderen Quanten besteht, in ihrem ‚Wirken‘ auf dieselben“ (Nachlass 1888, 14[79], KSA 13.259).

25 Vgl. Josef Simon / Werner Stegmaier (Hg.), *Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV*, Frankfurt am Main 1998, Einleitung (S. 7-22).

26 Kant, *Logik*, AA IX, S. 57. Vgl. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (AA VII, S. 200) und *KU*, § 40, AA V, S. 294.

Wahlspruch der Aufklärung“ ist,²⁷ nur Sinn, wenn die Vernunft nicht schon als allgemeine und gemeinsame vorausgesetzt wird. Sonst könnte jeder im Namen der Vernunft auch für alle übrigen sprechen. In der „allgemeinen Menschenvernunft“ hat, so Kant, „ein jeder seine Stimme“,²⁸ seine eigene charakteristische Stimme, die mit anderen immer nur zur Einstimmung kommen kann; für eine tatsächliche ‚Übereinstimmung‘ gibt es für Kant kein hinreichendes Kriterium. Dies besagt die zweite Maxime der Aufklärung: Man soll sein Urteil an dem anderer überprüfen und sich dazu ‚in der Stelle eines Andern denken‘, kann dies aber nur von seiner eigenen ‚Stelle‘ aus, in seinem eigenen ‚Horizont‘ tun.²⁹ Und nach der dritten Maxime, ‚jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken‘, muss jeder zuletzt selbst entscheiden, was er für vernünftig hält. Denn selbst wenn „die Vergleichung unserer eigenen mit Anderer Urtheilen“ „Unvereinbarkeit“ ergäbe, kann man „doch vielleicht recht haben *in der Sache* und nur unrecht *in der Manier*, d.i. dem Vortrage.“ Das Urteil anderer kann darum nicht mehr als ein „Wink“ sein.³⁰ Und das gilt dann auch für die Prüfungen meiner Maximen nach dem kategorischen Imperativ.³¹ Auch er äußert sich nach Kant in einer ‚Stimme‘ (‚Handle so, dass du ...‘), *meiner* Stimme der Vernunft, und ich muss darum damit rechnen, dass andere zu anderen Prüfungsergebnissen kommen.³²

27 Vgl. Kant, Was heißt Aufklärung?, AA VIII, S. 35, und: Was heißt: Sich im Denken orientieren?, AA VII, S. 146 Anm.

28 Kant, KrV A 752/B 780, AA III, S. 492.

29 In ihrem pragmatischen und praktischen Gebrauch bestimmt Kant seinen kritischen Begriff der Vernunft durch deren Gebundenheit an ‚Horizonte‘. Unter der Metapher des Horizonts fasst er die *„Fähigkeiten und Zwecke des Subjects“* in der Erkenntnis, die stets begrenzt sind (Kant, Logik, AA IX, S. 40). Niemand kann über seine Horizonte hinausdenken, aber er kann wissen, dass er in überall begrenzten Horizonten denkt, außerhalb deren andere Horizonte möglich sind. So kann er dadurch, dass er ‚sich in der Stelle eines Andern denkt‘, seine Horizonte zu „erweitern“ suchen (S. 43), aber nicht schlechthin entgrenzen.

30 Kant, Logik, AA IX, S. 57.

31 Vgl. Kant, Was heißt: Sich im Denken orientieren, AA VIII, S. 147 Anm.: „die Probe kann“ – und muss auch – „jeder mit sich selbst anstellen“.

32 Vgl. zu den Konsequenzen für die Interpretation des kategorischen Imperativs Werner Stegmaier, Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, in: W.S., Interpretationen, S. 61-94.

8.2.2. Nietzsche: Unterstellung ‚der‘ Vernunft zur Bequemlichkeit der Kommunikation

Der Verzicht auf eigene Prüfung moralisch relevanter Maximen ist für Nietzsche das Kennzeichen der ‚Herdenmoral‘. Kant wie Nietzsche sprechen hier von ‚Bequemlichkeit‘.³³ Nietzsche begründet den Hang zur Bequemlichkeit aus deren „Gemeinschafts- und Heerden-Nützlichkeit“.³⁴ Er spielt die selbst für ihn noch „ausschweifende Vermuthung“ durch, dass das Bewußtsein überhaupt sich „im Verhältnis zur Mittheilungs-Fähigkeit“ und „die Mittheilungs-Fähigkeit sich wiederum im Verhältnis zur Mittheilungs-Bedürftigkeit“ entwickelt habe und dass darum das, was ‚Vernunft‘ heißt, sich in einem „Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch“ erschöpfe, einem Verbindungsnetz aus „Zeichen“, die nur in gewissen Spielräumen gleich verstanden werden, ohne dass sie deshalb schon für alle dasselbe bedeuten müssten. So könnte eine in Zeichen „verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt“, „eine Oberflächen- und Zeichenwelt“ entstanden sein, die, weil nur sie sich bequem mitteilen läßt, auch schon als die ‚wahre‘ gilt.³⁵

Die sich in der ‚Oberflächen- und Zeichenwelt‘ etablierende ‚Herden-Moral‘ verdeckt, dass jeder gerade seine moralisch relevanten Entscheidungen selbst treffen muss und dass darin seine eigene Verantwortung liegt. Die Kritik ‚der‘ Vernunft als allgemeiner und gemeinsamer Vernunft ist darum auch für Nietzsche eine Kritik der Moralität aus Moralität.³⁶ Er stellt deren Selbstbezüglichkeit und Paradoxie wiederum offen heraus – und zugleich, dass eben diese „Selbstaufhebung“ der Moral unter dem Namen ihrer

33 Vgl. Kant, Was ist Aufklärung?, AA VIII, S. 35; Anthropologie, AA VII, S. 209, KrV B801. – Nach Nietzsche versteckt sich „unter dem bestgeehrten Typus“ einer „zeitgenössischen Moralität“ vor allem „Bequemlichkeit“ (JGB 212). Vgl. UB III 1; M 179; MA II, VMS 43. Seinen Zarathustra lässt Nietzsche darum „tiefste Verachtung der Bequemen Ruhesüchtigen“ predigen (Nachlass 1883, 15[22], KSA 10.485). Auch Freunde und gerade „die guten Freunde“ fördern die Bequemlichkeit im Denken, weil sie „gerade als Freunde ein Recht auf Bequemlichkeit zu haben glauben“ (JGB 27). Vgl. noch zuletzt Nachlass 1888, 15[46], KSA 13.441: „– es ist bequemer, zu gehorchen als zu prüfen ... es ist schmeichelter, zu denken ‚ich habe die Wahrheit‘ als um sich herum nur Dunkel zu sehn ...“.

34 FW 354. Hieraus auch die folgenden Zitate des Abschnitts.

35 [Vgl. dazu ausführlicher den Beitrag *Nietzsches Zeichen* in diesem Band.]

36 Vgl. M, Vorrede 4, JGB 201, FW 357.

„Selbstüberwindung“ zur Steigerung des moralischen Anspruchs führt.³⁷ Die Steigerung liegt im Anspruch eines moralischen Umgangs mit *fremder* Moral, mit einer Moral, die man nicht versteht und darum auch nicht für vernünftig halten kann.

8.2.3. Luhmann: Bestimmung des Ethischen „ohne Vernunft“ als Reflexion der Moral

Luhmann schließt daran der Sache nach wiederum eng an. Er hat vorgeschlagen, „Ethik als Reflexion der Moral“ zu verstehen, als kritischen Umgang vor allem mit der eigenen Moral, der aus dem Rückbezug der Unterscheidung von Gut und Böse auf sich selbst entspringt.³⁸ Im Selbstbezug ihrer Unterscheidung – der Frage, ob es überhaupt gut und nicht vielmehr böse ist, nach Gut und Böse zu unterscheiden – oszilliert die Moral, zögert mit ihrem Urteil und hat damit die Chance, zu überlegen, wie weit sie ihre Überzeugungen auch von andern erwarten bzw. ihnen zumuten darf. Auch Levinas' Konzeption des Ethischen als ‚ethischer Widerstand‘ hat hier ihren paradoxen Ursprung.³⁹

8.3. (Aufklärung der) Aufklärung der Religion

8.3.1. Kant: Bedürfnis der Vernunft nach Orientierung beim Handeln in der Welt

Wenn der Ausgangspunkt von Kants Aufklärung der Moral die Fremdheit der Vernunft der andern ist, so ist sein Ausgangspunkt der Aufklärung der Religion die Unverfügbarkeit des eigenen Standpunkts. In seiner Abhandlung *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, die er zwischen den beiden Auflagen seiner *Kritik der reinen Vernunft* anlässlich des Pantheismus-Streits publizierte, hat er deutlich gemacht, dass die Vernunft zum Handeln in der Welt einer Orientierung bedarf, die nicht in der Hand der Vernunft liegt: Dies beginnt für ihn mit der

37 Vgl. GM III 27.

38 Vgl. Stegmaier, Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Ethik.

39 Vgl. Werner Stegmaier, Levinas, Freiburg/Basel/Wien 2002.

Unterscheidung von rechts und links, die sich weder wahrnehmen noch (mit den damaligen Mitteln) logisch bestimmen lassen, und setzt sich im praktischen Gebrauch der Vernunft fort, der, unter der Nötigung des kategorischen Imperativs, das „Bedürfnis“ eines „Vernunftglaubens“ an das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele wach hält. Im Begriff des „Vernunftglaubens“ sind die beiden Seiten der konfliktreichsten aufklärerischen Unterscheidung, der Unterscheidung von Vernunft und Glauben, ineinander eingetragen, wodurch die Unterscheidung als solche paradoxiert und überschritten wird. Die Paradoxierungsstrategie erweist auch hier eine moralisch friedensstiftende Wirkung und eröffnet darüber hinaus der Religion neue Spielräume. Soweit die Religion sich in den ‚Grenzen‘ des Vernunftglaubens hält, dabei nicht, so Kant, „Bedürfnis für Einsicht“ nimmt und sich darum nicht wieder zum „Dogmatisieren mit der reinen Vernunft im Felde des Übersinnlichen“ hinreißen lässt, ist sie in ihrer positiven Gestaltung frei.⁴⁰

8.3.2. Nietzsche: Bedürfnis des freien Geistes nach einer philosophischen Religion

Dies, Religion in einem Bedürfnis der Vernunft (oder des Denkens oder des Geistes) selbst zu begründen, bleibt auch der Ansatz Nietzsches. Nach ihm ist nicht Gott überhaupt, sondern „nur der moralische Gott überwunden“.⁴¹ Auch Nietzsches ‚freier Geist‘, der Geist der Aufklärung der Aufklärung, ist vom Bedürfnis nach Positivität nicht frei; der Hang zum Dogmatisieren, nach Positivität in einem vom individuellen Erleben und eigenen Verantworten entlastenden Allgemeinen, erscheint bei ihm als ‚Geist der Schwere‘. Unter dem Druck des Geistes der Schwere – Nietzsche lässt seinen Zarathustra ihn seinen „alten Erzfeind“ nennen (Za IV, Die Erweckung 1) – erdenkt sich auch Nietzsche eine aufgeklärte philosophische Religion. Es ist eine Religion, die mit lauter Paradoxien arbeitet. Sie ist eine Religion, die dem freien Geist nicht offenbart oder in anderer Weise gegeben wird, sondern die er sich selbst erarbeiten, zu der er erst fähig und ‚stark‘ werden muss, indem er sich zunächst selbst ein eigenes ‚Schwergewicht‘ gibt. Dieses Schwergewicht, der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen, kann man wiederum als paradox

40 Kant, Was heißt: Sich im Denken orientieren?, AA VIII, S. 138 Anm.

41 Nachlass 1886/87 (Lenzer-Heide-Notat), 5[71]7, KSA 12. 213.

verstehen. Denn eine Wiederkehr, in der alles gleich wiederkehrt, ist *als* Wiederkehr gar nicht zu erkennen, und die Rede von einer ‚ewigen‘ Wiederkehr ist sichtlich metaphysisch. So paradoxiert der Gedanke – wie Kants Begriff des Vernunftglaubens – die dogmatische Metaphysik und befreit zum ‚amor fati‘, von dem Nietzsche in Bezug auf sich selbst in *Ecce homo* sagt: „Sich selbst wie ein Fatum nehmen, nicht sich ‚anders‘ wollen – das ist in solchen Fällen die grosse Vernunft.“ (EH, Warum ich so weise bin 6) Die ‚grosse Vernunft‘ aber ist – wie alles, was Nietzsche ‚groß‘ nennt – die, die sich an ihrer eigenen Negation, also durch ihre Paradoxierung steigern kann. Diese „Zugänglichkeit zum Entgegengesetzten“ nennt Nietzsche zuletzt „die höchste Art alles Seienden“ und bringt sie auf den „Begriff des Dionysos“ (EH, Za 6). Er soll der Begriff sein, der gegen den Geist der Schwere die philosophischen Begriffe im Fluss oder, mit den Worten Luhmanns, in der Kontingenz der Kommunikation hält.

8.3.3. Luhmann: Bedürfnis der Beobachtung nach Ressourcen des Unbeobachtbaren

So wenig der Begriff des Dionysos ein Begriff von Luhmanns Theorie der Kommunikation der Gesellschaft sein könnte, so sehr ist diese Theorie doch darauf angelegt, alle, einschließlich ihrer eigenen Begriffe, zu ‚temporalisieren‘. Die Temporalisierung aller Begriffe ist vielleicht das profilierteste Ergebnis von Luhmanns Abklärung der Aufklärung. Sie entspringt unmittelbar seinem Bestehen auf der Beobachtbarkeit aller Beobachtungen, aller Entscheidungen für Unterscheidungen. Beobachtungen sind danach, wie angedeutet, zeitliche Ereignisse und darin stets beschränkte Beobachtungen. Sie können, solange sie etwas beobachten, nicht zugleich auch anderes beobachten, sondern brauchen, um anderes zu beobachten, wiederum Zeit, Zeit, in der sich das Beobachtbare bereits wieder verändert haben kann. So fällt mit jeder Beobachtung Unbeobachtbares an, Unbeobachtbares, das eben darum, weil es unwiederbringlich bleibt, beunruhigt und also nach neuer Beobachtung ruft. Eine Beobachtung aber, die stets Unbeobachtbares anfallen lässt und dadurch nach neuer Beobachtung ruft, ist, um hier dennoch Nietzsches Begriff zu gebrauchen, ‚dionysisch‘ strukturiert, und aus dieser dionysischen Struktur entspringt auch für Luhmann die

Funktion der Religion. Er sieht sie darin, gegenüber der ‚Immanenz‘, dem Inbegriff dessen, was durch Beobachtung beobachtet, durch Unterscheidungen unterschieden ist, die ‚Transzendenz‘ offenzuhalten, also, um es mit Kant und Nietzsche zu sagen, das Bedürfnis und die Freiheit, die Grenzen zu überschreiten, die durch Formen als Unterscheidungen jeweils gezogen werden, und so das Beobachtete und Beobachtbare stets wieder durch das Unbeobachtete und Unbeobachtbare in Frage und zur Disposition zu stellen, und dies mit den ausgefeilten Mitteln der Systemtheorie. Man könnte Luhmanns postum erschienenen Werk *Die Religion der Gesellschaft* als einzige Auslegung von Nietzsches Satz „Im Grund ist ja nur der moralische Gott überwunden“ lesen. Und dies könnte der aktuelle Stand der Auf- oder Abklärung der Aufklärung sein.

9. Nietzsches Anthropologiekritik

(zusammen mit Andrea Christian Bertino)

9.1. Das anthropologiekritische Potential der Figur des Übermenschen

Mit seiner Figur des Übermenschen entwickelt Nietzsche eine starke Anthropologiekritik und führt zugleich das Scheitern dieser Kritik vor. Das anthropologiekritische Potential der Figur ist offensichtlich: Es wird oder soll ‚über‘ den ‚Menschen‘ hinausgegangen werden. Weniger aufgefallen ist Zarathustras Scheitern mit dieser ‚Lehre‘ bei den Menschen. In *Also sprach Zarathustra* lässt Nietzsche zu Beginn seinen Protagonisten den Übermenschen auf dem Markt verkünden – um ihm dann bis zum Ende den Erfolg der Lehre zu versagen.¹ Zunächst lachen die Herumstehenden und Schaulustigen über die Neuigkeit und wollen lieber die ‚letzten Menschen‘ bleiben, als die Zarathustra sie daraufhin beschimpft. Aber auch im Folgenden wird Zarathustra nicht oder nicht in seinem Sinn verstanden, von seinen ‚Jüngern‘ nicht und von den ‚höheren

1 An die „Vorrede Zarathustras“ halten sich bei ihrem Versuch, aus Nietzsches Werk eine Anthropologie zu destillieren, Markus Meckel, *Der Weg Zarathustras als der Weg des Menschen. Zur Anthropologie Nietzsches im Kontext der Rede von Gott im Zarathustra*, in: *Nietzsche-Studien* 9 (1980), S. 174-208, und Michael Allen Gillespie, *Nietzsche and the Anthropology of Nihilism*, in: *Nietzsche-Studien* 28 (1999), S. 141-155. Meckel bezieht im Weiteren den ganzen *Zarathustra* ein, Gillespie die Rede *Von den drei Verwandlungen*, mit der Teil I beginnt. Nach Meckels gründlichen Interpretationen kreist die „Anthropologie Nietzsches“ um den im Schaffen, im Lieben und im Kampf mit dem Geist der Schwere über sich hinausgehenden Menschen.

Menschen' nicht, die er anzieht. Selbst seine märchenhaften Tiere, der Adler und die Schlange, die ihn wie gute Freunde zu verstehen glauben und ihn, als er vom Gedanken der ewigen Wiederkunft ‚genest‘, zum „Lehrer“ dieser Lehre bestimmen („du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft“), einer Lehre, die sie selbst vorab ausformuliert haben, bescheidet er traurig damit, sie „schaute[n] dem allem zu“ wie Theoretiker und machten aus seinem abgründlichen, abschreckenden Gedanken „ein Leier-Lied“, eine scheinbar von jedermann repetierbare Theorie (Za III, Der Genesende 2).

Niemand, so stellt Nietzsche es in *Also sprach Zarathustra* dar, versteht Zarathustra so, wie er verstanden werden will. Ihn mit seinen Lehren scheitern zu lassen, hat sichtlich Methode, die Methode, in einer episch-dramatischen Lehrdichtung einen historisch-mythischen und europafernen Propheten einzuführen und ihm Lehren in den Mund zu legen, die Nietzsche selbst nicht oder nicht in dieser Weise lehrt.² Denn er ging davon aus, dass die Menschen zu ihrer Orientierung Lehren brauchen, und so bot er ihnen, durch seine Figur Zarathustra, Lehren an, doch Lehren, die sich, wenn sie durchdacht werden, als Anti-Lehren erweisen.³

Nietzsche wollte, wie er eindringlich betonte,⁴ mit seinem Zarathustra nicht verwechselt werden. Er ging davon aus, wie er anschließend in *Jenseits von Gut und Böse* erläuterte, dass Verstehen immer nur in einem „Spielraum“, auf einem „Tummelplatz des Missverständnisses“ möglich ist (JGB 27), dass also kein allen Menschen gemeinsames ‚Wesen‘ und noch weniger eine ihnen allen gemeinsame ‚Vernunft‘ ein einheitliches Verständnis einer einheitlichen Welt ermöglicht, worauf das europäische Philosophieren zweieinhalbtausend Jahre lang weithin

2 In den auf Za folgenden veröffentlichten oder zur Veröffentlichung bestimmten Werken verwendet Nietzsche das Wort ‚Übermensch‘ auffälligerweise gar nicht oder nur sehr zurückhaltend (GM I 16: „Napoleon, diese Synthesis von Unmensch und Übermensch...“; GD, Streifzüge 37 u. AC 4: „eine Art Übermensch“), mit Ausnahme seines Rückblicks auf Za in EH. Wohl bedenkt er die Formel in seinen nachgelassenen Notaten weiter, die er jedoch nicht veröffentlichte, sei es, weil er die dort niedergeschriebenen Gedanken oder das Publikum dafür nicht für reif hielt.

3 Vgl. Werner Stegmaier, Nietzsche zur Einführung, Hamburg 2011, S. 105-107 u. S. 160-170.

4 An seine Schwester schrieb er: „Glaube ja nicht, daß mein Sohn Zarathustra meine Meinungen ausspricht. Er ist eine meiner Vorbereitungen und Zwischen-Akte. – Verzeihung!“ (Brief an Elisabeth Nietzsche vom 7. Mai 1885, Nr. 600, KSB 7.48).

bestanden hatte. Stattdessen unterschied er „das Exoterische“ im Verstehen, das an Äußerlichem, an Oberflächen Haftende, und „das Esoterische“, das tiefer, ins Innere Dringende. Wer zum Verständnis der Welt und seiner selbst auf die Oberfläche der Annahme gleicher Menschen mit gleicher Vernunft angewiesen war, sollte dabei auch bleiben können. Nur die geistig Kräftigeren sollten mit feineren Ohren heraushören, was er jenseits solcher Lehren zu sagen hatte: „Unsre höchsten Einsichten müssen – und sollen! – wie Thorheiten, unter Umständen wie Verbrechen klingen, wenn sie unerlaubter Weise Denen zu Ohren kommen, welche nicht dafür geartet und vorbestimmt sind.“ (JGB 30)

So entwickelte Nietzsche den anthropologiekritischen Gedanken des Übermenschen nicht in jedermann gleich verständlichen Begriffen und in einer solche Begriffe zusammenführenden allgemeingültigen Theorie, in *Also sprach Zarathustra* nicht und auch später nicht, sondern in Metaphern, die vielen vieles besagen, ohne dass sie etwas Definitives sagten. Nietzsches Metaphern lassen bewusst Spielräume zu ihrer Weiterentwicklung, d.h. wörtlich zu ‚Verschiebungen‘ (*metaphorá*) ihrer Bedeutungen. Es sind vor allem Metaphern des Fließens und Strömens, des Sees und des Meeres,⁵ beginnend mit: „Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden?“ (Za, Vorrede 3) Der Übermensch erscheint dann als Meer, das den schmutzigen Strom des Menschen aufnehmen und in seinen Tiefenströmungen reinigen kann: „Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch. Man muss schon ein Meer sein, um einen schmutzigen Strom aufnehmen zu können, ohne unrein zu werden.“ (Za, Vorrede 3) ‚Der Mensch‘ hat sich, so Nietzsche (und Feuerbachs und anderer) bekannte Botschaft, in Jahrtausenden durch eine Religion verachten gelernt, die ihn erniedrigte, indem sie Gott erhöhte. Nachdem ‚der Mensch‘ beides als „große Illusion“ durchschaut hat (Nachlass 1869/70, 3[95], KSA 7.86), kann er sich nur noch verachten, fühlt sich nicht mit sich im Reinen, schmutzig. Und aus diesem Schmutz soll ihn das Bild vom Übermenschen herausführen. Das Bild festigt sich in *Also sprach Zarathustra* nicht zu einem Begriff. Nietzsche hält in einem späten Notat

5 [Vgl. den Beitrag *Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches* in diesem Band].

noch einmal fest, dass es sich bei seiner Figur des Übermenschen um ein „Gleichniß“ handle (Nachlass 1887, 10[17], 12.462). Zuletzt spricht er von der „Leuchtkraft“ eines solchen „starken Gegen-Begriffe[s]“ (Nachlass 1888, 233, KSA 13.603). Hinter der rhetorischen Überhöhung der Figur darf man ihren sachlich plausiblen Sinn nicht aus den Augen verlieren.

Der ‚Übermensch‘ ist danach nicht erneut ein Gattungsbegriff, unter den Arten und Einzelne fallen könnten, sondern, wenn überhaupt Begriff, ein Begriff für die Auflösung der scheinbaren Gattung Mensch und die Befreiung der Individuen von ihr in ihrer Orientierung. Noch vor der Einführung der Formel hatte sich Nietzsche notiert:

Sobald wir den Zweck des Menschen bestimmen wollen, stellen wir einen Begriff vom Menschen voran. Aber es giebt nur Individuen, aus den bisher bekannten kann der Begriff nur so gewonnen sein, daß man das Individuelle abstreift, — also den Zweck des Menschen aufstellen hieße die Individuen in ihrem Individuellwerden verhindern und sie heißen, allgemein zu werden. Sollte nicht umgekehrt jedes Individuum der Versuch sein, eine höhere Gattung als den Menschen zu erreichen, vermöge seiner individuellsten Dinge? Meine Moral wäre die, dem Menschen seinen Allgemeincharakter immer mehr zu nehmen und ihn zu spezialisiren, bis zu einem Grade unverständlicher für die Anderen zu machen (und damit zum Gegenstand der Erlebnisse, des Staunens, der Belehrung für sie). (Nachlass 1880, 6[158], KSA 9.237)

Wenn sich die Menschen einmal nicht mehr unter einem festen Begriff wie dem des *animal rationale* verstehen, sondern sich Spielräume offenhalten, sich anders zu verstehen, werden sie auch alles übrige ‚freier‘ verstehen und sich dadurch neue Orientierungs- und Lebensmöglichkeiten schaffen können. Man weiß dann nicht und braucht nicht zu wissen, was ‚der Mensch‘ und ‚der Übermensch‘, der über ihn hinausgeht, in Wahrheit ist, sieht aber Spielräume, in denen sein Sinn sich bewegen kann. ‚Der letzte Mensch‘ will eben diese Spielräume nicht sehen, sondern einen letzten, definitiven Begriff vom Menschen haben, um sich daran halten zu können, und dieser Begriff soll ihm natürlich so weit wie möglich entgegenkommen:

Jeder wünscht, daß keine andere Lehre und Schätzung der Dinge zur Geltung komme außer eine solche, bei der er selbst gut wegkommt. Grundtendenz folglich der Schwachen und Mittelmäßigen aller Zeiten,

die Stärkeren schwächer zu machen, herunterzuziehen: Hauptmittel das moralische Urtheil. (Nachlass 1885/86, 2[168], KSA 12.152)

„Übermensch“ ist also die Metapher des von einem definitiven Begriff befreiten Menschen. Mit ihr verweigerte Nietzsche eine Anthropologie der Selbstversicherung durch gemeinsame Festlegung aller auf einen Begriff.⁶ Als Gegen-Begriff zum Begriff einer gemeinsamen Art oder Gattung Mensch ist „der Übermensch“ immer ein Einzelner. Es sind immer Einzelne, so Nietzsche, die die „Erhöhung der Species ‚Mensch‘“ (JGB 44) bzw. „des Typus ‚Mensch‘“ (JGB 257) vorantreiben, Einzelne, die wohl in vielfältigster Weise zusammenwirken können, dazu aber nicht zusammenarbeiten müssen. Mit der Formel „Übermensch“ verband Nietzsche darum auch keinen Sozialdarwinismus, kein Programm zur Durchsetzung der „Stärkeren“, sei es eines Standes, einer Klasse oder einer Rasse; ihm war klar, dass sich jeweils erst zeigen muss, was wann und wo in der Evolution „Stärke“ ausmacht. Ein „Übermensch“ ist dann lediglich ein Mensch, der über jetzige Möglichkeiten der übrigen Menschen hinausgeht, ihnen etwa als Entdecker, Künstler, Ingenieur, Wissenschaftler, Politiker, Umwerter von Werten oder Religionsstifter überlegen ist und dadurch die bisherige Menschheit über sich hinausführt. Er kann in anderen Hinsichten jedoch unterlegen sein und darum unter Menschen auch leicht untergehen, wie es Nietzsche an Zarathustra zeigt, als er ihn unter die „letzten Menschen“ gehen lässt.

6 Nachlass 1880, 6[158], KSA 9.237. – Vgl. Gerard Visser, Nietzsches Übermensch. Die Notwendigkeit einer Neubestimmung auf die Frage nach dem Menschen, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 100-124, hier S. 107: „Das Ende des Menschen ist für Nietzsche demnach das Ende des Begriffs ‚Mensch‘“. Visser fragt von der Formel „Übermensch“ aus zurück nach dem Sinn von „Mensch“ in ihr, mit dem (aus unserer Sicht richtigen) Ergebnis, „[d]ass es Nietzsche im Grunde nicht um den Menschen gehe“ (S. 103). Er verweist dazu auf Nachlass 1883/84, 24[16], KSA 10.655 f.: „Zuletzt handelt es sich gar nicht um den Menschen: er soll überwunden werden.“ Vissers These, die Loslösung von der „den Menschen“ auf einen definitiven Begriff festlegenden Anthropologie führe zum alleinigen Maßstab des Organischen und mit ihm in den Rassismus (S. 105), können wir dagegen nicht folgen, auch nicht seinen weiteren Ausführungen vom „Geheimnis des Mensch-Seins“ (S. 117). – Zur weiterhin intensiv geführten Diskussion über den Sinn von Nietzsches Figur des „Übermenschen“ im Gegensatz zum „letzten Menschen“ vgl. zuletzt Michael Skowron, Posthuman oder Übermensch. War Nietzsche ein Transhumanist?, in: Nietzsche-Studien 42 (2013), S. 256-282, bes. S. 270-273.

9.2. Anthropologiekritik (fast) ohne Anthropologie

Bei Nietzsche ist überall vom ‚Menschen‘, ‚Menschlichen‘ und ‚Allzumenschlichen‘, oft von ‚anthropomorph‘ und ‚Anthropomorphismen‘ die Rede, jedoch kaum von ‚anthropologisch‘ und ‚Anthropologen‘⁷ und gar nicht von ‚Anthropologie‘. So etwas wie eine Anthropologie hat er, offenbar bewusst, nicht geschrieben;⁸ bei aller Schätzung Feuerbachs machte er dessen Transformation der Theologie in Anthropologie nicht mit.

Über die Kritik von spezifischen anthropologischen Entwürfen hinaus geht es Nietzsche um die Kritik der Möglichkeit einer Anthropologie überhaupt, sei diese nun rein deskriptiv oder normativ gemeint. Die Evolution lasse schlicht keine letzte, weder biologische noch philosophische, Definition ‚des Menschen‘ zu, mache sie illusorisch.

Dennoch kommt auch Nietzsche in seiner Anthropologiekritik nicht ganz ohne Anthropologie aus. Bestimmte Bilder, Lehren, Theorien ‚des Menschen‘ überwinden zu wollen, setzt ein wenn auch minimales Vorverständnis dessen voraus, was ‚der Mensch‘ überhaupt sein könnte. Dennoch muss damit nicht das Ziel einer neuen Anthropologie im Sinn

7 Es gibt nur eine sehr frühe und eine sehr späte Stelle, in denen Nietzsche von ‚Anthropologen‘ redet, und dies nicht im Feuerbachschen oder heutigen Sinn. Vgl. Nachlass 1872/73, 19[91], KSA 7.449 („Alle Naturwissenschaft ist nur ein Versuch, den Menschen, das Anthropologische zu verstehen: noch richtiger, auf den ungeheuersten Umwegen immer zum Menschen zurückzukommen. Das Aufschwellen des Menschen zum Makrokosmos, um am Ende zu sagen ‚du bist am Ende, was du bist‘.“) und GD, Das Problem des Sokrates 3 („Die Anthropologen unter den Criminalisten sagen uns, dass der typische Verbrecher hässlich ist: monstrum in fronte, monstrum in animo“).

8 Eine „Anthropologie Friedrich Nietzsches“ umriss dennoch, in der Blütezeit der Philosophischen Anthropologie und zugleich der Zeit des Nationalsozialismus, aber ohne sich auf beide zu beziehen, sondern allein auf Nietzsches Texte konzentriert, Heinz Heimsoeth, Zur Anthropologie Friedrich Nietzsches, in: Blätter für die deutsche Philosophie 17 (1943), S. 205-239. – Achim Geisenhanslücke, Der Mensch als Eintagswesen. Nietzsches kritische Anthropologie in der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 125-140, zeigte dagegen anhand der Fabeln zu Beginn von WL und UB I, dass Nietzsche von vornherein jede auf einen bestimmten Begriff vom Menschen dringende Anthropologie unterläuft. – Richard Schacht, Nietzsche and Philosophical Anthropology, in: Keith Ansell Pearson (Hg.), A Companion to Nietzsche, Malden, Mass., USA/Oxford, UK 2006, S. 115-132, hat Nietzsche dennoch wieder für die Anthropologie zu gewinnen versucht, indem er dessen Werke chronologisch auf darin anthropologisch relevante Aussagen durchgeht. Er folgt dabei der These, Nietzsches Anthropologie sei strikt ‚naturalistisch‘, und setzt dabei die ‚Natur‘ als gegeben voraus; sie müsse nur vorurteilslos und methodisch erschlossen werden.

einer systematischen Theorie des Menschen verbunden sein. Vieles, was bei Nietzsche als anthropologische Wesensaussage erscheint, ist als heuristischer Gegen-Entwurf gegen die damals herrschende humanistische oder philanthropische Anthropologie zu verstehen, ist Alternative, um diese in Frage zu stellen. Sein Ziel ist die strategische Verunsicherung konsolidierter Menschenlehren durch den Entwurf alternativer Standpunkte. Die Verunsicherung soll das Selbstverständnis ‚des Menschen‘ in Bewegung bringen, es über seine bisherigen Schranken hinaustreiben, ohne dass neue Schranken aufgestellt, neue Grenzen gezogen werden. So stellt Nietzsche der traditionellen Bestimmung ‚des Menschen‘ als vernünftiges Tier die des trieb- und instinkthaften Tiers entgegen, das seinerseits in der Sicherheit dieser Triebe und Instinkte durch das, was es ‚Vernunft‘ nenne, verunsichert sei.⁹ Denn ergründen könne diese Vernunft die Triebe und Instinkte nicht. Was mit dem Wort ‚Mensch‘ belegt werde, sei ebenso abgründig wie unergründlich in seinen komplexen Zusammenhängen, weit mehr noch als der schon überkomplexe Leib, der zunächst immerhin als Leitfaden der Erschließung dieser Komplexität dienen könne.¹⁰ So bleibe die Unsicherheit, Unbestimmtheit, Ungewissheit. Und das, so Nietzsche, sei gut so. Er verband seine Anti-Anthropologie mit einer neuen Stellung zur Gewissheit überhaupt:

Wir stehen anders zur „Gewißheit“. Weil am längsten die Furcht dem Menschen angezchtet worden ist, und alles erträgliche Dasein mit dem „Sicherheits-Gefühl“ begann, so wirkt das jetzt noch fort bei den Denkern. Aber sobald die äußere „Gefährlichkeit“ der Existenz zurückgeht, entsteht eine Lust an der Unsicherheit, Unbegrenztheit der Horizont-Linien. Das Glück der großen Entdecker im Streben nach Gewißheit könnte sich jetzt in das Glück verwandeln, überall die Ungewißheit und das Wagniß nachzuweisen. (Nachlass 1884, 26[280], KSA 11.223 f.)¹¹

9 Vgl. João Constâncio / Maria João Mayer Branco (Hg.), Nietzsche on Instinct and Language (Nietzsche Today), Berlin/Boston 2011.

10 Vgl. Heinrich Schipperges, Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1975; Johann Figl, Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 7), Berlin/New York 1982, S. 124-139, und Vanessa Lemm, Nietzsche's Animal Philosophy. Culture, Politics, and the Animality of the Human Being, New York 2009, deutsch: Nietzsches Philosophie des Tieres. Kultur, Politik und die Animalität des Menschen, aus dem Englischen von Nora Sieverding, Zürich 2012.

11 Vgl. FW 355.

9.3. Experiment mit der Nicht-Feststellung des Tiers Mensch

Nietzsches minimale anthropologische Grundannahmen sind: Der Mensch ist „das noch nicht festgestellte Thier“ (JGB 62) und „er ist das kranke Thier“ (GM III 13). Beides sind rein ‚tierische‘ Bestimmungen, die traditionelle Auszeichnung des Menschen durch die ‚Vernunft‘ taucht nicht mehr auf. Beides sind auch keine Bestimmungen des Seins des Menschen, sondern seines Werdens: Der Mensch ist „noch nicht festgestellt“, wird es vielleicht einmal sein, vielleicht nicht, und er ist krank, wird aber vielleicht gesund werden oder nicht. Als weiter werdender ohne vorgegebenes Ziel aber ist er nicht definierbar: „definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat“ (GM II 13).

Beide Bestimmungen klingen rein biologisch, sind es aber nicht. Sie stellen lediglich alle möglichen Bestimmungen des Menschen unter eine biologische Prämisse. ‚Nicht festgestellt‘ ist das Tier Mensch gerade, weil es seine Natur selbst feststellen kann – durch Bewusstheit und die Kultur, die es sich dadurch schafft, und ‚krank‘ ist es, weil es dadurch als Tier in seiner Instinktsicherheit gefährdet ist. Aber es kann nun nicht mehr anders sein, das Experiment mit diesem Tier, das auch das Experiment dieses Tiers ist, hat begonnen, ist nicht mehr rückgängig zu machen, und sein Ausgang ist nicht vorherzusagen. Sein Wesen ist nicht mehr eindeutig, er ist nun Natur- und Kulturwesen zugleich, Natur und Kultur ringen in ihm in einer offenen Auseinandersetzung, und eben das macht eine Anthropologie, eine allgemeingültige Lehre vom Menschen, problematisch, wenn nicht unmöglich. Anthropologie ist dann immer zugleich Anthropologiekritik.

Dass der Mensch (als Kulturwesen) sein Wesen feststellen will, aber (als Naturwesen) damit scheitern muss, siedelt Nietzsches Anthropologie und Anthropologiekritik zwischen den Polen einer positivistischen Reduktion des Menschen auf ein empirisch beobachtbares Naturphänomen einerseits und seiner idealistischen Verklärung andererseits an. Beide Positionen sind für Nietzsche unhaltbar. Stattdessen setzt er mit einer „historischen Philosophie“ ein, der „allerjüngste[n] aller philosophischen Methoden“, „welche gar nicht mehr getrennt von der Naturwissenschaft zu denken ist“ (MA I 1). Sie schließt jede überzeitliche Hypostasierung bestimmter

menschlicher Eigenschaften und ihre Subsumtion unter den zeitlosen Begriff einer menschlicher Natur aus und beachtet zugleich, dass auch die Naturwissenschaften ein historisches Kulturprodukt sind. Nietzsche stellt dieses „historische Philosophieren“ zu Beginn von *Menschliches, Allzumenschliches* ausdrücklich der „metaphysische[n] Philosophie“ gegenüber (MA I 1 und 2), dem „Erbfehler der Philosophen“, ihrem „Mangel an historischem Sinn“, der sie verleite, ‚den Menschen‘ „als eine aeterna veritas, als ein Gleichbleibendes in allem Strudel, als ein sicheres Maas der Dinge“ zu sehen, während doch „alles Wesentliche der menschlichen Entwicklung in Urzeiten vor sich gegangen [ist], lange vor jenen 4000 Jahren, die wir ungefähr kennen; in diesen mag sich der Mensch nicht mehr viel verändert haben.“ (MA I 2) Nicht historisch und nicht evolutionistisch denkende Philosophen, Metaphysiker also, halten die kurze Zeit des Kulturmenschen schon für eine Ewigkeit.

Nun kann man gerade die Einsicht in die evolutionär bedingte Zeitlichkeit des Menschen, von der nicht erst Nietzsche, sondern schon Herder ausging, als Anfang einer neuen Anthropologie betrachten,¹² und die Philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts, insbesondere Arnold Gehlen, hat sich auf beide und ihre These vom ‚Mängelwesen‘ Mensch berufen.¹³ Aber Nietzsche interessierte sich, anders als Gehlen, nicht so sehr für eine Definition des Wesens des Menschen als für die kulturkritischen Implikationen der Unmöglichkeit einer Ontologie des Menschlichen. Das „noch nicht festgestellte Thier“ kündigt für ihn nicht den Anfang, sondern das Ende der Anthropologie an. Im Horizont des Todes Gottes, mit dem für ihn nicht nur der Glaube an transzendente Wahrheiten, sondern auch an transzendente Konstruktionen unglaublich geworden und dem Nihilismus gewichen ist, der

12 Vgl. Andrea Christian Bertino, „Vernatürlichung“. Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 58), Berlin/Boston 2011, S. 203-218.

13 Matthias Schloßberger, Über Nietzsche und die Philosophische Anthropologie, in: Nietzscheforschung 4 (1998), S. 147-167, zeigt aus historischer Distanz, wo Scheler, Plessner und Gehlen Nietzsche nahestehen und wo sie eigene Strategien einschlagen: Während die Philosophische Anthropologie, auch die Gehlens, erneut nach dem Wesen ‚des Menschen‘ frage, das ihn über ‚das Tier‘ hinaushebe, verzichte Nietzsche so weit wie möglich auf solche Wesensbestimmungen und infolgedessen auch auf eine Anthropologie.

Einsicht, dass es mit den bisherigen obersten Werten nichts auf sich hat, wankt auch die Selbstgewissheit des Menschen: Die konstitutive Unsicherheit des Menschseins wird zur Grenze des Begreifens, die wir ihrerseits begrifflich nicht festziehen können. Angesichts seiner Naturbedingtheit ist nicht mehr klar, was Begreifen seinerseits ist und wie weit es reicht.

Damit kommt der Ansatz beim „kranken Thier“ ins Spiel:

Denn der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellt als irgend ein Thier sonst, daran ist kein Zweifel, – er ist das kranke Thier: woher kommt das? Sicherlich hat er auch mehr gewagt, geneuert, getrotzt, das Schicksal herausgefordert als alle übrigen Thiere zusammen genommen: er, der grosse Experimentator mit sich, der Unbefriedigte, Ungesättigte, der um die letzte Herrschaft mit Thier, Natur und Göttern ringt, – er, der immer noch Unbezwungne, der ewig-Zukünftige, der vor seiner eignen drängenden Kraft keine Ruhe mehr findet, so dass ihm seine Zukunft unerbittlich wie ein Sporn im Fleische jeder Gegenwart wühlt: – wie sollte ein solches muthiges und reiches Thier nicht auch das am meisten gefährdete, das am Längsten und Tiefsten kranke unter allen kranken Thieren sein? ... (GM III 13)

Gefährdet ist dieses Tier gerade durch seine wechselnden und immer einseitigen Versuche zu seiner Selbstbestimmung. Sie tragen einerseits dazu bei, es in schwerste, durch Moralen und Religionen befeuerte Auseinandersetzungen zu treiben, Kriege, gewaltsame Revolutionen, Völkermorde. Sie eröffnen andererseits aber auch Spielräume der individuellen Selbstbestimmung. Diese gelingt zwar selten, bleibt meist unproduktiv:

Es giebt bei dem Menschen wie bei jeder anderen Thierart einen Überschuss von Missrathenen, Kranken, Entartenden, Gebrechlichen, nothwendig Leidenden; die gelungenen Fälle sind auch beim Menschen immer die Ausnahme und sogar in Hinsicht darauf, dass der Mensch das noch nicht festgestellte Thier ist, die spärliche Ausnahme. (JGB 62)

Dennoch gibt das, was biologisch Krankheit ist – die sich freilich ebensowenig einfach feststellen lässt –, die Chance zur kulturellen Selbstschöpfung, zu kreativem Leben, und dies ist für Nietzsche der maßgebliche Gesichtspunkt. Selbst konkrete physiologische Krankheiten können – Nietzsche erlebte und bedachte das selbst unentwegt – Chance und Anreiz für schöpferische Arbeit sein. Hypostasiert und

metaphysiziert man dann anthropologisch ein ‚Wesen des Menschen‘, vergibt man genau diese Chance wieder, man beschränkt erneut den Spielraum der individuellen und kreativen Selbstbestimmung. So kann ‚der Mensch‘ sein noch nicht festgestelltes Wesen nur dadurch realisieren, dass er Feststellungen seines Wesens, die sich immer neu aufdrängen, immer neu negiert. Legt er sich fest, gewinnt er – vielleicht – die Lebensfestigkeit eines Tiers, aber er wird dadurch, entgegen seiner erklärten Absicht, auch zu einem lebensfesten Tier, das auf seine menschlichen Spielräume verzichtet hat.

In diese Richtung wirkt nach Nietzsche alle verbindliche Moral, insbesondere die des asketischen Ideals, die er in der III. Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral* beschrieben hat. Sicher, die meisten Menschen werden solche metaphysisch und moralisch verstärkten Festlegungen eines Wesens ‚des Menschen‘ brauchen, das heißt, moralsoziologisch betrachtet, die „Ausbildung aller der Tugenden, vermöge deren eine Heerde gedeiht, und [die] Zurückdrängung jener andren und entgegengesetzten, welche einer neuen höheren stärkeren herrschaftlichen Art den Ursprung geben“, sie wollen „eben nur das Heerdenthier im Menschen entwickeln und vielleicht das Thier ‚Mensch‘ damit feststellen – denn bisher war der Mensch das ‚nicht festgestellte Thier‘“. ¹⁴

In der Folge musste, so Nietzsche, – inzwischen wird man das, vielleicht aus moralischer Selbstbehauptung, anders sehen – die Demokratisierung Europas zu einer Art „Verthierung“ führen, einer „Verthierung des Menschen zum Zwergthiere der gleichen Rechte und Ansprüche“ (JGB 203). Die Nivellierung der Individuen durch verengende Moralen, wie Nietzsche sie befürchtete, zeitigte die politische Gefahr, dass Menschen solchen Moralen, die sie scheinbar so sicher orientieren, gänzlich hörig werden, dass sie nach entsprechenden Führungspersönlichkeiten verlangen, die im Namen solcher Moralen regieren, dabei „des Herrn, des Befehlenden bedürfen wie des täglichen Brodes“ und dass sie schließlich schlicht einen Führer wollen. „Die Demokratisierung Europa’s“, prognostizierte Nietzsche, „ist zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen – das Wort in jedem Sinne verstanden, auch im geistigsten.“ (JGB 242)

14 Nachlass 1885/86, 2[13], KSA 12.72. Bei dem Notat handelt es sich um eine Vorstufe zu JGB 203. S.u.

Zwangsläufig ist das jedoch, auch für Nietzsche, nicht. Man kann moralische Bindungen für die Vielen und auch für die wenigen Reflektierteren, wenn sie in schweren Zeiten auf solche Bindungen angewiesen sind, sehr wohl bejahen – und sie zugleich mit Fragezeichen versehen, um in besseren Zeiten auch die Beschränkungen zu sehen, die derartige Bindungen dem Handeln und dem Denken überhaupt auferlegen können. In diesem Sinn lassen sich moralische, an feste Normen gebundene, von ethischen Orientierungen unterscheiden, in der solche Selbstbindungen reflektiert und zur Disposition gestellt werden.¹⁵ Beide schließen einander nicht aus, sie kommen nur in verschiedenen Situationen oder, mit Nietzsches Begriff, unterschiedlichen „Nöthen“ zum Zug.¹⁶ In ethischen Orientierungen erscheinen moralische Selbstverständlichkeiten nicht mehr selbstverständlich, sie bringen Moralen ihrerseits in Bewegung, bewirken, mit Nietzsches Formel, Umwertungen von Werten, nicht aller zugleich, weil man immer eine Moral zum Leben braucht, aber möglicherweise aller im Lauf der Zeit.

9.4. Die anthropologischen Notlügen der alteuropäischen Moral und christlichen Religion

Wie in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, Nietzsches früherem, weit vorausweisenden Entwurf, die Wahrheit der Begriffe, so bleibt für ihn eine zeitlose, nicht zur Disposition stehende Moral der Handlungen eine Lüge, freilich eine „Nothlüge“, ohne die „der Mensch Thier geblieben“ wäre (MA I 40). Wie der Intellekt durch Begriffe so lange die Komplexität der Welt reduziert, bis er an sie glaubt, so die Moral die Komplexität der Triebe. Auch die Moral ist nach Nietzsche ein Trieb, ein Trieb zur Beherrschung der Triebe, nämlich der Herdentrieb, durch den ein Schaf das andere zur Einhaltung von Regeln nötigt, die keines von ihnen erstellt hat. Das macht das ‚kranke Tier‘ Mensch

15 Vgl. Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin/New York 2008, S. 541-626. Die Unterscheidung schließt an Nietzsche, aber auch an Levinas, Derrida und Luhmann an.

16 Zu Nietzsches „Heuristik der Not“ vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft**, Berlin/Boston 2013, S. 145-148.

fraglos stabiler und insofern ‚gesünder‘. Er wird aus einer „Bestie“ zu einem „Ueber-Thier“:

Die Bestie in uns will belogen werden; Moral ist Nothlüge, damit wir von ihr nicht zerrissen werden. Ohne die Irrthümer, welche in den Annahmen der Moral liegen, wäre der Mensch Thier geblieben. So aber hat er sich als etwas Höheres genommen und sich strengere Gesetze auferlegt. Er hat deshalb einen Hass gegen die der Thierheit näher gebliebenen Stufen: woraus die ehemalige Missachtung des Slaven, als eines Nicht-Menschen, als einer Sache zu erklären ist. (MA I 40)

„Moralen“ sind, wie Nietzsche sich später notierte, „Ausdruck lokal beschränkter Rangordnungen in dieser vielfachen Welt der Triebe: so daß an ihren Widersprüchen der Mensch nicht zu Grunde geht. Also ein Trieb als Herr, sein Gegentrieb geschwächt, verfeinert, als Impuls, der den Reiz für die Thätigkeit des Haupttriebes abgiebt.“ Dadurch dass der Mensch, „im Gegensatz zum Thier, eine Fülle gegensätzlicher Triebe und Impulse in sich groß gezüchtet“ und jeweils einen den andern beherrschen gelernt hat, ist der Mensch „der Herr der Erde“ geworden. „Der höchste Mensch“ unter den jetzt existierenden Menschen „würde die größte Vielheit der Triebe haben, und auch in der relativ größten Stärke, die sich noch ertragen läßt.“ (Nachlass 1884, 27[59], KSA 11.289) Sofern Moral ihre Kraft aus Trieben bezieht, die einander beherrschen, ist sie selbst ein Trieb, was ihrem Selbstverständnis widerspricht. Sie ist dennoch keine bewusste Lüge eines freien Subjekts. Denn auch zum freien Subjekt wird der Mensch ebenfalls erst durch diese Moral, die dem ‚Tier Mensch‘, wieder in massiver Reduktion von Hochkompliziertem, eine ‚Seele‘ und ein ‚Gewissen‘ zulegt:

Der Mensch, ein vielfaches, verlogenes, künstliches und undurchsichtiges Thier, den andern Thieren weniger durch Kraft als durch List und Klugheit unheimlich, hat das gute Gewissen erfunden, um seine Seele einmal als einfach zu genießen; und die ganze Moral ist eine beherzte lange Fälschung, vermöge deren überhaupt ein Genuss im Anblick der Seele möglich wird. (JGB 291)

Ist der durchschnittliche, jeweils letzte Mensch ein ‚Übertier‘, dann wird aus dem ‚Übermenschen‘ so etwas wie ein ‚Über-Übertier‘, ein ‚Übertier‘, das seine notdürftige und befristete Festgestelltheit sehen und über sie hinaussehen und dann vielleicht zu einer neuen „Unschuld des Werdens“ kommen kann. Mit ihr würde „Niemand mehr

verantwortlich gemacht“, würden keine Entitäten zur Begründung der Moral mehr postuliert, würde auf einen moralischen Gott verzichtet, der diese Entitäten garantieren soll – „dies erst ist die grosse Befreiung, – damit erst ist die Unschuld des Werdens wieder hergestellt ...“ (GD, Die vier grossen Irrthümer 8) Ein Zustand der Nicht-Feststelltheit, ein Naturzustand des Menschen, bleibt dagegen völlig hypothetisch. Er ist, wie der ‚Übermensch‘ auf der andern Seite, lediglich Fluchtpunkt einer Genealogie, die der nicht festgestellte Mensch entwirft, wenn ihm der Sinn seiner moralischen Kultivierung fragwürdig wird.

Eine anthropologische Notlüge zur Feststellung des Menschen bietet auch die christliche Religion. Sie hat nach Nietzsche eine noch beengendere Rolle gespielt, eben weil sie die Notlüge der Moral zur Heilung des kranken Tiers Mensch als etwas Gottgewolltes darstellte. Dadurch hat sie ihn jedem autonomen Versuch der Selbstgestaltung entzogen. Nietzsche schließt den Aphorismus zum „noch nicht festgestellten Thier“ so:

das Christenthum war bisher die verhängnissvollste Art von Selbst-Überhebung. Menschen, nicht hoch und hart genug, um am Menschen als Künstler gestalten zu dürfen; Menschen, nicht stark und fernsichtig genug, um, mit einer erhabenen Selbst-Bezwungung, das Vordergrund-Gesetz des tausendfältigen Missrathens und Zugrundegehns walten zu lassen; Menschen, nicht vornehm genug, um die abgründlich verschiedene Rangordnung und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch zu sehen: – solche Menschen haben, mit ihrem ‚Gleich vor Gott‘, bisher über dem Schicksale Europa’s gewaltet, bis endlich eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Heerdenthier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmässiges, herangezüchtet ist, der heutige Europäer... (JGB 62)

Zuvor wagt Nietzsche eine Prognose, die auch der Religion für das weitere Werden des Menschen eine Funktion geben würde, – in der Hand von Philosophen oder, vielleicht besser, Überphilosophen:

Der Philosoph, wie wir ihn verstehen, wir freien Geister –, als der Mensch der umfänglichsten Verantwortlichkeit, der das Gewissen für die Gesamt-Entwicklung des Menschen hat: dieser Philosoph wird sich der Religionen zu seinem Züchtungs- und Erziehungswerke bedienen, wie er sich der jeweiligen politischen und wirthschaftlichen Zustände bedienen wird. (JGB 61)

Ein solcher Philosoph könnte Religion einsetzen,

um Widerstände zu überwinden, um herrschen zu können: als ein Band, das Herrscher und Unterthanen gemeinsam bindet und die Gewissen der Letzteren, ihr Verborgenes und Innerlichstes, das sich gerne dem Gehorsam entziehen möchte, den Ersteren verräth und überantwortet. (JGB 61)

Für „die langsam heraufkommenden Klassen und Stände“ bietet Religion eine „Anleitung und Gelegenheit, sich auf einstmaliges Herrschen und Befehlen vorzubereiten“, während sie die weniger „freien Geister“ beruhigen und glücklich und zufrieden machen kann:

Den gewöhnlichen Menschen [...], den Allermeisten, welche zum Dienen und zum allgemeinen Nutzen da sind und nur insofern dasein dürfen, giebt die Religion eine unschätzbare Genügsamkeit mit ihrer Lage und Art, vielfachen Frieden des Herzens, eine Veredelung des Gehorsams, ein Glück und Leid mehr mit Ihres-Gleichen und Etwas von Verklärung und Verschönerung, Etwas von Rechtfertigung des ganzen Alltags, der ganzen Niedrigkeit, der ganzen Halbthier-Armuth ihrer Seele. (JGB 61)

Nietzsche greift, unter Zustimmung vieler, die Gleichstellung aller Menschen vor Gott an, wie die christliche Religion sie wollte, sieht aber, schon ziemlich irritierend, dass die meisten Menschen, nach einer fast zweitausendjährigen christlichen ‚Erziehung des Menschengeschlechts‘, diese Gleichstellung weiterhin wollen, weil sie sich im Schutz der Lehre von einem gleichen Wesen des Menschen weniger aneinander messen und dabei den eigenen Rang ermitteln müssen. Wenn er dann aber vorschlägt, diese althergebrachte Erziehung durch Moral und Religion nach dem Tod Gottes gezielt zu neuen, alternativen Möglichkeiten des Menschendaseins und damit auch zu ungewissen Experimenten einzusetzen, war das damals massiv provozierend und ist es heute noch mehr. Nach den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts wollen wir heute keinerlei Menschenzüchtungsexperimente mehr. Aber Nietzsches Voraussicht war: Ohne neue Zielsetzungen, wie er sie am ehesten noch hypervverantwortlichen Philosophen zutrauen wollte, wenn es sie dereinst denn geben sollte, stehe in der Not des Nihilismus, der lähmenden Haltlosigkeit gerade in religiösen, moralischen und in der Folge auch politischen Fragen, eine „lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz“ bevor, eine „ungeheure[]

Logik von Schrecken“, „derengleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat“ (FW 343).¹⁷ Eben weil die Menschen keinen sicheren Halt mehr in Moralen, Religionen und aus ihnen begründeten Anthropologien finden, müssen die Wenigen, die vielleicht dazu fähig sein werden, schloss Nietzsche, „mit schöpferischer Hand nach der Zukunft“ greifen (JGB 211) und das, was bisher als Wesen des Menschen festgestellt schien, zu Funktionen neuer, selbst gewollter, selbst verantworteter und immer vorläufiger Feststellungen zu machen versuchen. Aus der essentiellen, zeitlosen Anthropologie sollte eine funktionale Anthropologie auf Zeit werden.

9.5. Schlussfolgerung: Typologie statt Anthropologie

Diese funktionale Anthropologie unterscheidet Typen. Typologien sind unterschiedlichen Erfahrungen abgewonnene versuchsweise ‚Feststellungen‘; sie können jederzeit revidiert werden.¹⁸ Nietzsche hat sein ganzes Schrifttum hindurch typisiert und eine lange Galerie von Typen entworfen, beginnend mit dem „apollinischen“ und dem „dionysischen“ Künstler einerseits und dem „Typus des theoretischen Menschen“, Sokrates, andererseits in der *Geburt der Tragödie*, endend mit dem „Typus Jesus“ in *Der Antichrist*. Er schätzte treffend unterscheidende Typologien hoch, wo er sie fand, etwa bei Thukydides.¹⁹ Er stilisierte historische Persönlichkeiten zu Typen, neben Sokrates und Jesus etwa Caesar (GD, Streifzüge 38), Napoleon („ein vollkommen zu Ende gedachter und ausgearbeiteter Typus Eines Triebes“, M 245) oder den von ihm selbst geschaffenen „Typus Zarathustra“ (EH, Za 6), aber auch soziale Verhaltensmuster wie den „Bildungsphilister“ (UB I 2), den „Heiligen“ (MA I 144) oder, in einer versuchsweise zusammengestellten langen Liste, „Führer und Heerde“, „Vollständige Menschen und Bruchstücke“, „Gerathene und Missrathene“, „Schaffende und ‚Gebildete‘“, „Künstler“ und „Philosophen“, „Heerden-Bildner

17 Vgl. das Lenzer Heide-Notat vom 10. Juni 1887, Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12.211-217.

18 Vgl. Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, S. 223.

19 Vgl. M 168.

(Gesetzgeber)“, „Werthe-Setzende (Religionsstifter)“. Und zum Schluss notierte er dort:

Ein fehlender Typus: der Mensch, welcher am stärksten befiehlt, führt, neue Werthe setzt, am umfänglichsten über die ganze Menschheit urtheilt und Mittel zu ihrer Gestaltung weiß – unter Umständen sie opfernd für ein höheres Gebilde. Erst wenn es eine Regierung der Erde giebt, werden solche Wesen entstehen, wahrscheinlich lange im höchsten Maaße mißrathend. (Nachlass 1884, 26[243], KSA 11.212 f.)

Mit bewusst typisierten Typen stehen differenzierte und alternative Potentiale bereit, um die Menschen immer wieder über die Wesen hinauszudenken, in denen sie ‚den Menschen‘ festzustellen versucht sind. Es sind dann die vom Typus Abweichenden, die helfen, ihn fortzuentwickeln, und sie sind, als Abweichende, in der Regel die Schwächeren:

Es sind die ungebundneren, viel unsichereren und moralisch schwächeren Individuen, an denen das geistige Fortschreiten in [...] Gemeinwesen hängt: es sind die Menschen, welche Neues und überhaupt Vielerlei versuchen. Unzählige dieser Art gehen, ihrer Schwäche wegen, ohne sehr ersichtliche Wirkung zu Grunde; aber im Allgemeinen, zumal wenn sie Nachkommen haben, lockern sie auf und bringen von Zeit zu Zeit dem stabilen Elemente eines Gemeinwesens eine Wunde bei. Gerade an dieser wunden und schwach gewordenen Stelle wird dem gesammten Wesen etwas Neues gleichsam inoculirt; seine Kraft im Ganzen muss aber stark genug sein, um dieses Neue in sein Blut aufzunehmen und sich zu assimiliren. Die abartenden Naturen sind überall da von höchster Bedeutung, wo ein Fortschritt erfolgen soll. Jedem Fortschritt im Grossen muss eine teilweise Schwächung vorhergehen. Die stärksten Naturen halten den Typus fest, die schwächeren helfen ihn fortbilden. (MA I 224)

So wird zuletzt eine „Erhöhung des Typus ‚Mensch‘“ überhaupt denkbar, als eines Typus, der nicht festgestellt ist und es auch nie sein wird, durch eine „fortgesetzte ‚Selbst-Überwindung des Menschen‘, um eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne zu nehmen.“ (JGB 257)

IV. ZARATHUSTRAS ANTI-LEHREN

10. Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*

Nietzsche hat wohl rechtbehalten: „Dieses Werk steht durchaus für sich.“ (EH, Za 6) *Also sprach Zarathustra* wurde eines der populärsten, vielleicht das populärste philosophische Werk unserer Zeit und blieb zugleich das befremdlichste. Nietzsche scheint beides so gewollt zu haben. Er gab seinem *Zarathustra* den Untertitel: „Ein Buch für Alle und Keinen“.

Anziehend, auf viele faszinierend wirkte zunächst die dichterische Gestalt, mit der Nietzsche herausfordernde Ansprüche verband: sie habe „grossen Stil“, und es gebe vorerst niemanden, der „die Kunst, die hier verschwendet worden ist,“ auch nur zu begreifen vermöge. (EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 4) Der künstlerische Wert des *Zarathustra*, schwankend in den einzelnen Partien, blieb gleichwohl umstritten. Maßloser noch war Nietzsches Anspruch in der Sache, erschreckend seine Prophezeiung einer schweren „Krisis“, die sein Denken herbeiführen werde: mit ihm trete „die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf“, und es werde „Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik.“ (EH, Warum ich ein Schicksal bin 1) Die „Formel für ein solches Schicksal, das Mensch wird“, finde man in seinem *Zarathustra* (EH, Warum ich ein Schicksal bin 2), der als eine „Offenbarung“ über ihn gekommen sei, von der heute niemand mehr einen Begriff habe: „Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit ...“ (EH, Za 3).

Wer Maßstäbe zu wahren wusste, konnte das nur als Größenwahn eines geisteskrank Gewordenen abtun. Aber Nietzsche ging es gerade um die Maßstäbe, die man bisher zu wahren versucht hatte und die doch, wie er zu sehen glaubte, brüchig und haltlos geworden waren. „Das Eis, das heute noch trägt,“ schrieb er in seiner *Fröhlichen Wissenschaft*, „ist schon sehr dünn geworden: der Thauwind weht, wir selbst, wir Heimatlosen, sind Etwas, das Eis und andre allzudünne ‚Realitäten‘ aufbricht ... Wir ‚conserviren‘ Nichts [...], wir denken über die Nothwendigkeit neuer Ordnungen nach,“ – und provozierend setzt er hinzu: „auch einer neuen Sklaverei“ (FW 377).¹

Zarathustras Ruf nach neuen „Werten“, neuen „Tafeln“ begeisterte all die, die in irgendeiner Weise „Aufbruch“, „Bewegung“ wollten, und am meisten die, die selbst „Bewegungen“ beitraten oder sie gründeten. Auf Nietzsches *Zarathustra* beriefen sich künstlerische, politische und religiöse Bewegungen mit unterschiedlichsten Zielsetzungen;² lange vor dem Nationalsozialismus, der seinen Rassenwahn und seine Züchtungsexperimente bei ihm bestätigt fand, gab es jüdische Nietzscheanismen, die in *Also sprach Zarathustra* das Grundbuch einer neuen Erwählung des jüdischen Volkes entdeckten.³ Wie man Nietzsche auch verstand, alle waren sich sicher, ihn verstehen zu können; nur wichen die Deutungen extrem voneinander ab. Nietzsche gilt seither als notorisch widersprüchlich.

Das hat das Interesse sozialer Bewegungen an ihm schließlich erlahmen lassen, das philosophische dagegen gesteigert. Als man sich fragte, warum und wie Nietzsches Werk extrem widersprüchliche Deutungen hervorrufen konnte, stieß man bei ihm selbst auf ein unablässiges Nachdenken über das Interpretieren als solches, das Verstehen und Nichtverstehen und das notwendige Missverstehen. Hinter dem grellen und lauten wurde ein nuancierter und leiser

1 Vgl. Za III, Von alten und neuen Tafeln 8, und Nachlass 1884, 25 [9], KSA 11.11 f.

2 Vgl. Margot Fleischer, Das Spektrum der Nietzsche-Rezeption im geistigen Leben seit der Jahrhundertwende, in: Nietzsche-Studien 20 (1991), S. 1-47, und Steven E. Aschheim, Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults, aus dem Engl. v. K. Laermann, Stuttgart/Weimar 1996.

3 Vgl. Werner Stegmaier / Daniel Krochmalnik (Hg.), Jüdischer Nietzscheanismus (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 36), Berlin/New York 1997.

Nietzsche erkennbar, der in der Tat Jahrtausende alte Plausibilitäten des Denkens zu erschüttern vermochte.

Im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, das nach *Also sprach Zarathustra* entstand, schrieb Nietzsche „Zur Frage der Verständlichkeit“ (Nr. 381): „Man will nicht nur verstanden werden, wenn man schreibt, sondern ebenso gewiss auch nicht verstanden werden“. Dass alle einander gleichermaßen verstehen sollten und könnten, war nach Nietzsche ein moralisches Vorurteil der europäischen Philosophie, ein Vorurteil, aus dem sie über Jahrtausende hinweg ihre Begriffe von Vernunft, Metaphysik und Moral entwickelte. Ihm steht nach Nietzsche eine unaufhebbare Distanz im Verstehen entgegen. Was man versteht, kann man immer nur aus den eigenen Erfahrungen und Erlebnissen heraus verstehen, die nicht auch die der andern sind.⁴ Beansprucht man, andere zu verstehen, unterschiebt man ihnen damit auch schon die eigenen Erfahrungen und Erlebnisse und wird sie auf diese Weise unvermeidlich missverstehen. Nietzsche geht nicht mehr vom Verstehen-, sondern vom Nicht-Verstehen-Können aus. „Es ist schwer verstanden zu werden“, notiert er für sich; glaube man dennoch, es sei „besser mißverstanden als unverstanden zu werden“, solle man andern „einen reichlichen Spielraum zum Mißverständnis zugestehen“. Dagegen sei „etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden. Verstanden zu werden? Ihr wißt doch, was das heißt? – Comprendre c'est égalier.“ (Nachlass 1885/86, 1[182], KSA 12.50 f.)⁵ Wer beansprucht, einen andern ohne weiteres zu verstehen, gleicht lediglich dessen Verständnis dem eigenen an und beschränkt es darauf.

Nietzsche zeigt in *Also sprach Zarathustra* einen zunächst verspotteten, dann immer mehr bewunderten und schließlich wie einen Gott verehrten „Lehrer“, der mit seinen Lehren „untergeht“ und untergehen will. Lehren sind das, was einer dem andern übermitteln kann, ohne dass der Sinn sich verändert, das, was alle trotz unterschiedlicher Voraussetzungen gleich verstehen können. Zarathustra lehrt die Lehren, mit denen Nietzsche berühmt wurde, die Lehren vom Tod Gottes, vom Übermenschen, vom Schaffen, vom Willen zur Macht und vor allem von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Nietzsche hat sie so jedoch nur seinen Zarathustra lehren lassen, und er wollte auch mit

4 Vgl. JGB 268.

5 [Vgl. den Beitrag *Nietzsches Zeichen* in diesem Band.]

Zarathustra nicht verwechselt werden.⁶ Man kann darum vermuten, dass Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* das Lehren von Lehren selbst und damit das Verstehen und notwendige Missverstehen als solches zum Problem machte.

Die Lehren Zarathustras müssten dann Anti-Lehren, Lehren gegen das Lehren, sein, Lehren, die die Unmöglichkeit des Lehrens über die Distanz im Verstehen hinweg deutlich machen. Sie würden so eine neue und radikalere Vernunft-Kritik einschließen, eine Vernunft-Kritik, die nicht mehr voraussetzt, dass Individuen irgendetwas a priori verbindet. Danach bliebe jeder in seiner Vernunft vereinzelt, mit seinem Verstehen allein. Nietzsche stellt Zarathustra als einen Einsamen dar, einen Einsamen auch und gerade im Denken, einen Einsamen, der Mut zu dieser Einsamkeit hat und sein Glück in ihr findet. Doch weil er sein Glück nicht bei sich behalten will und kann, gibt er die Einsamkeit preis und geht unter Menschen, um sie sein Glück zu lehren und damit „unterzugehen“.

Nietzsche hat *Also sprach Zarathustra* als „Tragödie“ eines Einzelnen angelegt, der damit scheitert, sich anderen mitzuteilen, nicht als theoretische Abhandlung. Eine Tragödie, eine Dichtung aber kann man, wenn man sie ernstnimmt, nicht in begriffliche Theoreme und Systeme, in die lehrbare Wahrheit einer allgemeinen Vernunft auflösen. Vielmehr zeigt der „Untergang“ Zarathustras den Untergang eben dieser Art von Wahrheit an, der Wahrheit, auf die Sokrates die europäische Philosophie in ihren Anfängen verpflichtet hatte.

10.1. Die Semiotik Zarathustra

Was Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* (FW 342 u. 382) als „Tragödie“ angekündigt hatte, gestaltete er schließlich als Erzählung im epischen Präteritum („Also sprach Zarathustra“). Die „Handlung“ bleibt ereignisarm und blass; sie umrahmt vor allem Gespräche, Lehren und Gedichte. Dennoch hat sie wohl ihre Bedeutung, und sie könnte, so arm sie sein mag, ihre Bedeutung einfach darin haben, dass sie eine Handlung ist. Etwas in Gestalt einer Handlung darzustellen heißt

6 Vgl. EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 1: „Das Eine bin ich, das Andre sind meine Schriften.“

schon, ihm eine bestimmte Bedeutung zu geben; Handlungen sind für uns nur Handlungen, wenn sie eine bestimmte Bedeutung haben; wenn wir etwas überhaupt als Handlung verstehen, haben wir ihm schon einen Sinn gegeben, haben es unwillkürlich gedeutet.

Die Gestalt einer Handlung wiederum bekommt etwas dadurch, dass es „erzählt“ wird, und erzählt wird etwas in der Regel so, dass es einen Anfang, einen Gang und einen Schluss hat, also eine erkennbare Abfolge in der Zeit darstellt; allein dadurch ergibt es schon Sinn.⁷ Der Sinn liegt dadurch aber noch nicht fest und wird in der Regel auch nicht eigens festgelegt. Der Reiz von Geschichten liegt gerade darin, dass jeder sie auf seine Weise verstehen kann, und jeder wird sie so verstehen, wie seine eigenen Erfahrungen und Erlebnisse es ihm nahelegen. Bei Lehren dagegen wird die Bedeutung eigens ausgesprochen und festgelegt und, wo es notwendig erscheint, zudem erläutert und begründet, mit dem Ziel, dass sie von allen auf möglichst gleiche Weise verstanden werden.

Dieses Ziel wird konterkariert, wenn Lehren in den Rahmen von Handlungen versetzt werden. Der Sinn, den jeder unwillkürlich und auf seine Weise der Handlung gibt, überlagert dann den eigens dargelegten allgemeinen Sinn der Lehren; der allgemeine Sinn der Lehren bricht sich am individuellen Sinn der Handlung. So aber hat man, wenn man glaubt, die Lehre in ihrem allgemeinen Sinn verstanden zu haben, sie nur im Rahmen des individuellen Sinns verstanden, den man der Handlung gegeben hat. Man glaubt die Lehre zu verstehen und versteht doch nur sich selbst.

Nietzsches philosophische Erzählung hat ihre Einheit allein in der Gestalt Zarathustras und seinem Gang unter die Menschen. Die vorgetragenen Lehren werden nicht eigens miteinander verknüpft; sie ergeben keine philosophische Theorie, sondern bleiben „Bruchstücke“ und „Räthsel“ und „grauser Zufall“. Nietzsche lässt Zarathustra *dies* eigens sagen: „Ich lehrte sie all mein Dichten und Trachten: in Eins zu dichten und zusammen zu tragen, was Bruchstück ist am Menschen und Räthsel und grauser Zufall“, er *will* nur „Dichter, Räthselrath und Erlöser des Zufalls“ sein (Za III, Von alten und neuen Tafeln 3).

Der persische Prophet Zarathustra hatte, so Nietzsche, als erster „im Kampf des Guten und des Bösen das eigentliche Rad im Getriebe

7 Vgl. Hayden White, Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung, aus dem Amer. v. M. Smuda, Frankfurt am Main 1990.

der Dinge gesehn, – die Übersetzung der Moral in's Metaphysische, als Kraft, Ursache, Zweck an sich, ist sein Werk. [...] Zarathustra schuf diesen verhängnisvollsten Irrthum, die Moral: folglich muss er auch der Erste sein, der ihn erkennt".⁸ Er steht bei Nietzsche für einen Einzelnen, der auf eigene Verantwortung Begriffe von Gut und Böse bildete, die dann mehr und mehr zu allgemeinen Begriffen wurden;⁹ so sollte er es auch sein, der diese Begriffe wieder aufhob. Nachdem er Lehrer für Jahrtausende gewesen war, sollte er nun mit seinen neuen Lehren „an der Zukunft schaffen“ (Za III, Von alten und neuen Tafeln 3).

Als Bruchstücke einer „Erziehung“ zu einer neuen Zukunft sah Nietzsche im Rückblick auch seine eigenen Schriften. In seinen *Unzeitgemässen Betrachtungen* erkannte er nun „ein Problem der Erziehung ohne Gleichen, einen neuen Begriff der Selbst-Zucht, Selbst-Vertheidigung bis zur Härte, einen Weg zur Grösse und zu welthistorischen Aufgaben“, der „nach seinem ersten Ausdruck“ verlangt habe. Er habe diesen Weg in „zwei berühmten und ganz und <gar> noch unfestgestellten Typen“ gefunden, Arthur Schopenhauer und Richard Wagner, und habe sie „beim Schopf“ genommen, „wie man eine Gelegenheit beim Schopf nimmt, um Etwas auszusprechen, um ein Paar Formeln, Zeichen, Sprachmittel mehr in der Hand zu haben.“ Er setzte hinzu: „Dergestalt hat sich Plato des Sokrates bedient, als einer Semiotik für Plato.“ (EH, UB 3)

Platon, der für seine Ideenlehre berühmt wurde, war ebenfalls Dichter. Er trug die Ideenlehre ebenfalls nicht im eigenen Namen vor, sondern schrieb Dialoge, in denen er sie Sokrates darlegen und ebenfalls mit ihr „untergehen“ ließ. Auch die Ideenlehre hat ihre Einheit nur in der Figur des Sokrates, der sich mit seinem Bekenntnis,

8 EH, Warum ich ein Schicksal bin 3; vgl. Nachlass 1884, 25[148], KSA 11.53. – Nietzsche hatte nachträglich „zufällig“ erfahren, „was ‚Zarathustra‘ bedeutet: nämlich ‚Gold-Stern‘. Dieser Zufall machte mich glücklich. Man könnte meinen, die ganze Conception meines Büchleins habe in dieser Etymologie ihre Wurzel: aber ich wußte bis heute nichts davon.“ (Brief an Heinrich Köselitz vom 23. April 1883, Nr. 406, KSB 6.366) Die Deutung erwies sich jedoch als längst widerlegt. Vgl. Cristina Berti, Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 396. – Zum sozial-, mythen- und religionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. Carsten Colpe, Religion und Mythos im Altertum, in: Carsten Colpe / Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.), Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, Frankfurt am Main 1993, S. 13-89.

9 Vgl. Colpe, Religion und Mythos im Altertum, S. 20 f.

er wisse, dass er nichts wisse, seinerseits von jeder Lehre distanziert. Er trägt die Ideenlehre gegenüber unterschiedlichen Gesprächspartnern auf unterschiedliche Weise vor; dort aber, wo er sie am schlüssigsten entfaltet, als junger Mann im Dialog *Parmenides*, wird sie vom alten, weisen Parmenides auch am schlüssigsten erschüttert.¹⁰

In Platon fand Nietzsche so ein Vorbild, wie man philosophisch Zeichen setzen und doch eine Lehre vermeiden konnte.¹¹ Sofern es in seiner Sicht aber Sokrates war, der die „Übersetzung der Moral in's Metaphysische“ bewirkte, wollte er mit seinem Zarathustra zugleich hinter ihn zurückgehen. Auch dafür gab ihm schon Platon das Mittel an die Hand. Wo er Sokrates Lehren und Begründungen für sie vortragen ließ, ging auch Platon vom Streitgespräch ab und zur Erzählung über: Sokrates erfindet dann Mythen und Gleichnisse. Der Logos, der den Mythos überwinden soll, wird so zugleich durch den Mythos begründet; der Mythos bezeichnet auch bei Platon die Grenze des Logisch-Begründbaren. Indem Nietzsche *Also sprach Zarathustra* nun ganz als Mythos anlegt, stellt er diese Grenze in den Vordergrund und macht sie zum eigentlichen Thema.

Mit der Form des Mythos, der Erzählung, erinnert Nietzsches *Also sprach Zarathustra* aber zugleich an die andere Quelle der abendländischen Moral und Metaphysik, die christlichen Evangelien. Auch sie erzählen vom „Untergang“ eines Lehrers mit seiner Lehre, auch sie lassen, schon durch ihre Vielfalt und die Widersprüche unter ihnen, kein einheitliches Verstehen, sondern bestenfalls „Spielräume zum Mißverständniß“ zu. Die Evangelien, ihre Lehren und ihre Sprache, scheinen überall in *Also sprach Zarathustra* durch, als Vorbild ebenso wie als Gegenstand der Parodie. Nietzsche spricht im Nachlass auch kurzerhand von seinem „Zarathustra-Evangelium“.¹² Christus selbst versteht er später so, dass er „alles Natürliche, Zeitliche, Räumliche, Historische nur als Zeichen, als Gelegenheit zu Gleichnissen verstand“

10 Vgl. Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982, § 8: Ideen ohne Ideenlehre (S. 125-150).

11 Vgl. Werner Stegmaier, Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida, in: Josef Simon (Hg.), *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*, Frankfurt am Main 1995, S. 214-239.

12 Nachlass 1886/87, 6[4], KSA 12.234. Es handelt sich um den Entwurf einer Vorrede zu JGB.

(AC 34), und die Geschichte des Christentums als „die Geschichte des schrittweise immer größeren Missverstehens“ dieses „ursprünglichen Symbolismus“ (AC 37).

In *Also sprach Zarathustra* sind so stets die *beiden* Stifter der abendländisch-christlichen Moral, Sokrates und Christus, gegenwärtig. Wie schon Schopenhauer und Wagner fungieren sie in zeichenhaften Abkürzungen als „Typen“. Auch seinen Zarathustra versteht Nietzsche als „Typus“ (EH, Za 1), den er dem Typus Sokrates und dem Typus Jesus halb anverwandelt, halb entgegenstellt. Zarathustra soll einerseits der Typus der „grossen Gesundheit“ sein, einer Gesundheit, „welche man nicht nur hat, sondern auch beständig noch erwirbt und erwerben muss, weil man sie immer wieder preisgibt, preisgeben muss“, und andererseits das „Ideal eines Geistes, der naiv, das heisst ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hiess“ (FW 382), und das sind im europäischen Denken vor allem der Typus Sokrates und der Typus Jesus. Zarathustra wird als Figur kaum charakteristisch, weit weniger als Sokrates bei Platon und Christus in den Evangelien. Er ist vielmehr „das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, welches oft genug unmenschlich erscheinen wird [...] und mit dem, trotzdem, vielleicht der grosse Ernst erst anhebt“ (FW 382, zit. EH, Za 2). Auch insofern ist er bloße „Semiotik“.

Wer vom „Untergang“ Zarathustras erzählt, lässt Nietzsche kunstvoll im Unklaren. Ist Zarathustra es selbst, der sagt „Also sprach Zarathustra“? Auch wenn von ihm in der dritten Person die Rede ist, wird das Geschehen doch weitestgehend aus seiner Sicht erzählt, und Nietzsche lässt ihn eigens sagen: „Niemand erzählt mir Neues: so ich erzähle ich mir mich selber.“ (Za III, Von alten und neuen Tafeln 1) Zarathustra erzählt jedoch auch manches, was er selbst kaum wissen kann, etwa, dass er tagelang in totenähnlichen Schlaf versank. Könnte er das immerhin im Rückblick erzählen, so wird wiederum schwer verständlich, wie er mit „Zarathustras Vorrede“ beginnen kann. Eine Vorrede gehört gewöhnlich zu einem geschriebenen Werk, und am Ende wird Zarathustra auch sagen: „Zu meinem Werke will ich, zu meinem Tage“. Doch dies ist wiederum eine offensichtliche Anspielung auf Hesiods *Werke und Tage*, und hier handelt es sich nicht um literarische Werke, sondern um das Tagewerk der Bauern. Auch

von Zarathustra wird man kaum erwarten, dass er sein „Werk“ im bloßen Niederschreiben seiner Geschichte sehen würde. Stattdessen ist mitunter davon die Rede, wie seine Lehren sich schon während des Geschehens verbreitet haben, und ganz nebenbei werden „Historien-Bücher“ (Za IV, Das Abendmahl) und „Erzähler“ eingeführt, die jedoch Unterschiedliches berichten (Za IV, Das Nachtwandler-Lied 1). Der, den Nietzsche von diesen Erzählern sprechen lässt, redet unmittelbar die Hörer oder Leser an – „was glaubt ihr wohl, dass damals sich zutrug?“ –, ohne sich selbst zu erkennen zu geben. Nietzsche lässt ihn stattdessen anheimstellen, was „in Wahrheit“ der Fall war, und „das Sprichwort Zarathustra’s“ zitieren: „was liegt daran!“ (Za IV, Das Nachtwandler-Lied 1)

Der Erzähler, der im Dunkel bleibt, spricht von Zarathustra so, wie Zarathustra in der Erzählung spricht. So entsteht der unbestimmte Eindruck eines großen Selbstgesprächs, das auch fiktiv, vielleicht sogar ein Traumgespräch sein könnte. Nietzsche entzieht der Erzählung von den Lehren Zarathustras einen erkennbaren Autor, der die Verantwortung für sie übernimmt. So sind sie Zeichen, die für sich stehen, und jeder, der sie deutet, hat selbst dafür die Verantwortung zu übernehmen.

10.2. Der Untergang Zarathustras

Zarathustras Geschichte beginnt – in seiner „Vorrede“ – damit, dass er als Mann von vierzig Jahren „mit der Morgenröthe“ vor seine Höhle im Gebirge tritt und zur Sonne spricht, die, so sieht er es, zu ihm heraufgekommen ist, damit er ihr ihren „Überfluss“ abnehme. So wolle nun auch er zu den Menschen gehen, damit sie ihm von seiner Weisheit abnehmen, von der er „zu viel gesammelt“ hat. Er ist bedürftig aus Überfluss, einem Überfluss, der den der Sonne übersteigt. Er hat zehn Jahre „seines Geistes und seiner Einsamkeit“ genießen können, nachdem er, als er „dreissig Jahr alt“ war, „seine Heimat und den See seiner Heimat“ verlassen hatte, um ins Gebirge zu gehen.

Anspielungen auf Christus und die Bibel verweben sich mit Erinnerungen an Sonnengötter verschiedener Religionen, aber auch an irdische Götter wie Goethe, der von goldenen „Bechern“ gedichtet hatte und dem farbigen „Abglanz“, an dem wir das Leben haben, und

schließlich an Nietzsche selbst, seine *Morgenröthe* und seine *Geburt der Tragödie* mit der Gegenüberstellung des Sonnengottes Apollo und des wilden Gottes Dionysos. Nietzsche überlädt die Eingangsszene so mit Deutungsmöglichkeiten, dass sie einander durchkreuzen und gegenseitig in der Schwebelage halten.

Im Verlauf der „Vorrede“ steigt Zarathustra hinab, kommt in Wälder und begegnet dort einem heiligen Greis, der noch nichts davon gehört hat, „dass Gott todt ist“. Zarathustra lässt ihm höflich seinen Glauben und gelangt am Rande der Wälder in eine Stadt, wo viel „Volk“ sich versammelt hat, um einen Seiltänzer zu sehen. Unvermittelt beginnt Zarathustra, in einer beschwörenden Rede, den „Übermenschen“ zu lehren, vor dem alles Gegenwärtige zu „erbärmlichem Behagen“ werde. Aber das Volk lacht über Zarathustra, es will den Seiltänzer sehen. Zarathustra versucht hier anzuknüpfen, nimmt den Seiltänzer als Bild des Menschen und spricht nun davon, was am Menschen zu lieben wäre, immer neu anhebend mit „Ich liebe“. Das Volk, das in seiner Rede eine provokative Umkehrung der Bergpredigt Christi hätte erkennen können, lässt sich auch davon nicht beeindrucken. So versucht es Zarathustra schließlich mit einer „Wehe“-Rede über das „Verächtlichste“, dieses Volk selbst. Aber dessen Belustigung steigert sich nur noch, und Zarathustra gibt auf: „Sie verstehen mich nicht“.

Was das Volk beeindruckt, ist dann weniger der Seiltänzer als ein „Possenreisser“, der sich „wie ein Teufel“ aufführt, auf dem Seil über den Seiltänzer hinwegspringt und ihn zum Absturz bringt. Nur Zarathustra kümmert sich um ihn. Er achtet ihn, weil er aus der Gefahr seinen Beruf gemacht habe, und will ihn mit den eigenen Händen begraben. Als er sich mit dem Leichnam auf den Weg macht, tritt der Possenreißer auch an ihn heran, nennt ihn selbst einen Possenreißer und rät ihm, die Stadt und ihre Menschen, die ihn hassten, zu verlassen – sonst werde er mit ihm wie mit dem Seiltänzer verfahren. Seiltänzer, Possenreißer, Zarathustra gehen ineinander über.

Unterwegs trifft Zarathustra auf Totengräber und einen Einsiedler, die mit dem Toten nichts zu tun haben wollen; aber auch er begräbt ihn nicht, sondern legt ihn „in einen hohlen Baum sich zu Häupten“ und schläft tief. Am neuen Tag sieht er „eine neue Wahrheit“: er brauche Gefährten für seine Lehre, nicht irgendwelches Volk. Er sucht „Mitschaffende“ für sein „Schaffen“ über „Gute und Böse“ hinaus,

und sein „Gang“ mit ihnen soll der „Untergang“ der „Guten und Gerechten“ sein. Ein Adler und eine Schlange, „das stolzeste Thier“ und „das klügste Thier“, „gefährliche“ Tiere, aber weniger gefährlich als Menschen, gesellen sich zu ihm; er nimmt sie als Zeichen seines Stolzes und seiner Klugheit an. Aber damit beginnt aufs neue „Zarathustras Untergang“.

Im I. Teil des Werkes, der „Die Reden Zarathustras“ überschrieben ist, entfaltet Zarathustra eine streitbare Kritik der herrschenden Moral und Metaphysik, die Folgerungen daraus für ein künftiges Philosophieren und die Umrisse einer neuen Ethik im Zeichen einer Lehre vom „Schaffen“. Er weilt währenddessen zusammen mit „Brüdern“, die er nun um sich hat, in einer Stadt mit Namen „die bunte Kuh“, macht aber auch Spaziergänge allein durch die Berge um die Stadt, die zu bedeutungsvollen Begegnungen führen, insbesondere mit einem alten Weiblein, das ihn daran erinnert, die Peitsche nicht zu vergessen, wenn er zu Frauen gehe (ohne freilich zu sagen, wer sie da in der Hand hat),¹³ und mit einer giftigen Natter, die er nicht „beschämt“, indem er ihr Böses mit Gutem vergilt. Schließlich verlässt er, inzwischen von vielen „Jüngern“ umgeben, auch die Stadt Bunte Kuh, mit dem Geheiß an die Jünger, Zarathustra zu verlieren, also seine Lehren zu überwinden, und sich selbst zu finden.

Doch dies scheint zu misslingen. Nachdem Zarathustra – nun im II. Teil – sich auf Jahre wieder ins Gebirge und seine Höhle zurückgezogen hat, wird ihm – durch einen Traum – klar, dass seine Lehre von seinen Jüngern verfälscht wird. Er freut sich, wieder reden zu dürfen, und bricht erneut auf, nun zu den „glückseligen Inseln“. Er heilt Blinde und macht Lahme laufen, wird beliebt beim dortigen Volk, das bereit ist, von ihm zu lernen. Im Zentrum seiner Reden steht jetzt die Lehre vom Willen zur Macht und die Befreiung, die sie für das Leben bringen kann, auch hier verbunden mit Kritik an der zeitgenössischen Philosophie und Folgerungen für ein künftiges Philosophieren. Lieder verdrängen nun zunehmend die Reden. Am Ende aber verfällt Zarathustra in Schwermut und Furcht: seine schwerste Lehre steht noch aus. Er weiß, dass er die Macht hat, mit seinen Gedanken die Welt zu verändern, und sie nun auch gebrauchen muss.

13 Auf dem berühmten Photo mit Lou Salomé und Paul Rée ist es die Frau.

Im III. Teil verlässt er die glückseligen Inseln und kehrt durch die Städte zurück in seine Höhle. Alle reden nun von Zarathustra, aber er verachtet sie. In der Einsamkeit kehren seine Tiere wieder zurück. Nach langen und bangen Vorbereitungen ruft Zarathustra den „abgründlichen Gedanken“ aus seiner „Tiefe“ herauf, den die Tiere als „Lehre“ von der ewigen Wiederkehr von allem formulieren. Sie machen, so Zarathustra, sogleich „ein Leier-Lied“ daraus;¹⁴ der Gedanke kommt missverstanden zur Welt; Zarathustra beklagt die ewige Wiederkehr des „kleinen Menschen“, des Menschen, der alles Große klein macht. Als die Tiere ihn dann „den Lehrer der ewigen Wiederkunft“ und es sein „Schicksal“ nennen, als solcher ewig wiederzukehren, schweigt er dazu. Er sehnt sich danach, zu „singen“, singt dem „Leben“ sein Lied „Oh Mensch, gib Acht!“ und versiegelt es mit „sieben Siegeln“, die jedesmal lauten: „Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!“

Das in der „Vorrede“ erzählte Geschehen hat sich an einem Tag und in einer Nacht ereignet, das folgende in unbestimmt langer Zeit, einer Zeit jedoch von Jahren. Das Geschehen des IV. Teils nimmt wieder nur einen Tag bis zum nächsten Morgen in Anspruch. Zarathustra ist alt und weiß geworden. Eines Tages steigt er wieder auf eine Höhe, um den Honig seines überquellenden Glücks auszugießen und Menschen damit heraufzulocken. Er wartet auf sein „grosses fernes Menschen-Reich, das Zarathustra-Reich von tausend Jahren“.¹⁵ Ein Wahrsager verkündet ihm eine Flut von Menschen und warnt ihn vor seiner letzten Versuchung, dem Mitleid. Zarathustra hört einen Notschrei und geht ihm nach. Auf dem Weg trifft er eine Reihe von „höheren Menschen“, die alle am „grossen Ekel“ leiden, weil ihnen der „alte Gott“ gestorben ist und sie keinen neuen finden können. Sie finden in Zarathustra *ihren* höheren Menschen und preisen sich dafür glücklich. Zarathustra lädt sie alle ein,

14 [Vgl. den Beitrag *Nietzsches Anthropologiekritik* in diesem Band.]

15 Vgl. Colpe, *Religion und Mythos im Altertum*, S. 25: „Dies ist das einzige eindeutige iranische Mythologem, das in verwandelter Form im Neuen Testament wiederkehrt: es steht hinter der Endzeitvision der Offenbarung des Johannes (20, 1-8), daß Satan ‚die alte Schlange‘ oder auch ‚der Drache‘, der gleichzeitig Diabolos ‚der Verleumder‘ genannt wird, tausend Jahre eingesperrt ist und während dieser Zeit Frieden auf Erden herrscht.“ Dieses „tausendjährige Reich“ [...] „ist nicht die Zeit, wo der Satan endgültig entmachtet ist. Er liegt gefesselt irgendwo im Kosmos und wird noch einmal wiederkommen. Erst danach beginnt die eigentliche Zeit der Erlösung. Es geht also nicht so sehr um die zerbrochene Macht als vielmehr um die Bändigung des Bösen.“

am Abend hinauf in seine Höhle zu kommen, wo ein Fest mit einem „Abendmahl“ stattfinden soll. Mittags aber findet Zarathustra mit einem Mal zu seinem Glück, zu einem Augenblick vollkommener Stille, in dem er in einen wachen Schlaf versinkt.

Als er zu seiner Höhle zurückkehrt, erkennt er in dem Notschrei, dem er nachging, den vielstimmigen Schrei aller höheren Menschen. Er ist voll Erwartung, mit ihnen seine eigene „neue schöne Art“ beginnen zu können, wiederholt noch einmal die Lehre vom Übermenschen und vom Schaffen, fügt die Lehre vom Lachen hinzu, das der alten Moral allein Herr werden könne. Aber die höheren Menschen brauchen die dauernde Gegenwart Zarathustras, um von ihrer Schwermut und ihrem Ekel loszukommen, und sinken ohne ihn sogleich dahin zurück. Als er die Höhle verlässt, beten sie das Nächste, das sich bietet, einen Esel, an. Zarathustra, zuerst empört darüber, findet sich schließlich damit ab und deutet vor ihnen sein Lied „Oh Mensch, gieb Acht!“ als Lied von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, nicht jedoch auf begriffliche, sondern auf ästhetisch-musikalische Weise. Auch „der hässlichste Mensch“, der Mensch, der sich in seiner ganzen Hässlichkeit zu sehen gelernt hat, glaubt nun die ewige Wiederkehr bejahen zu können.

Am nächsten Morgen aber empfängt Zarathustra „das Zeichen“, den „lachenden Löwen“, und als ihn der Wahrsager noch einmal an seine letzte Sünde, „das Mitleiden mit dem höheren Menschen“, erinnert, weiß er, dass auch dies seine Zeit hatte, und bricht neu auf, nun nicht mehr zu seinem „Glück“, sondern zu seinem „Werk“, und geht seinem „grossen Mittag“ entgegen, „glühend und stark, wie eine Morgensonne, die aus dunklen Bergen kommt.“

10.3. Anti-Lehren

Also sprach Zarathustra ist nicht die dichterische Gestaltung von Nietzsches Lehre, sondern Dichtung *als* Lehre, und Dichtung und Lehre sind in Nietzsches Werk die Ausnahme. Vom Übermenschen spricht Nietzsche nach *Also sprach Zarathustra*, abgesehen von *Ecce homo* (EH, Za 6; Warum ich ein Schicksal bin 5), nur noch indirekt, anhand von Zitaten seiner Kritiker und Freunde, von denen er sich missverstanden sah (EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 1); in *Götzen-Dämmerung* (Streifzüge 37) und in *Der Antichrist* (AC 4) führt er ihn lediglich in

der vorsichtig zurückgenommenen Wendung „eine Art Übermensch“ an. Die Lehre vom Willen zur Macht lässt er Zarathustra zunächst in einer Weise erwähnen, als ob sie längst bekannt gewesen sei (Za I, Von tausend und einem Ziele); tatsächlich erscheint sie hier zum ersten Mal im veröffentlichten Werk Nietzsches. In *Jenseits von Gut und Böse*, das *Also sprach Zarathustra* erläutern soll,¹⁶ tritt sie dann wieder zunächst fast beiläufig auf. Dort aber, wo Nietzsche sie eigens zum Thema macht, in JGB 36, einem seiner berühmtesten Aphorismen – „Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter‘ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ‚Wille zur Macht‘ und nichts ausserdem“ –, nimmt er sie ausdrücklich in eine „Hypothese“ zurück, die er nur versuchsweise „wagen“ will; ähnlich in *Zur Genealogie der Moral* (GM II 12). Die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen schließlich beschäftigt Nietzsche zwar, wie aus dem Nachlass zu ersehen ist, lebhaft weiter, im veröffentlichten Werk entwickelt und erläutert er sie jedoch nicht weiter, bekennt sich in *Götzen-Dämmerung* (GD, Was ich den Alten verdanke 5) und *Ecce homo* (EH, Warum ich so weise bin 3; GT 3; Za 1; Za 6) lediglich emphatisch zu ihr.

Innerhalb der Zarathustra-Dichtung distanziert Nietzsche seinen Zarathustra Schritt für Schritt von diesen Lehren. Zarathustra selbst trägt nur die Lehre vom Übermenschen vor; auf die Lehre vom Tod Gottes beruft er sich als auf etwas schon Bekanntes („... Nichts davon gehört, dass Gott todt ist!“, Za, Vorrede 2). Vom „Geheimniss“ des Lebens, dem Willen zur Macht als Selbstüberwindung (Za II, Von der Selbst-Ueberwindung), lässt Nietzsche das „Leben selber“ zu Zarathustra sprechen und die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, wie schon erwähnt, die Tiere ausplaudern (Za III, Der Genesende 2).

Aber auch die Lehre vom Übermenschen bringt Nietzsche noch in *Also sprach Zarathustra* wieder in die Schwebe. Nachdem Zarathustra von den Dichtern gesagt hatte, sie „lügen zuviel“ (Za II, Auf den glückseligen Inseln), bezieht er bald auch sich selbst ein – „Aber auch Zarathustra ist ein Dichter [...] – wir lügen zuviel“ – und fügt dann hinzu: „Wahrlich, immer zieht es uns hinan – nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsre bunten Bälge und heissen sie dann Götter und Übermenschen“ (Za II, Von den Dichtern).

16 Vgl. Nachlass 1886/87, 6[4], KSA 12.232 f.

Die Lehren vom Tod Gottes, vom Übermenschen, vom Willen zur Macht und von der ewigen Wiederkehr des Gleichen gehören zu den gewaltigsten, die die Philosophie kennt. Nach Nietzsche missversteht sich jedoch die Philosophie, wenn sie Lehren geben will; Lehren „für Alle“ wären Lehren für „Keinen“. Aber er rechnet damit, dass Lehren auch von ihm erwartet werden, und weiß, dass er „unverstanden“ bleiben wird, wenn er keine Lehren bietet. So bietet er gewaltige Lehren, aber auf eine Weise, die sehen lässt, dass es sich nicht um Lehren im gewöhnlichen Sinn handeln kann, überlässt es jedoch den Lesern, dies sehen zu wollen. Denen, die Lehren suchen, die auf „Lehrstühlen der Tugend“ vorgetragen werden, um einen „Sinn des Lebens“ zu finden,¹⁷ gesteht er sie zu. Sie mögen nicht anders können; von ihnen wird er ohnehin missverstanden werden und *will* er darum auch missverstanden werden. Die aber, „welche keine extremen Glaubenssätze nöthig haben“ (Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12.217), werden in den Lehren Zarathustras vielleicht Anti-Lehren erkennen. Die Lehren Zarathustras scheinen so gedacht zu sein, dass sie die, die Lehren brauchen, von denen unterscheiden, die sie nicht mehr brauchen. Nietzsche nennt sie „Gedanken“, die eine „Auslese“ bewirken (Nachlass 1886/87, 2[100], KSA 12.110), die „züchtend“ wirken sollen (Nachlass 1884, 25[376], KSA 11.250).

10.4. Der Tod Gottes und das Leiden am Menschen

Am Anfang von Zarathustras „Untergang“ steht der Gedanke vom Tod Gottes. Er ist Voraussetzung der folgenden Gedanken Zarathustras, jedoch nicht Zarathustras eigener Gedanke. Er setzt ihn, wenn er von dem „alten Heiligen“ sagt, er habe „in seinem Walde noch Nichts davon gehört, dass Gott todt ist“ (Za, Vorrede 2), schon als bekannt voraus.

Nietzsche hatte das III. Buch seiner *Fröhlichen Wissenschaft* mit dem Aphorismus begonnen:

17 Za I, Von den Lehrstühlen der Tugend. – Nietzsche scheint die Formel „Sinn des Lebens“ erfunden zu haben. Vgl. Volker Gerhardt, Art. Sinn des Lebens, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, Basel/Darmstadt 1995, Sp. 815-824.

Neue Kämpfe. – Nachdem Buddha todt war, zeigte man noch Jahrhunderte lang seinen Schatten in einer Höhle, – einen ungeheuren schauerlichen Schatten. Gott ist todt: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. – Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen! (FW 108)

Im FW 125 erzählt er dann die berühmt gewordene Geschichte eines „tollen Menschen“, der „am hellen Vormittag eine Laterne anzündet“, um Gott zu suchen, und damit bei den Umstehenden, die längst nicht mehr an Gott glauben, Gelächter erregt.¹⁸ Der Tod Gottes im Sinn einer wachsenden Gleichgültigkeit gegenüber dem Gott, an den über Jahrtausende geglaubt wurde, war am Ende des 19. Jahrhunderts zu einem Gemeinplatz geworden. Was der tolle Mensch sucht, sind die Schatten dieses Gottes, und er findet sie bei dessen arglosen „Mördern“. Er versucht, ihnen die Augen dafür zu öffnen, was geschehen ist: „Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? [...] Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? [...] Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden?“ Die Umstehenden horchen schließlich auf. Einen Gott, den man töten kann, hat man auch geschaffen. Man hat ihn geschaffen, um dem Leben im ganzen einen Sinn zu geben, einen für alle gleichen, gemeinsamen, lehrbaren Sinn. Der Gott, den man getötet hat, war ein Gott, der die moralische Ordnung des Lebens garantieren sollte, ein „moralischer Gott“.¹⁹ Nun, da er tot ist, bleiben seine Schatten, die moralischen Werte, ohne das Licht, das er auf sie geworden hatte, entwertet zurück. Später verbindet Nietzsche dies mit dem Begriff des Nihilismus.²⁰

Mit der „Tötung“ des „moralischen Gottes“ ist, so Nietzsche in seinen Aphorismen-Büchern, der alte Glaube an eine gute Ordnung des Lebens verloren. Damit hat ein „moralisches Interregnum“, eine Zeit der „Experimente“ begonnen, in der man auf eigene Verantwortung „die Gesetze des Lebens und Handelns neu aufbauen“ muss, mit stets

18 Nietzsche hatte diese Geschichte ursprünglich Zarathustra zugeordnet, die Zuschreibung dann jedoch verändert. Vgl. KSA 14.256.

19 Vgl. Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12.213: „Im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden.“

20 Vgl. Nachlass 1887, 9[35], KSA 12.350: „Der Nihilismus ein **normaler** Zustand. [...] was bedeutet Nihilismus? – daß die obersten Werthe sich entwerthen.“

ungewissem Ausgang (M 453). Dazu sind „Menschen der Experimente“ notwendig, Menschen, die sich nicht auf bestehende Lehren von „herrschend gewordenen“ Werten berufen und zu berufen brauchen, sondern die sich durch „gewizten Muth, das Alleinstehn und Sich-verantworten-können“ auszeichnen und die Kraft haben, neue Werte zu „schaffen“ (JGB 210 u. 211).

Solche „Schaffende“ sucht Zarathustra, und als ein solcher ist er selbst konzipiert. Nietzsche lässt ihn sehr sorgsam mit dem Glauben an Gott umgehen. Der alte Heilige, auf den Zarathustra zuerst stößt, hält an Gott nicht fest, weil er sich den Sinn des Lebens, sondern weil er sich die „Liebe“ zum Leben bewahren will, und Zarathustra lässt ihm diesen Glauben. Der alte Heilige hat die Menschen „allzu sehr“ geliebt, ist darüber misstrauisch und bitter gegen sie geworden und liebt nun nur noch Gott. Seine Liebe zu Gott ist aus dem Leiden, dem „Ekel“ an den Menschen erwachsen. Zarathustra dagegen hat, wie der Heilige sofort erkennt, in den Jahren seiner Einsamkeit diesen Ekel überwunden: „Rein ist sein Auge, und an seinem Munde birgt sich kein Ekel. Geht er nicht daher wie ein Tänzer?“ Als aber Zarathustra unschuldig wie ein Kind verkündet: „Ich liebe die Menschen“, warnt er ihn, sich ihnen neu auszusetzen, und Zarathustra korrigiert sich daraufhin: „Was sprach ich von Liebe! Ich bringe den Menschen ein Geschenk.“ Es wird das „Geschenk“ des Gedankens vom Übermenschen sein, den die Menschen nicht wollen werden.

Das Leiden am Menschen wird auch ihm zur schwersten Last werden, nicht nur in Gestalt des Ekels, sondern mehr noch in Gestalt des Mitleids. Mitleid ist wie die Liebe eine unmittelbare Zuwendung zu anderen Menschen, zu *einzelnen* anderen Menschen, anders als die Liebe aber eine Zuwendung zu ihnen nur deshalb, weil sie leiden. Schopenhauer, der sich entschieden von Gott losgesagt hatte, machte das Mitleid zur höchsten Tugend neben der Gerechtigkeit und nahm dadurch wie kein Philosoph vor ihm das Leiden am Dasein ernst: er ließ keine Rechtfertigung und keine Verklärung des Leidens zu, das Leiden des Menschen sollte durch nichts aufzuheben sein. Die Konsequenz daraus war für ihn der Verzicht auf das Leben im Ganzen, der Wunsch nach einem „Finale ins Nichts“.²¹

21 Nachlass 1886/87, 5[71]6, KSA 12.213 (Lenzer Heide-Notat). Vgl. GM III 28.

Nietzsche sieht in diesem Wunsch eine Folge des Nihilismus und im Mitleid selbst die größte Gefahr für das Schaffen neuer Werte. Zarathustra will das Mitleiden überwinden, indem er das Leiden überwindet, und er will das Leiden überwinden, indem er es anders sehen lehrt. Hier beginnt seine „Unmenschlichkeit“: Danach ist das Leiden am Dasein nicht dem Dasein, sondern dem Leidenden zuzurechnen; am Dasein zu leiden heißt lediglich, es so, wie es ist, nicht hinnehmen, nicht ertragen zu können. Wer ein schweres Leiden leicht ertragen kann, wird hoch dafür geschätzt und gilt als stark; so muss es eine Schwäche sein, Leiden als solches nicht hinnehmen zu können.²² Seine Schwäche aber nimmt dem Leidenden auch noch die Achtung vor sich selber, und so gebührt ihm von andern nicht Mitleid, das er als zudringlich empfinden muss, sondern Scham, die auf Distanz hält. Den Mitleidigen, so Zarathustra, „gebricht es [...] an Scham“, und „was in der Welt stiftete mehr Leid, als die Thorheiten der Mitleidigen?“ Sein erstes Gebot ist hier, „nicht zu beschämen“ und sich „besser freuen“ zu lernen: „lernen wir besser uns freuen, so verlernen wir am besten, Andern wehe zu thun und Wehes auszudenken“ (Za II, Von den Mitleidigen).

Die Distanz im Leiden ist nach Zarathustra jedoch schwerer zu wahren als die Distanz im Verstehen. Denn wenn dem andern sein Leiden dadurch leichter wird, dass er Rechtfertigungen dafür in allgemeinen moralischen Lehren findet, wäre es „hart“, diese ihm entziehen zu wollen. Dies, dass er solche Menschen ihrem Leiden, den Schatten des toten Gottes, überlassen muss, ist das Schwerste für Zarathustra, ist sein eigenes Leiden, wenn er sagt, dass er „am Menschen“ leidet (Za IV, Vom höheren Menschen 6). Der Tod des moralischen Gottes wird für ihn zum Leiden am Menschen.

Im IV. Teil tritt unter den „höheren Menschen“ auch „der alte Papst“ auf. Er ist „ausser Dienst“: anders als für den „alten Heiligen“ ist auch für ihn der „alte Gott“ gestorben. Er kann nun nicht mehr aus „Ekel“ an den Menschen sich der „Liebe“ zu Gott zuwenden; er, der Gott „am meisten liebte und besass, der hat ihn nun am meisten auch verloren“. Er führt, hierin „aufgeklärter als Zarathustra selber“, beherzt die Widersprüche des alten Gottes auf, derentwegen dieser schließlich

22 Vgl. Nachlass 1883, 16[85], KSA 10.529: „Hauptlehre: In **unserer** Macht steht die Zurechtlegung des Leides zu einem Segen, des Giftes zu einer Nahrung.“

„sterben“ musste. Was aber das Mitleid, das Mitleid Gottes mit den Menschen, betrifft, so schweigt der alte Papst „mit einem schmerzlichen und düsteren Ausdrucke“. An seiner Stelle muss Zarathustra seine „Hintergedanken“ aussprechen: „Ist es wahr, was man spricht, dass ihn das Mitleiden erwürgte, – dass er es sah, wie der Mensch am Kreuze hieng, und es nicht ertrug, dass die Liebe zum Menschen seine Hölle und zuletzt sein Tod wurde?“ (Za IV, Ausser Dienst)

Die christliche Religion, die lehrte, dass Gott für das Leiden der Menschen starb, vergöttlichte danach das Mitleid und ging daran zugrunde. Gott selbst wurde, mit den Worten des alten Papstes, „weltmüde, willensmüde, und erstickte eines Tages an seinem allzugrossen Mitleiden.“ Aber Zarathustra lässt das so nicht stehen: „Es könnte wohl so abgegangen sein: so, und auch anders. Wenn Götter sterben, sterben sie immer viele Arten Todes.“ (Za IV, Ausser Dienst) Und Götter, die auf viele Arten sterben können, können auch auf viele Arten geschaffen werden.

10.5. Der Übermensch

Am Ende der „Reden“ des I. Teils gibt Zarathustra seinen Jüngern auf den Weg: „Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe.“ (Za I, Von der schenkenden Tugend 3) Der Gedanke vom Übermenschen soll ihnen helfen, leben zu können ohne Leiden am Dasein und ohne einen moralischen Gott, der es sie ertragen lässt.

Bei seinem Versuch, das „Volk“ den Übermenschen zu „lehren“, knüpft Zarathustra zunächst an die Evolutionstheorie an: Der Weg hat vom „Wurm“ zum „Affen“ und vom Affen zum Menschen geführt und muss über den Menschen hinausführen; es hängt nun vom „Willen“ der Menschen ab, über ihr „Glück“, ihre „Vernunft“, ihre „Tugend“, ihre „Gerechtigkeit“, ihr „Mitleiden“ und ihre „Genügsamkeit“ hinauszuwachsen und sich mit dem „Wahnsinn“ des Übermenschen „impfen“ zu lassen. Dann verweist er, an die Darbietung des Seiltänzers anknüpfend, auf den „Abgrund“ unter dem Menschen: Der Mensch hat nichts mehr, worauf er bauen, hierarchische Ordnungen zu Gott hin errichten kann; er muss sich nun frei über dem Abgrund bewegen, und je leichter er das kann, desto mehr will ihn Zarathustra lieben.

Das Publikum Zarathustras kann damit nichts anfangen; das Publikum des *Buches Zarathustra* glaubte es umso mehr zu können:

Das Wort „Übermensch“ zur Bezeichnung eines Typus höchster Wohlgerathenheit, im Gegensatz zu „modernen“ Menschen, zu „guten“ Menschen, zu Christen und andren Nihilisten – ein Wort, das im Munde eines Zarathustra [...] ein sehr nachdenkliches Wort wird, ist fast überall mit voller Unschuld im Sinn derjenigen Werthe verstanden worden, deren Gegensatz in der Figur Zarathustra's zur Erscheinung gebracht worden ist, will sagen als „idealistischer“ Typus einer höheren Art Mensch, halb „Heiliger“, halb „Genie“ ... Andres gelehrtes Hornvieh hat mich seinethalben des Darwinismus verdächtigt. (EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 1)

Die Missverständnisse lagen nahe. Die „Lehre“ vom Übermenschen ließ einen neuen *allgemeinen* Begriff des Menschen erwarten, eines Menschen, der, wie zuvor Gott, in irgendeiner Weise „über“ den Menschen stehen sollte. Wenn nach dem Tod Gottes die Verantwortung für das Leben im Ganzen an die Menschen übergehen sollte, so musste ein neuer Begriff des Menschen gebildet werden, der den Begriff des alten Gottes in sich aufhob – so wie ihn Feuerbachs Begriff des Menschen in sich aufgehoben hatte.

Dies wäre jedoch eher der „letzte Mensch“, von dem Zarathustra bei seinem dritten Versuch spricht, dem „Volk“ den Übermenschen nahezubringen. Der letzte Mensch ist der, der die letzte Bestimmung des Menschen, also die seiner Zeit, für die Bestimmung des Menschen an sich hält und auf diese Weise die Bestimmung des Menschen bei sich selbst, bei seinen Erwartungen an die Ordnung des Lebens enden lässt. Das wäre, so Nietzsches Zarathustra (im Blick auf die Erwartungen am Ende des 19. Jahrhunderts), eine Ordnung, in der es kein Leiden – keine Kälte, keine Härte, keine Krankheit, kein Misstrauen, keine sozialen Gegensätze, keine Herrschaft – und nur noch Glück und Unterhaltung geben soll.

„Nachdenklich“ und zugleich „mit Wahnsinn geimpft“ wäre es stattdessen, auf solche Bestimmungen ganz zu verzichten. Der „Typus Mensch“, den Zarathustra konzipiert, erläutert Nietzsche in *Ecce homo* (EH, Warum ich ein Schicksal bin 5), ist „ein relativ [!] übermenschlicher Typus, gerade im Verhältniss zu den Guten übermenschlich“, und zu dem Begriff des Guten, den jetzt „die Guten und Gerechten“ sich

nach ihrem Bild vom Menschen gebildet haben. Je mehr sie aber auf diesem Begriff bestehen, desto mehr muss ihnen alles Abweichende als „Wahnsinn“ erscheinen. „Der Mensch“ ist ein *Begriff* des Menschen, der, wie der Begriff des alten Gottes, für alle gleich gelten soll und allen gelehrt werden kann; wenn also „der Mensch“ „überwunden werden soll“, müssen solche Begriffe, solche Lehren vom Menschen überwunden werden. Als Anti-Lehre verstanden, ist der Gedanke des Übermenschen die Überwindung des Begriffs des Menschen überhaupt. Jeder allgemeine Begriff des Menschen, und sei er noch so „human“ gemeint, wirkt normierend, wird zum Maß der einzelnen Menschen gemacht und zur Rechtfertigung dafür gebraucht, sie auf ihn hin abzurichten und, wenn sie sich dem nicht fügen, nach ihm zu richten. Der Gedanke des Übermenschen dagegen wäre der Gedanke von Menschen über alle Normierung hinaus. Er bedeutete, notiert Nietzsche für sich, die „Erlösung des Menschen von sich selber“ und als „praktisches Ziel“, „Künstler (Schaffender), Heiliger (Liebender) und Philosoph (Erkennender) in Einer Person zu werden“ (Nachlass 1883, 16[10], KSA 10.501).

10.6. Das Schaffen

Wenn ‚Übermensch‘ ein Begriff *gegen* alle Begriffe vom Menschen ist, kann man von niemand und niemand von sich sagen, er *sei* ein Übermensch. Insofern *gibt es* keine Übermenschen; man kann nur von Fall zu Fall *versuchen*, es zu werden. Am ehesten wird man es, so Zarathustra, als „Schaffender“ sein, im Schaffen von Begriffen, die aus den „Schatten“ des alten Gottes hinausführen.

„An dieser Stelle“, fährt Nietzsche in seiner Erläuterung des *Zarathustra* in *Ecce homo* fort, „und nirgends wo anders muss man den Ansatz machen, um zu begreifen, was Zarathustra will: diese Art Mensch, die er concipirt, concipirt die Realität, wie sie ist: sie ist stark genug dazu –, sie ist ihr nicht entfremdet, entrückt, sie ist sie selbst, sie hat all deren Furchtbares und Fragwürdiges auch noch in sich, damit erst kann der Mensch Grösse haben ...“ (EH, Warum ich ein Schicksal bin 5) Die Realität, „wie sie ist“, wäre danach die Realität jenseits aller allgemeinen, lehrbaren Begriffe. Aber auch diese Realität ist natürlich „concupirt“, gedacht, nach Begriffen gedeutet. Realität kann

immer nur die sein, die wir als solche deuten. Der Schluss daraus, den schon Kant gezogen hat, ist, dass die Deutung selbst die Realität ist. Nietzsche geht darüber nur darin hinaus, dass er keine Deutung mehr als *a priori*, als immer schon gültig, hinnimmt, sondern alle als von Einzelnen geschaffene betrachtet. Wer aber als Einzelner Deutungen ‚schaffen‘ kann, die über bisher geltende hinausführen, ‚ist‘ dann ‚selbst‘ die Realität, Realität im Sinne dessen, dass sie Deutung und er der Deutende ist.

Deuten als ‚Schaffen‘ von Realität ist schöpferisch; in ihm ist untrennbar Erkennen, Wollen und Werten verbunden. Zarathustra nennt das „Schätzen“: „Schätzen ist Schaffen: hört es, ihr Schaffenden! Schätzen selber ist aller geschätzten Dinge Schatz und Kleinod.“ (Za I, Von tausend und Einem Ziele) „Schätzen“ in diesem Sinn ist nach Nietzsche die nachhaltigste Art, schöpferisch zu sein: es verändert die Werte des Lebens, indem es das Denken der Menschen verändert. Aber es ist auch das Schwerste: denn es kann sich durch nichts rechtfertigen, sondern geschieht ganz auf eigene Verantwortung. Im Bewusstsein eines solchen Schaffens schreibt Nietzsche selbst *Also sprach Zarathustra*:

Die geistige Freiheit und Freudigkeit mir zu erobern, um schaffen zu können und nicht durch fremde Ideale tyrannisirt zu werden. (Im Grunde kommt wenig darauf an, wovon ich mich loszumachen hatte: meine Lieblings-Form der Losmachung aber war die künstlerische: [...] so Schopenhauer, Wagner, die Griechen (Genie, der Heilige, die Metaphysik, alle bisherigen Ideale, die höchste Moralität) – zugleich ein Tribut der Dankbarkeit. (Nachlass 1883, 16[10], KSA 10.501)

Die „Reden Zarathustras“ im I. Teil sind vom „Pathos der Distanz“ (JGB 257 u.ö.) des Einzelnen zum Allgemeinen getragen. Zarathustra gibt bewusst provozierende Umwertungen der Vernunft (die nur eine „kleine Vernunft“ und nur „Werk- und Spielzeug“ der „grossen Vernunft“ des Leibes sei), der Leidenschaften (wie Wollust, Habsucht und Herrschsucht, die zu „Freudenschaften“ werden sollen), des Lebensüberdrusses (an dem die Überdrüssigen sterben mögen), von Kampf und Krieg (denen man sich zu stellen habe), des Staates (der eine „Sprachverwirrung des Guten und Bösen“ und „für die Überflüssigen“ erfunden sei), des Freitods (zu dem man sich „zur rechten Zeit“ entscheiden solle) und der Gerechtigkeit (die auch dem Ungerechten noch gerecht werden müsse). Er will dabei nicht selbst neue Werte zu

schaffen – sie wären wieder nur „letzte“ Werte –, sondern eine neue Freiheit zum Schaffen von Werten, zur Überwindung des Glaubens an „letzte“ Werte. Zugleich warnt er vor dieser Freiheit, der Einsamkeit, die mit ihr verbunden ist, und der Gefahr, sich in ihr zu vergreifen, mehr aber noch vor dem „Geist der Schwere“, dem dauernden Wunsch in der Mühe des „Schaffens“, sich wieder auf festen Boden niederlassen zu können.

Um sich im Schaffen halten zu können, sucht Zarathustra sich einen neuen Gott zu „concupiscere“, einen Gott des Schaffens, der zu „tanzen“ versteht (Za I, Vom Lesen und Schreiben) und zum Tanzen ermutigt, der Umwertungen leicht macht und den er sich aus seinen „sieben Teufeln“ schaffen müsste (Za I, Vom Wege des Schaffenden).

10.7. Der Wille zur Macht

Zu Beginn des II. Teils, den Nietzsche schrieb, als er den I. schon veröffentlicht hatte,²³ lässt er Zarathustra jedoch die Rede von einem neuen Gott aufwendig widerrufen. In der Konzeption eines neuen Gottes würde er den Begriff des alten Gottes schwer loswerden können: „Gott ist ein Gedanke, der macht alles Gerade krumm und Alles, was steht, drehend. Wie? Die Zeit wäre hinweg, und alles Vergängliche nur Lüge?“ Gott ist schwerlich anders als außer der Zeit und über der Zeit zu denken. „Aber von Zeit und Werden sollen die besten Gleichnisse reden: ein Lob sollen sie sein und eine Rechtfertigung aller Vergänglichkeit!“ (Za II, Auf den glückseligen Inseln)

Als bestes Gleichnis, um von Zeit und Werden zu reden, erscheint Nietzsches Zarathustra nun der „Wille zur Macht“. Auch der Gedanke des Willens zur Macht ist als Lehre (miss)verstanden, etwa als Lehre zur Rechtfertigung der Übermächtigkeit anderer. Als Gleichnis „von Zeit und Werden“ muss er gerade gegen Rechtfertigungen durch Lehren gerichtet sein. „Schätzen“ als „Schaffen“ steht immer gegen geltendes Schätzen, muss sich mit ihm auseinandersetzen und gegen es durchsetzen. Der Gedanke des Willens zur Macht kann dafür Gleichnis sein: Ein Wille zur Macht steht immer gegen andere Willen zur Macht. Er ist erst „Wille“ gegen einen anderen Willen und *als* Wille will er „zur

23 Vgl. KSA 14.281.

Macht“, will er sich gegen den anderen Willen durchsetzen. Er ist nichts „an sich“ außerhalb solcher Auseinandersetzungen, und er kann sich darum nur in solchen Auseinandersetzungen erfahren. So aber erfährt er andere immer nur von sich selbst und sich selbst immer nur von andern her; Wille zur Macht ist daher unablässig „Selbst-Ueberwindung“ (Za II, Von der Selbst-Ueberwindung). Dass beide Seiten sich in ihrer Auseinandersetzung unablässig selbst überwinden, heißt aber, dass sie darin unablässig andere werden. Dann aber sind sie selbst nichts als Zeit: sofern Zeit darin besteht, dass immer alles anders wird.

Der Gedanke des Willens zur Macht als Gleichnis von Zeit und Werden ermöglicht es, auf alles Überzeitliche zu verzichten. Zarathustra kehrt zu Heraklit zurück: „Alles ist im Fluss.“ Das Eis über dem Fluss, das Jahrtausende zu tragen schien, die überzeitliche, unbedingte Wahrheit der Moral und der Metaphysik, habe nun der „Thauwind“ zerbrochen (Za III, Von alten und neuen Tafeln 8). Nun sei die Zeit der „Erlösung“ vom Widerwillen gegen die Zeit als solche gekommen (Za II, Von der Erlösung).

Zarathustra ruft eine „wilde“ und „fröhliche Weisheit“ aus (Za II, Von den berühmten Weisen; Das Grablied), die nichts mehr Festes bestehen lässt. Wohl sei Glaube an Festes lebensnotwendige „Menschen-Klugheit“ (Za II, Von der Menschen-Klugheit). Aber es zeuge von „Weisheit“ und „Güte“, auf diese Klugheit auch wieder verzichten und sich von allem Festen lösen zu können, insbesondere in der Moral und der Metaphysik.

10.8. Die ewige Wiederkehr des Gleichen

Den „Ewige-Wiederkunfts-Gedanken“, der im III. Teil erscheint, hat Nietzsche in *Ecce homo* die „Grundconception“ von *Also sprach Zarathustra* genannt. Er sei die „höchste Form der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann“ (EH, Za, 1). Zugleich aber ist er der „schwerste“, „lähmendste“ und „abgründliche“ Gedanke, der „züchtende“ Gedankeparexcellence.²⁴ Er wurde zur geheimnisvollsten und umstrittensten Lehre von Nietzsches Zarathustra.

24 Nachlass 1884, 26[284], KSA 11.225; Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12.213; Za III, Vom Gesicht und Räthsel 2; Nachlass 1884, 25[211], KSA 11.69; vgl. Nachlass 1884,

Er wird von Zarathustra als „Gesicht und Räthsel“ von einem „Thorweg“ eingeführt, der „Augenblick“ heißt (Za III, Vom Gesicht und Räthsel). Dort kommt von der einen Seite alles in gleicher Folge wieder, was nach der andern weggegangen ist. Zarathustra lässt in der Schweben, ob es sich um einen Traum handelt; er wird unterbrochen vom Heulen eines Hundes, der seine Gedanken „zurücklaufen“ lässt und ihm einen Hirten vor Augen führt, in dessen Mund sich eine „schwarze schwere Schlange“ festgebissen hat, die er nur loswerden kann, indem er ihr – auf Zarathustras Schreien hin – den Kopf abbeißt. Dann springt der Hirte auf und lacht „ein Lachen, das keines Menschen Lachen war“. Zarathustra aber stürzt in Sehnsucht und Schwermut.

Dabei wird es bleiben. Zarathustra erzählt das Rätsel, ohne es je aufzulösen; er wartet selbst auf „die selige Stunde“, zu der es ihm aufgehen wird, betont, dass sie *ihre* Zeit hat und „wider Willen“ kommt, dass ihr Kommen nicht beschleunigt werden kann. Er weist alle Berechnungen nach der „alten“, „kleinen“ Vernunft von sich; sie liegen nun wie eine Wolke vor dem „segnenden Ja-Sagen“. Er lässt den „kleinen Leuten“ ihre „kleinen Tugenden“ (wenn auch mit Verachtung, die er freilich wiederum selbst verachtet): „Könnten sie anders, so würden sie auch anders wollen.“ (Za III, Von den Abtrünnigen 1) Auch die Gottesfrage tritt zurück. Zarathustra erinnert an das „gute fröhliche Götter-Ende“: die Götter hätten sich zu Tode gelacht, als *ein* Gott der einzige sein wollte (Za III, Von den Abtrünnigen 2). Er kehrt heim zur Stille, zum Schweigen allen Verstehens und Missverstehens in der Einsamkeit seiner Höhle, wo sich ihm eine andere Art der Erfahrung auftut, die er so beschreibt:

Hier springen mir alles Seins Worte und Wort-Schreine auf: alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will hier von mir reden lernen. (Za III, Die Heimkehr)

Dann stellt er die Weisheit zusammen, die er bisher erworben hat: von der Freiheit zur Umwertung des bisher Bösesten, von der Überwindung des „Geistes der Schwere“, vom Ideal, „sich selber lieben“ zu lernen, der „feinsten, listigsten, letzten und geduldsamsten“ Kunst – denn jeder ist „schwer zu entdecken und sich selber noch am schwersten“ (Za III, Vom

26[376], KSA 11.250; Nachlass 1886/87, 2[100], KSA 12.110; Nachlass 1887, 9[8], KSA 12.343.

Geist der Schwere 2). Alle „Grenzsteine“ sind verrückt, Zarathustra hat sein eigenes Gutes entdeckt und fühlt sich frei von fremdem Guten und Bösen. Und dennoch sind seine „neue Tafeln“ erst „halbbeschrieben“.

Er will und muss nun den „abgründlichen Gedanken“ heraufrufen, der ihn „wie einen Tollen“ geschüttelt hat (Za III, Der Genesende 1). Doch er wird vom „Ekel“ wie ein Toter niedergestreckt, bleibt sieben Tage unfähig zu essen und zu trinken, „krank noch von der eigenen Erlösung“. Später deutet er das so, dass das „Räthsel“ vom Hirten an ihm wahr geworden ist – die Deutung des Rätsels ist die Erfahrung selbst, die Zarathustra mit ihm gemacht hat. Endlich sprechen ihn die Tiere an. Zarathustra redet zuerst über das Reden, das damit zurückgekehrt ist und bei dem „die kleinste Kluft [...] am schwersten zu überbrücken“ sei. Es bringe, *als* Reden, den Schein gemeinsamer „Dinge“ hervor: „schöne Narrethei, das Sprechen: damit tanzt der Mensch über alle Dinge“. Das aber tun nun die Tiere: sie versuchen eine Lehre vom Sein, nach der sich „Alles“ zu einem „Rad des Seins“ verknüpft, das „ewig rollt“.

Zarathustra nennt das, wie erwähnt, ein „Leier-Lied“. Er wirft ihnen vor, sie hätten seinem Erleben und Erleiden zugeschaut mit „Mitleiden“, in dem „Lust“ und „Anklage“ sei. Was aber ihn „würgte“, ist nicht irgendein Böses, auch nicht das „Böseste“, sondern der „grosse Überdruß am Menschen“. Und nun nimmt er die Rede der Tiere von der ewigen Wiederkehr auf, aber nur, um die ewige Wiederkehr des „kleinen Menschen“ zu beklagen und zu enden mit „Ekel! Ekel! Ekel!“

Die Tiere lassen ihn nicht weiterreden, sondern empfehlen ihm, nun eben „neue Leiern“ für seine „neuen Lieder“ zu schaffen. Sie glauben zu „wissen“, wer er ist und werden muss, nämlich „der Lehrer der ewigen Wiederkunft –, das ist nun dein Schicksal!“ Sie sind es auch, die „wissen“ und formulieren, was er lehrt: „dass alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und dass wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns.“

Zarathustra aber hört sie gar nicht, er hört ihnen nicht zu, hört noch nicht einmal, „dass sie schwiegen“. Er „unterredete sich eben mit seiner Seele“: *er* denkt weiter nach (Za III, Der Genesende 2). Und dann wird er nur noch „singen“, *sein* Lied von der „Ewigkeit“, das er mit „sieben Siegeln“ versieht.

Dass Zarathustra von seinem „Gedanken“ entbunden wird, so stellt es Nietzsche dar, ist seine „Genesung“ – mit dem Preis, dass der

„abgründliche“ Gedanke sogleich zur „Lehre“ für jedermann und es sein „Schicksal“ wird, ihr „Lehrer“ zu sein. Als Lehre aber scheint der Gedanke nicht zu Ende gedacht zu sein. Während der Arbeit am III. Teil notiert Nietzsche: „NB. Der Gedanke selber wird im dritten Theil nicht ausgesprochen: nur vorbereitet.“ (Nachlass 1883, 16[63], KSA 10.520) Erzählt wird nur, wie unterschiedlich Zarathustra und die Tiere mit dem Gedanken umgehen. Zarathustra begnügt sich mit der Erzählung, wie ihn der Gedanke überkam, die Tiere versuchen ihn theoretisch zu formulieren und scheinen ihn dabei schon misszuverstehen. Sie unterscheiden sich von Zarathustra im Umgang mit dem Gedanken, dadurch, dass sie nicht anders können, als eine Lehre, ein Dogma aus ihm zu machen, Zarathustra aber schweigt. So unterscheidet der Gedanke sie selbst, seligiert den, der ihn sich durch eine Lehre zurechtlegen muss, von dem, der darauf verzichten kann, und eben darin ist er ein „züchtender“ Gedanke. Sofern die Tiere aber Zeichen Zarathustras selbst, seines Stolzes und seiner Klugheit, sind, unterscheidet der Gedanke in Zarathustra selbst die zwei Weisen des Umgangs mit ihm – und Zarathustra leidet darunter.

Als theoretische „Lehre“ ließe sich der „Gedanke“ kaum schwer, lähmend, abgründlich nennen. Und er würde sich offensichtlich selber aufheben: Denn wenn *alles* ewig wiederkehrt, kann man nicht *wissen*, dass es ewig wiederkehrt, denn mit diesem Wissen hätte sich ja schon etwas verändert. Schwer, lähmend und abgründlich scheint für Zarathustra gerade zu sein, dass aus dem Gedanken eine Lehre gemacht wird: dass das, was jeder nur auf seine Weise erleben, erfahren und verstehen kann, dadurch, dass es mitgeteilt und damit verallgemeinert wird, unvermeidlich vernichtet wird, und dass diese unablässige Vernichtung alles Individuellen im Namen des „Guten und Gerechten“, der Moral, geschieht.

„Bejahung“ in ihrer „höchsten Form“ wäre dann die Bejahung des Individuellen, das unbegreiflich ist, ohne Deutung, ohne Zurechtlegung und Beschönigung. Aber man kann wiederum nur von seinem individuellen Standpunkt aus bejahen, und so müsste man zuerst die eigene Individualität bejahen können. Man müsste sie, gegen alles Leiden an sich selbst und gegen alle Verachtungen seiner selbst, so bejahen können, dass man ihre ewige Wiederkehr wollen könnte. Dies bejahen zu können aber hieße, darauf verzichten zu können, irgend

etwas anders haben zu wollen, und alles so hinnehmen zu können, wie es ist. Denn wenn alles auf irgendeine Weise miteinander verknüpft ist, so müsste man, wenn man irgend etwas anders haben will, zugleich *alles* anders haben wollen.²⁵

Auch dies mag als bloßer Gedanke nicht schwer sein. Aber es wird schwer sein, ihn zu leben, ihn zum ethischen Maßstab des eigenen Lebens zu machen. Im sog. Lenzer Heide-Notat, in dem Nietzsche einen Überblick über sein Denken und insbesondere über seine ‚Lehren‘ vom Nihilismus, vom Willen zur Macht und von der ewigen Wiederkunft zu gewinnen sucht und das wir schon mehrfach zitiert haben (Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12.211-217), führt Nietzsche den Gedanken so ein, dass mit der Entwertung der obersten Werte nicht nur „eine Interpretation“ des Lebens zugrunde gegangen sei, sondern, weil sie „als die Interpretation galt“, der Glaube an Interpretationen überhaupt. So erscheine es nun, „als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles umsonst sei“. Dies aber sei der „lähmendste Gedanke, namentlich noch wenn man begreift, daß man gefoppt wird und doch ohne Macht <ist>, sich nicht foppen zu lassen.“ In seiner „furchtbarsten Form“ gedacht aber sei dies der Gedanke „der ewigen Wiederkehr“: „das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts“.

Es hänge, fährt Nietzsche fort, dann vom „Individuum“ ab, wie es den Gedanken aufnehmen könne:

Jeder Grundcharakterzug, der jedem Geschehen zu Grunde liegt, der sich an jedem Geschehen ausdrückt, müßte, wenn er von einem Individuum als sein Grundcharakterzug empfunden würde, dieses Individuum dazu treiben, triumphierend jeden Augenblick des allgemeinen Daseins gutzuheißen. Es käme eben darauf an, daß man diesen Grundcharakterzug bei sich als gut, werthvoll, mit Lust empfindet. (Nachlass 1886/87, 5[71]8, KSA 12.214)

Für Nietzsche selbst blieb es eine offene Frage, wie „die Stärksten“ – das sind für ihn „die Mäßigsten“, die „die erreichte Kraft des Menschen mit bewusstem Stolze repräsentieren“ –, wie „ein solcher Mensch an die ewige Wiederkunft“ dächte (Nachlass 1886/87, 5[71]15-16, KSA 12.217).

25 Vgl. JGB 56 und EH, Warum ich so klug bin 10, wo Nietzsche den Gedanken des Nicht-anders-haben-Wollens auf die Formel des „Angst“ bringt.

Während der Arbeit an *Also sprach Zarathustra* notiert er: „Vielleicht ist er“ – der Gedanke der ewigen Wiederkunft – „nicht wahr: – mögen Andere mit ihm ringen!“ (Nachlass 1883, 16[63], KSA 10.521)

10.9. Das Lachen

Die „höheren Menschen“, die im IV. Teil von *Also sprach Zarathustra* auftreten, kommen mit ihren höheren Ansprüchen an die Moral vom „Ekel am Menschen“, an sich selbst und an anderen, nicht los. Sie finden ihre Erlösung von der Moral des „wolkigen feuchten schwermüthigen Alt-Europa“ (Za IV, Unter Töchtern der Wüste 1) nicht von sich aus, sondern suchen sie in Lehren Zarathustras und setzen ihn damit der letzten großen Versuchung zum Mitleid aus. Um so mehr sucht und findet Zarathustra sein Glück allein, in der Mittagsstille, wenn die Sonne auf einen Augenblick keine Schatten wirft und das Schweigen alle Spielräume des Missverstehens vergessen lässt. Doch ein solches Glück ist nur auf Zeit möglich; bald ist Zarathustra wieder den höheren Menschen, ihren Reden und seinem Mitleiden mit ihnen ausgesetzt.

Als er sich ihnen zuletzt entzieht, kommt das „Zeichen“ des „lachenden Löwen“ zu ihm. Er hatte es lange erwartet.²⁶ Der Löwe ist in Zarathustras Semiotik der, der *will*, der erkennen, handeln, schaffen will.²⁷ Solange er aber will, will auch er etwas anders haben, als es ist, und so folgt er selbst unvermeidlich einer Moral, wenn nun auch vielleicht einer andern und eigenen. Die Moral gibt dem Handeln seinen Ernst; das Lachen aber schützt vor diesem Ernst, indem es ihn kompromittiert. Wer lacht, kann seiner Moral folgen und sich zugleich dessen bewusst sein, dass es *seine* Moral ist, der er folgt und die er braucht, um zu leben. Das Lachen löst von der Identifikation mit einer Moral, ohne sie aufzulösen, es distanziert von ihr, ohne sie zu destruieren, es macht auf sie aufmerksam, ohne mit ihr zu brechen. Der Zwang, den eine Moral über den Handelnden ausübt, wird durch Lachen zu einem „Zeichen“, zu dem sich der Handelnde frei verhalten kann.

Wenn Schweigen die Moral verstummen lässt, so erinnert das Lachen an die unvermeidliche Moral in allem Reden; macht das

26 Vgl. Za III, Vom Gesicht und Räthsel (das mit dem Lachen des Hirten endet), und Za III, Von alten und neuen Tafeln.

27 Vgl. Za I, Von den drei Verwandlungen.

Schweigen die Moral schwer, so macht das Lachen sie leicht, es lässt, in Zarathustras Sprache, wieder „tanzen“. Nietzsche konzipierte den lachenden Löwen „als drittes Thier Zarathustra's – Symbol seiner **Reife** und **Mürbe**“ (Nachlass 1883, 16[51], KSA 10.517)

10.10. Der Untergang der Wahrheit

Zarathustra nennt sich selber einen „Wahrlacher“ (Za IV, Vom höheren Menschen 18). Die höheren Menschen, die sich von ihrer alteuropäischen Moral nicht lösen können, kommen auch von der Wahrheit nicht los. Als Zarathustra während des Festes die Höhle „für eine kurze Weile“ verlässt, singt der „alte Zauberer“ sein „Lied der Schwermuth“, ein Lied vom Verlust der Wahrheit, und der „Gewissenhafte des Geistes“ sucht gegen ihn die Wissenschaft zu retten.

Wahrheit ist nach Nietzsche eine Sache der Moral. Als ihm im August 1881, wie er sich in *Ecce homo* erinnert, der Gedanke der ewigen Wiederkunft kommt (EH, Za 1), versucht er, dessen Konsequenzen abzuschätzen, darunter auch die Konsequenzen für den Sinn von ‚Wahrheit‘ und die Möglichkeit von ‚Wissenschaft‘. Im Nachlass sind dazu ausführliche Notizen erhalten.

Wissenschaft ist auf Allgemeines ausgerichtet, das erkannt, gewusst und gelehrt werden kann. Aus dem „ewigen Fluß der Dinge“ (Nachlass 1881, 11[155], KSA 9.500) gewinnt sie, so Nietzsche, ihr Allgemeines, indem sie das Individuelle tilgt, auf seiten der Dinge wie auf seiten der Erkennenden; sie sucht Dinge, die für alle gleich sein sollen, auf Kosten des Individuellen einerseits der Dinge, andererseits der Erkennenden:

Im Grund ist die Wissenschaft darauf aus, festzustellen, wie der Mensch – **nicht** das Individuum – zu allen Dingen und zu sich selber empfindet, also die Idiosyncrasie Einzelner und Gruppen auszuschneiden und das beharrende Verhältniß festzustellen. Nicht die Wahrheit, sondern der Mensch wird erkannt und zwar innerhalb aller Zeiten, wo er existiert. D.h. ein Phantom wird construiert, fortwährend arbeiten alle daran, um das zu finden, worüber man übereinstimmen muß, weil es zum Wesen des Menschen gehört. Dabei lernte man, dass Unzähliges nicht wesentlich war, wie man lange glaubte, und dass mit der Feststellung des Wesenhaften nichts für die Realität bewiesen sei als daß die Existenz des Menschen bis jetzt vom Glauben an diese ‚Realität‘ abgehangen hat (wie Körper Dauer der Substanz usw.) Die Wissenschaft setzt also den Prozeß nur fort, der das Wesen der

Gattung constituirt hat, den Glauben an gewisse Dinge endemisch zu machen und den Nichtglaubenden auszuschneiden und absterben zu lassen. [...] Es ist der Masseninstinkt, der auch in der Erkenntniß waltet: ihre Existenzbedingungen will sie immer besser erkennen, um immer länger zu leben. Uniformität der Empfindung, ehemals durch Gesellschaft Religion erstrebt, wird jetzt durch die Wissenschaft erstrebt: der Normalgeschmack an allen Dingen festgestellt, die Erkenntniß, ruhend auf dem Glauben an das Beharrende, steht im Dienste der gröberen Formen des Beharrens (Masse Volk Menschheit) und will die feineren Formen, den idiosyncrasischen Geschmack ausscheiden und tödten – sie arbeitet gegen die Individualisirung, den Geschmack, der nur für Einen Lebensbedingung ist. [...] (Nachlass 1881, 11[156], KSA 9.500 f.)

Nun können sich Individuen, wenn sie die Kraft dazu haben, durchaus gegenüber eingeführtem Allgemeinem geltend machen und Neues durchsetzen. Sie tun das im Namen der Wahrheit, sind darum aber noch nicht näher an der Wahrheit als die andern; alles, was sich als Wahrheit ausgibt im „ewigen Fluß der Dinge“, der sich durch keinerlei Begriffe fassen lässt, ist notwendig „Irrthum“. Wahrheiten unterscheiden sich lediglich als „gröbere“ und „feinere“ Irrtümer. Nietzsche fährt in demselben Notat fort:

Die Gattung ist der gröbere Irrthum, das Individuum der feinere Irrthum, es kommt später. Es kämpft für seine Existenz, für seinen neuen Geschmack, für seine relativ einzige Stellung zu allen Dingen – es hält diese für besser als den Allgemeingeschmack und verachtet ihn. Es will herrschen. Aber da entdeckt es, daß es selber etwas Wandelndes ist und einen wechselnden Geschmack hat, mit seiner Feinheit geräth es hinter das Geheimniß, daß es kein Individuum giebt, daß im kleinsten Augenblick es etwas Anderes ist als im nächsten und daß seine Existenzbedingungen die einer Unzahl Individuen sind: der unendlich kleine Augenblick ist die höhere Realität und Wahrheit, ein Blitzbild aus dem ewigen Flusse. So lernt es: wie alle genießende Erkenntniß auf dem groben Irrthum der Gattung, den feineren Irrthümern des Individuums, und dem feinsten Irrthum des schöpferischen Augenblicks beruht. (Nachlass 1881, 11[156], KSA 9.501 f.)

Auch der schöpferische Augenblick in Zarathustras Lehre vom Schaffen bleibt ein Irrtum, ein Irrtum, der um der Verständigung und des Zusammenlebens des Menschen willen, also aus moralischen Gründen notwendig ist. Der Irrtum gehört zum Erkennen als solchem; er liegt tiefer als die Unterscheidung von Wahrheit und Falschheit *im*

Erkennen; alles Erkennen unterstellt schon „eine unwirkliche Welt des Irrthums [...]: Wesen mit dem Glauben an Beharrendes an Individuen usw. Erst nachdem eine imaginäre Gegenwelt im Widerspruch zum absoluten Flusse entstanden war, konnte auf dieser Grundlage etwas erkannt werden“. Je mehr der Irrtum aber verfeinert wird, desto mehr wird man auf ihn selbst aufmerksam werden, „ja zuletzt kann der Grundirrtum eingesehn werden worauf alles beruht (weil sich Gegensätze denken lassen)“. Er kann nicht aufgehoben werden, wenn das Leben der Menschen nicht selbst unmöglich werden soll, kann „nicht anders als mit dem Leben vernichtet werden: [...] Leben ist die Bedingung des Erkennens. Irren die Bedingung des Lebens und zwar im tiefsten Grunde Irren. Wissen um das Irren hebt es nicht auf!“ (Nachlass 1881, 11[162], KSA 9.503 f.)

Nietzsche fügt hinzu: „Das ist nichts Bitteres!“ Wir können mit dem Grundirrtum über die Wahrheit leben, indem wir Wahrheit und Irrtum verzeitlichen. Wir werden dann zu *einer* Zeit erkennen und damit auch irren wollen und dennoch zu einer *andern* Zeit den Irrtum in aller Erkenntnis erkennen können: „So entdecken wir auch hier eine Nacht und einen Tag als Lebensbedingung für uns: Erkennen-wollen und Irren-wollen sind Ebbe und Fluth. Herrscht eines absolut, so geht der Mensch zu Grunde; und zugleich die Fähigkeit.“

Wahrheit jenseits von Gut und Böse ist eine Wahrheit auf Zeit. Während der Arbeit am III. Teil von *Also sprach Zarathustra* notiert Nietzsche: „Die Geschichte redet immer neue Wahrheiten.“ (Nachlass 1883, 16[78], KSA 10.525) Er hatte die „Tragödie“ Zarathustras zunächst so konzipiert, dass Zarathustra stirbt, halb aus Glück über die Verkündigung seiner Lehre, halb aus Schmerz über ihre Wirkung.²⁸ In der veröffentlichten Fassung lässt Nietzsche Zarathustra stattdessen zu seinem „Werk“ aufbrechen und für dieses Werk den „großen Mittag“ erwarten. Nietzsche notiert dazu: „es läßt sich die Wirkung nicht voraussehn! – der größte Gedanke wirkt am langsamsten und spätesten!“ Und: „Furcht vor den Folgen der Lehre: die besten Naturen gehen vielleicht daran zu Grunde? Die schlechtesten nehmen sie an?“ (Nachlass 1883, 16[63], KSA 10.521)

28 Vgl. Marie-Luise Haase / Mazzino Montinari, Nachbericht zum ersten Band der sechsten Abteilung: *Also sprach Zarathustra*. Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. VI/4, Berlin/New York 1991, S. 963 ff.

II. Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches

11.1. Die Metaphorik von Wasser, See, Fluss, Strom und Meer¹

Also sprach Zarathustra ist, noch mehr als Nietzsches übrige Werke, von einem dichten Metapherngeflecht durchzogen.² Metaphern sind einerseits unmittelbar plausibel, andererseits

1 [Der Beitrag ist um den ursprünglich ersten Abschnitt zu „Nietzsches Formen philosophischer Schriftstellerei“ im Allgemeinen gekürzt (s. dazu Werner Stegmaier, Nietzsche zur Einführung, Hamburg 2013, Kap. 4, S. 98-113). Er war Josef Simon zu seinem 80. Geburtstag gewidmet.]

2 Nach Barbara Naumann, Nietzsche Sprache „Aus der Natur“. Ansätze zu einer Sprachtheorie in den frühen Schriften und ihre metaphorische Einlösung in „Also sprach Zarathustra“, in: Nietzsche-Studien 14 (1985), S. 126-163, ist Nietzsches Sprache in *Also sprach Zarathustra* im ganzen als metaphorische zu verstehen. Naumann begründet das aus Nietzsches früher ‚Sprachtheorie‘, die erst im ‚dionysischen‘ Sprechen Zarathustras eingelöst werde. So konzentriert sie sich in der Folge auf die ‚dionysische‘ Metaphorik des Weinstocks im Lied *Von der grossen Sehnsucht*. Peter Gasser, Rhetorische Philosophie. Leseversuche zum metaphorischen Diskurs in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“, Bern u.a. 1992, verschränkt im Anschluss an Derrida die Beschreibung von Nietzsches Metaphern in *Also sprach Zarathustra* laufend mit theoretischen Überlegungen zu seinem Metapherngebrauch. So wird das „Bild des Meeres“ wohl zur „Metapher einer Metapher“, die „Meeresmetaphorik“ als solche erscheint aber nur „in punktuell ausgewählten Variationen“ (S. 58 f.), nicht in einem kontinuierlichen Zusammenhang.

am vielfältigsten interpretierbar. Sie fordern am stärksten eigene Interpretationsentscheidungen heraus.³ Nietzsche erschwert sie einerseits, indem er Metaphern und Metaphern-Linien wie Meereswogen einander kreuzen und sich aneinander brechen lässt, und erleichtert sie andererseits, indem er dadurch die Deutungsspielräume begrenzt.⁴ Das erste und deutlichste Beispiel dafür ist Zarathustras Rede vom Übermenschen. Er führt das Thema ein mit den Metaphern von Ebbe und Flut:

Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, um ihn zu überwinden? / Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden? (Za, Vorrede 3, KSA 4.14)

Dann weitet er den Blick zum offenen Meer hin:

Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist diess Meer, in ihm kann eure grosse Verachtung untergehn. (Za, Vorrede 3, KSA 4.15)

Doch noch am Ende derselben Rede gebraucht er die Metaphern des Blitzes und des Wahnsinns:

Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist dieser Blitz, der ist dieser Wahnsinn! (Za, Vorrede 3, KSA 4.16)

Was Zarathustra ‚den Übermenschen‘ nennt, ist danach unaufhaltsam wie Ebbe und Flut, weit und tief wie das Meer, kann aber schlagartig wie ein Blitz dem Denken seine herkömmliche Ordnung rauben. Die Metaphern konturieren den Sinn ‚des Übermenschen‘, ohne dass er wie ein Gegenstand fassbar würde; getrennt können Blitz und Meer

3 Vgl. Benjamin Biebuyck, „Eine Gleichnis- und Zeichensprache, mit der sich vieles verschweigen lässt“. Figurations- und Metapherntheorie des späten Nietzsche, in: Roland Duhamel / Erik Oger (Hg.), *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*, Würzburg 1994, S. 121-151, hier S. 146. Biebuyck konstruiert im Übrigen beim späteren Nietzsche eine (sicherlich überzogene) systematische „Immunitätstheorie“ der Kommunikation, die „jegliche sprachliche Berührung“ verneine (S. 141). Die Metapher dagegen schaffe dem andern gezielt Interpretationsspielräume (S. 146). Das schließt freilich eine „Systematik der Metaphernprägung“ nicht aus (S. 148), wie Biebuyck meint.

4 Zur Einschränkung der Deutungsspielräume, die Zeichen in der jeweiligen Kommunikationssituation hinreichend eindeutig macht, vgl. Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin/New York 2008, S. 275-282.

kaum auf dasselbe verweisen, zusammen aber ein neues Bild ergeben, etwa das Bild eines Blitzes über einem Meer oder von in der Sonne blitzenden Meereswogen; indem eines den Deutungsspielraum des andern begrenzt, leuchten beide wieder ein, ohne dass sie darum etwas Bestimmtes identifizierten.

Dann folgen in *Also sprach Zarathustra* die Metaphern der „Treppen des Übermenschen“ (Za, Vorrede 9, KSA 4.26) und der „Brücken zum Übermenschen“ (Za I, Von den Verächtern des Leibes, KSA 4.41): man kann sich dem Unaufhaltsamen, Weiten und Tiefen, schlagartig Aufblitzenden schrittweise nähern und muss dazu Abgründe überwinden. Die Brücken oder Bögen werden, wenn auch vielleicht nur scheinbar, von dorthier geschlagen: „Seht ihr ihn nicht, den Regenbogen und die Brücken des Übermenschen?“ (Za I, Vom neuen Götzen, KSA 4.64). Der Übermensch erscheint dann als Person oder als etwas an einer Person: „in deinem Freunde sollst du den Übermenschen als deine Ursache lieben“ (Za I, Von der Nächstenliebe, KSA 4.78), als jemand, den eine Frau „gebären“ kann (Za I, Von alten und jungen Weiblein, KSA 4.85), als jemand, nach dem man Sehnsucht haben kann: „Pfeil und Sehnsucht zum Übermenschen: sprich, mein Bruder, ist diess dein Wille zur Ehe?“ (Za I, Von Kind und Ehe, KSA 4.92), als jemand, der aus einem Volk „erwachsen“ kann (Za I, Von der schenkenden Tugend 2, KSA 4.101), und ist doch etwas, das über den Menschen und darum auch über fassbare Personen hinaus ist („Und das ist der grosse Mittag, da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Thier und Übermensch“) und an die Stelle alter Götter treten soll, nur etwas Gedachtes, Gewolltes („„Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe.““ (Za I, Von der schenkenden Tugend 2, KSA 4.102).⁵ So bleibt vom Übermenschen als Person nur ein „Schatten“, dessen „Schönheit“ Zarathustra für ihn einnimmt (Za II, Auf den glückseligen Inseln, KSA 4.112). ‚Übermensch‘ ist nichts Reales. Die „Liebe zum Übermenschen“ soll die Menschen zu „Erfindern von Bildern und Gespenstern“ machen (Za II, Von den Taranteln, KSA 4.130) im „Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsre bunten Bälge und heissen sie

5 Vgl. Nachlass 1882/83, 4[80], KSA 10.137: „[...] 5. Den Übermenschen schaffen, nachdem wir die ganze Natur auf uns hin gedacht, denkbar gemacht haben. / 6. Wir können nur etwas uns ganz Verwandtes lieben: wir lieben am besten ein erdachtes Wesen.“

dann Götter und Übermenschen: – / Sind sie doch gerade leicht genug für diese Stühle! – alle diese Götter und Übermenschen.“ (Za II, Von den Dichtern, KSA 4.164).⁶ Es ist ein Bild, das Zarathustra „hinauf reisst“ zum Übermenschen (Za II, Von der Menschen-Klugheit, KSA 4.183). Und in diesem Bild kann er die Spanne zwischen Gutem und Bösem ins Große und Furchtbare erweitern und „mit Lust seine Nacktheit“ dem „Sonnenbrande der Weisheit“ aussetzen. Es ist *sein* Übermensch, und er nennt „meinen Übermenschen“, was selbst die „höchsten Menschen“ „Teufel heißen“ würden (Za II, Von der Menschen-Klugheit, 185 f.); er kann so ‚mit Lust‘ und ohne gleich dafür angefeindet zu werden von einem *neuen* Guten und Bösen sprechen. Dafür braucht er ein Wort, das sichtlich schon gut angekommen ist, und so sagt er gelegentlich, dass er „das Wort „Übermensch“ vom Wege aufas“ (Za III, Von alten und neuen Tafeln 3, KSA 4.248).⁷ Und nun lässt ihn Nietzsche lange vom Übermenschen schweigen. Nur seine Tiere reden noch davon, dass er wiederkehren und „wieder den Menschen den Übermenschen künde[n]“ werde (Za III, Der Genesende 2, KSA 4.276). Erst vor den „höheren Menschen“, *fern* vom „Markt“, wiederholt Zarathustra seine frühere Lehre für den Markt: „Wohlan! Wohlauf! Ihr höheren Menschen! Nun erst kreisst der Berg der Menschen-Zukunft. Gott starb: nun wollen wir, – dass der Übermensch lebe.“ (Za IV, Vom höheren Menschen 2/3, KSA 4.357) Nun ist sie eine Lehre für ausgewählte Hörer, doch auch hier hat sie zweifelhaften Erfolg. Für Zarathustra selbst ist sie kaum mehr von Belang. Für das „Zeichen“, das ihm am Ende „kommt“, gebraucht er nicht mehr die Metapher des Übermenschen.

Das Bild, das Zarathustra eine Zeit lang vom Übermenschen entwirft, festigt sich nicht zum Begriff eines Gegenstands, der jenseits des Bildes zum Stehen käme.⁸ Er hält in einem späten Notat noch

6 Vgl. Nachlass 1885, 35[72], KSA 11.541: „NB. Es muß viele Übermenschen geben“.

7 Zu Nietzsches möglichen Quellen vgl. Walter Kaufmann, Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist (1950), aus dem Amerikanischen übers. v. J. Salasquarda, Darmstadt 1982, S. 359 f. Er nennt Lukian, Heinrich Müller, Herder, Jean Paul, Goethe und Byron. Marie-Luise Haase (s. folgende Fußnote) fügt Otto Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, Straßburg 1876, S. 618, und Alfred Espinas, Die thierischen Gesellschaften, Braunschweig 1879, S. 510, hinzu.

8 Einer der hilfreichsten Beiträge zum Verständnis von Nietzsches Gedanken des Übermenschen ist nach wie vor der Marie-Luise Haases, Der Übermensch in *Also sprach Zarathustra* und im Zarathustra-Nachlass 1882-1885, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 228-244. Statt den Gedanken aufs Geratewohl spekulativ zu deuten

einmal fest, dass es sich bei seinem „Begriff“ des Übermenschen um ein „Gleichniß“ handle (Nachlass 1887, 10[17], 12.462).⁹ Darum ‚lügt‘ es auch nicht. Wenn Zarathustra sagt: „die Dichter lügen zuviel“ (Za II, Auf den glückseligen Inseln, KSA 4.110), so sagt er zugleich: „Aber auch Zarathustra ist ein Dichter.“ (Za II, Von den Dichtern, KSA 4.163); die Dichter lügen nur, sofern sie am traditionellen Wahrheitsbegriff gemessen werden, den Zarathustra mit seiner in Metaphern gehaltenen Redeweise gerade aufhebt.¹⁰

(vgl. dazu etwa Giorgio Penzo, Art. Übermensch, in: Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000, S. 342-345, und die von ihm herangezogene Literatur), erhebt sie seine Analyse streng aus den Texten, in denen Nietzsche das Wort ‚Übermensch‘ *tatsächlich* gebraucht. Sie kann so zeigen, dass Nietzsche den Gedanken des Übermenschen dem Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen vorausschickt, um diesen vorzubereiten und ‚erträglich‘ zu machen. Im Notat aus dem Nachlass 1883, 15[4], KSA 10.479 f., zeichnet sich insbesondere die Konzeption ab, dass der (evolutionistische) Gedanke der (zufälligen) Abstammung des Menschen vom Tier nicht zu ertragen ist – den Stolz des Menschen bricht und Mitleid mit ihm erweckt – ohne den (schöpferischen) Gedanken der (entschiedenen) Höherzüchtung des Menschen zum Übermenschen. Dennoch lässt sich der Sinn des Gedankens des Übermenschen auch aus den Notaten nicht zweifelsfrei erheben. Nietzsche erprobt sichtlich wechselnde Konzeptionen des Gedankens, und im veröffentlichten Text von *Also sprach Zarathustra* könnte er noch einmal anders gedacht sein. So ergeben weder die Notate einen überzeugenden Zusammenhang noch lassen sich Notate und Text zwingend aufeinander beziehen. Wir halten uns darum an den veröffentlichten Text. Am Ende bleibt auch für Haase der Gedanke ein „Vexierbild“: „Die Bilder verschleiern mehr als sie zeigen.“ (S. 244) Aber sie *sollen* auch nichts Bestimmtes zeigen, sondern neue Deutungsspielräume eröffnen und begrenzen. Die Metaphern als solche, in denen Nietzsche den Gedanken entwickelt, analysiert Haase in ihrem Beitrag nicht.

- 9 Vgl. dazu den (ebenfalls sehr hilfreichen) Art. Gleichnis von Benjamin Biebuyck, in: Niemeyer (Hg.), Nietzsche-Lexikon, S. 125 f.
- 10 Und er paradoxiert den Lügen-Vorwurf auch anhand des traditionellen Wahrheitsbegriffs, nach dem ein Begriff oder eine Aussage wahr ist, wenn er oder sie mit dem Gegenstand übereinstimmen, und nach dem eine Paradoxie ein *index falsi* ist. An der zitierten Stelle folgt im Text: „Glaubst du nun, dass er hier die Wahrheit redete? Warum glaubst du das?“ Der Jünger antwortete ‚ich glaube an Zarathustra.‘ Aber Zarathustra schüttelte den Kopf und lächelte.“ Der Jünger klammert sich an das christliche *credo, quia absurdum*, nach dem der Glaube absurd ist, eben weil er nicht dem traditionellen Wahrheitsbegriff entspricht; Zarathustra widerlegt das nicht, sondern lässt dem Jünger lächelnd seinen Glauben. Zittel, Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘, S. 212, nimmt dagegen Zarathustras Wort von den „lügnerischen Wort-Brücken“ beim Wort (Za IV, Das Lied der Schwermuth 3, KSA 4.372), wiewohl es ein Wort in einem Lied, einer Dichtung in der Dichtung ist; mit Metaphern, die „keine stabilen Bedeutungen“ hätten, müsse Zarathustra als Lehrer „grundsätzlich scheitern“. Das ist sicher richtig, doch es bedeutet darum nicht schon, dass Zarathustras Bild

Metaphern sind nach Josef Simon Zeichen *par excellence*.¹¹ Sie werden unmittelbar verstanden, ohne dass man darum auch schon *sagen* könnte, was man ‚unter‘ ihnen verstanden hat. Aber auch zum Begriff, der nach seiner traditionellen Auffassung eben darin besteht, dass man *sagen* kann, was man ‚unter‘ ihm versteht, hat man nicht außerdem noch das durch ihn Begriffene, den sogenannten Gegenstand, und kann ihn darum auch nicht mit einem solchen vergleichen; man hat auch hier ‚nur‘ den Begriff. So kann man ‚Metapher‘ als ein Zeichen verstehen, ‚unter‘ das auch der traditionelle Begriff ‚fällt‘, und insofern als einen neuen Begriff des Begriffs, wie ihn Nietzsche in *Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* tatsächlich ‚geschaffen‘ hat. Dieser Begriff des Begriffs lässt jedem Begriff, jedem Zeichen, jeder Metapher individuelle Spielräume des Verständnisses, er fundiert, soweit man hier noch von ‚Fundieren‘ sprechen kann, die Konzeption eines *individuellen* Begreifens und Philosophierens oder einer bloßen *Orientierung* durch den Begriff. Gegenstände können sich danach nur in individuell beweglichen Bildern zeigen.¹² Es könnte, so gesehen, von Nietzsche beabsichtigt sein, dass *Also sprach Zarathustra* so schwer „in eine Gattung einzuordnen“ ist,¹³ und auch ‚der Übermensch‘ wäre dann kein Gattungsbegriff, unter den Arten und Einzelne fallen könnten, sondern, wenn überhaupt Begriff, dann Begriff für die Auflösung der scheinbaren Gattung Mensch und die Befreiung der Individuen von ihr in ihrer Orientierung. Nietzsche kehrte dann auch und gerade beim Menschen mit Hilfe der Metapher des Übermenschen das herkömmliche Verhältnis von Begriff und Metapher

vom Übermenschen nur „ein sprachliches Trugbild“ (S. 216) und die *Zarathustra*-Dichtung ein bloßes und leeres „ästhetisches Kalkül“ sei.

- 11 Vgl. Josef Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlin/New York 1989, S. 266: „Zeichenverstehen ist Metaphernverstehen.“
- 12 Vgl. Simon, *Philosophie des Zeichens*, S. 265: Die Metapher ist als „Ort des selbst noch begriffslosen *Übergangs* von einem Zeichen zu einem anderen zu verstehen. Dieser Übergang ist frei, noch nicht festgelegt. Denn es fehlt die den Übergang zwischen Art und Gattung bestimmende ‚spezifische Differenz‘, wenn Art und Gattung sich *unmittelbar* berühren, so daß Gattung für Art, Art für Gattung und Art für Art sinnvoll eingesetzt werden können.“ Metaphern lassen, wo etwas in einer Orientierungssituation Unverstandenes verstanden werden soll, neue Übergänge zwischen Zeichen zu, sie erlauben, sie, wo nötig, in neuen Spielräumen zu verstehen und, wenn das neue Verständnis wieder festgelegt werden soll, die ‚Gegenstände‘ unter eine andere Gattung einzuordnen als bisher oder eine neue Gattung für sie zu schaffen.
- 13 Josef Simon, Nachwort zu: Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. Ein Buch für Alle und für Keinen, Stuttgart 1994, S. 363.

um.¹⁴ Was bisher als Begriff des Menschen erscheinen sollte, ist eine mit der Zeit bewegliche Metapher, und wenn sich die Menschen einmal nicht mehr unter einem festen Begriff (wie z.B. den des ‚vernünftigen‘ Lebewesens oder des ‚guten‘ Menschen) verstehen, sondern sich Spielräume offenhalten, sich auch anders zu verstehen, werden sie auch alles übrige ‚freier‘ verstehen und sich dadurch neue Orientierungs- und Lebensmöglichkeiten schaffen können. Das scheinbar feststehende Sein würde dann zu einem „ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmende[n] Sein“, wie es Nietzsche zuletzt beim „Typus Jesus“ entdecken wird und das „die ersten Jünger“, „um überhaupt Etwas davon zu verstehn,“ sogleich wieder „in die eigne Crudität“, in ihr Leier-Lied, übersetzten (AC 31). Wie die Jünger ‚wussten‘, wer Jesus *ist*, so „wissen“ die Tiere, wer Zarathustra *ist*: „Denn deine Thiere wissen es wohl, oh Zarathustra, wer du bist und werden musst: siehe, du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft –, das ist nun dein Schicksal!“ (Za III, Der Genesende 2, KSA 4.275) Es ist das Schicksal der Metapher, zum Begriff zu erstarren, und ‚der Mensch‘ gewinnt nicht nur, sondern verliert auch dabei. ‚Der Mensch‘ braucht feste Begriffe in festen Horizonten – auf Zeit. Die Metapher des Übermenschen kann ihm, wenn er denn etwas mit ihr anfangen kann, helfen, zu anderer Zeit auch wieder neue Horizonte seines Selbst- und Weltverständnisses zu eröffnen.

In *Also sprach Zarathustra* arbeitet Nietzsche gerade mit seinen Bildbrüchen der Erstarrung der Bilder zum Begriff entgegen. Bildbrüche perspektivieren auch noch die Metaphern. Man weiß dann nicht und soll nicht wissen, was der Übermensch in Wahrheit, jenseits der miteinander verflochtenen, einander überkreuzenden und sich aneinander brechenden Metaphern ist, kennt aber die Spielräume, in denen sein Sinn sich bewegt – und erfüllt eben dadurch seinen Sinn, über jeden festgestellten Begriff des Menschen, wo immer es nötig wird, hinauszugehen. Nietzsche lässt Zarathustra das in die Metapher vom „letzten Menschen“ fassen,¹⁵ die im Zusammenhang mit der

14 Vgl. Simon, Philosophie des Zeichens, S. 280: „Das Erscheinungsbild des Menschen zu einer bestimmten Zeit ist nicht relativ gegenüber seinem end-gültigen Wesen; vielmehr ist die end-gültig erscheinende Bestimmung des Wesens relativ zu der bestimmten Zeit, in der sie als hinreichend deutlich erscheint.“

15 Nietzsche gebraucht die Wendung vom „letzten Menschen“ zuvor schon vielfach und auch in vielfach anderem Sinn. Vgl. z.B. Nachlass 1872/73, 19[131], KSA 7.461; Nachlass 1873, 29[181], KSA 7.706; MA I 221; MA II, VM 177; MA II, WS 14; M 49.

des Übermenschen den Sinn des letzten, endgültigen, definitiven Begriffs oder kurz: einer allgemeingültigen Definition des Menschen bekommt, die Menschen nötig haben können, um selbst unter sie zu fallen und dadurch ihre zeitweise schwer zu ertragende Individualität loszuwerden. Es kann erleichtern, sich nicht in seiner Individualität, nicht so sehen zu müssen, wie man ist, anders als alle andern und nur sich selbst überantwortet, und Nietzsche legt ja nahe, seinen Gedanken der ewigen Wiederkehr von allem eben so zu verstehen, dass alles, so wie es jetzt auf individuelle Weise ist, „dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast“, und damit „alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens“ „noch einmal und noch unzählige Male“ „dir wiederkommen“ wird, ein Gedanke, der nach ihm am schwersten zu ertragen ist (FW 341). So bestätigt sich, dass ‚der Übermensch‘ ‚nur‘ eine Metapher sein kann und darf; wäre er ein Begriff, wäre er wieder etwas definitiv Festgestelltes und also selbst ein ‚Letztes‘, ein Selbstwiderspruch. Wenn er ein Begriff ist, dann ein beweglicher Begriff eben für die unbestimmte Beweglichkeit des Begriffs ‚Mensch‘, für die Überwindung jedes Begriffs vom Menschen, der auf alle Zeit festgestellt wäre. Ist dagegen ‚der Übermensch‘ die Metapher des von einem letzten Begriff befreiten Menschen, so muss niemand sich mehr an einem solchen Begriff messen und messen lassen und kann einfach er selbst sein. Doch er muss das dann auch sein und kann sich nun nicht mehr ohne weiteres hinter einem scheinbar allgemeingültigen Begriff des Menschen verstecken.¹⁶

Dass ‚der Übermensch‘ kein Begriff über bisherige Begriffe des Menschen hinaus, sondern die Verflüssigung jedes Begriffs des Menschen ist, zeigt sich an Zarathustras Schicksal nicht nur darin, dass er einzeln und einsam bleibt, sofern er mit all seinen allgemein sein wollenden Lehren scheitert, sondern auch darin, dass er sich wie kein anderer auf andere und ihre Art einlassen und ihnen gerecht werden kann. So hat Nietzsche selbst zuletzt *Also sprach Zarathustra* gelesen:

Und wie Zarathustra herabsteigt und zu Jedem das Gütigste sagt! Wie er selbst seine Widersacher, die Priester, mit zarten Händen anfasst und mit ihnen an ihnen leidet! – Hier ist in jedem Augenblick der Mensch überwunden, der Begriff „Übermensch“ ward hier höchste Realität, – in

16 Vgl. Simon, Nachwort zu: Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 357.

einer unendlichen Ferne liegt alles das, was bisher gross am Menschen hiess, unter ihm. (EH, Za 6)

Und wenn ‚der Mensch‘ nicht anders kann, als der Erde, auf der er lebt, einen Sinn zu geben, dieser Sinn auf dieser Erde aber immer seinen Ort und seine Zeit hat, also seinerseits beweglich ist, muss ‚der Übermensch‘ auch der „Sinn der Erde“ sein („Der Übermensch ist der Sinn der Erde.“). Da es aber gerade bei Sinngebungen schwer ist, mit ihrer Beweglichkeit zu rechnen, beschränkt Zarathustra den Spielraum auch dieser Aussage und ersetzt das feststellende „ist“ durch ein „sei“, ein Sollen („Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!“; Za, Vorrede 3, KSA 4.14)¹⁷

Der Metaphernstrang von Wasser, See, Fluss, Strom und Meer ist in *Also sprach Zarathustra* und in Nietzsches ganzem Werk einer der stärksten.¹⁸ Er verbildlicht als solcher die Flüssigkeit des Sinns, der aber zum einen auch zum Stehen kommen und zum andern seinem Fluss Gestalt geben kann. Wasser kann in Seen zum Stehen kommen, in Flüssen sich eigene Wege bahnen, in Strömen reißend werden, in Fluten alles überschwemmen und die Ufer mitreißen, es kann schließlich in Meeren sich unübersehbar ausbreiten; es kann bis in weite Tiefen hinab durchsichtig, aber auch trüb und tiefschwarz sein, kann auf seiner Oberfläche glatt und übersichtlich, aber auch heftigen Stürmen ausgesetzt und auch unter seiner Oberfläche ruhig oder von vielfältigen Strömungen bewegt sein. All dies wird bei Nietzsche (und wurde es schon bei vielen andern) zur Metapher des Erkennens: die Durchsichtigkeit des Wassers zur Metapher der Klarheit des Erkennens, sein Zum-Stehen-Kommen zur Metapher seiner Sammlung als Weisheit, der Fluss zur Metapher seiner von ihm selbst gestalteten Bewegung, der Strom zur Metapher dafür, dass es in seiner Bewegung Breite und Tiefe gewinnen, die Flut zur Metapher dafür, dass es nach revolutionären Wendungen mit einem Mal alles anders sehen lassen kann, und das Meer zur Metapher seiner Ausbreitung in grenzenlose Weiten und Tiefen mit

17 Vgl. Josef Simon, Ein Text wie Nietzsches *Zarathustra*, in: Volker Gerhardt (Hg.), *Klassiker auslegen: Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000, S. 225-256, hier S. 231.

18 Zum Metaphernstrang des Fließens in der europäischen Philosophie überhaupt vgl. Werner Stegmaier, *Fließen*, in: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, hg. von Ralf Konersmann, Darmstadt 2007, S. 102-121.

sichtbaren heftigen Stürmen auf der Oberfläche und unsichtbaren lang anhaltenden Strömungen unter ihr.

In *Also sprach Zarathustra* setzt Nietzsche die Metaphorik von Wasser, See, Fluss, Strom und Meer auch und gerade für ‚den Übermenschen‘ ein und bringt sie dabei ihrerseits in Fluss. Aber vorausgeht im Aphorismus Nr. 285 des IV. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* die Metapher eines Sees, der sich selbst davon abhält ‚auszufließen‘,¹⁹ und den Abschluss macht im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* der Aphorismus Nr. 378 mit der Metapher eines Brunnens, der so durchströmt ist, dass er sich immer wieder von allem Schmutz reinigen kann, der in ihn geworfen wird. Wir verknüpfen diese beiden ungewöhnlichen, auffälligen Metaphern durch den Metaphernstrang von Wasser, See, Fluss, Strom und Meer in *Also sprach Zarathustra* und damit *Die fröhliche Wissenschaft* und *Also sprach Zarathustra*. Im IV. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* ist noch nicht, im V. Buch nicht mehr vom Übermenschen die Rede. In der *Fröhlichen Wissenschaft* braucht Nietzsche die Metapher des Übermenschen offenbar zuerst noch nicht und dann nicht mehr, sie erübrigt sich wieder. Es klingt wie eine ferne, aber heitere Erinnerung an sie, wenn Nietzsche am Ende des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* ein „andres Ideal“ aufruft, „das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, das oft genug unmenschlich erscheinen“ und als „leibhafteste unfreiwillige Parodie“ und „eigentliche[s] Fragezeichen“ neben das alte Ideal zu stehen kommen wird (FW 382).

11.2. Der See mit der Kraft der Entsagung

Der Aphorismus Nr. 285 der *Fröhlichen Wissenschaft* hat die Form eines Dialogs. Er setzt mit einer in Anführungszeichen gesetzten großen Frage ein, einer Frage auf eine lange Reihe atemlos gestammelter,

19 Eine ausführliche Interpretation des Aphorismus im Rahmen der Bücher I-IV der *Fröhlichen Wissenschaft*, jedoch nicht unter dem Gesichtspunkt der Metaphorik gibt Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 37), Berlin/New York 1997, S. 418-423. Eugen Biser, Nietzsche und Heine. Kritik des christlichen Gottesbegriffs, in: Yirmiyahu Yovel (Hg.), *Nietzsche as Affirmative Thinker. Papers Presented at the Fifth Jerusalem Philosophical Encounter, April 1983*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1986, S. 204-218, hier S. 212, Anm. 9, verweist auf Parallelen bei Heinrich Heine.

zunehmend beängstigender Einsichten hin, und gibt, getrennt durch das Pausenzeichen eines Gedankenstrichs, die gefasste Antwort mit der Metapher eines ungewöhnlichen Sees, „der es sich eines Tages versagte, abzufließen, und einen Damm dort aufwarf, wo er bisher abfloss“ (FW 285). Wer oder was da fragt, bleibt offen, ein Anderer, ein ‚toller Mensch‘ wie jener aus dem Aphorismus Nr. 125 oder das eigene ‚intellektuelle Gewissen‘? Die Antwort jedoch scheint in ihrer Entschiedenheit die des Autors selbst zu sein.

Der Aphorismus handelt von der Kraft zur Entsagung von allem Halt, den die Religion bisher gegeben hat. Die Religion wird in ihrer Funktion für die Orientierung angesprochen: nicht mehr „beten“ und „anbeten“ heißt dann nicht mehr „im endlosen Vertrauen ausruhen“; nicht mehr „vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren“ keine unbedingte Autorität mehr anzuerkennen; „es giebt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr“ sich über erlittenes Unrecht nicht mehr mit der Annahme einer ausgleichenden göttlichen Gerechtigkeit zu beruhigen, die im Sinn Kants ‚Glückswürdigkeit‘ mit ‚Glückseligkeit‘ belohnen würde; „es giebt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird“, sich keinen Trost über erfahrene und kommende Schicksalsschläge mehr zu erlauben; „deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat,“ alle Hoffnung aufgeben, von Orientierungsnöten endlich loszukommen; „du wehrst dich gegen irgend einen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden“ sich rückhaltlos auch allem Schlimmen, Bitteren, Grausamen aussetzen, es nicht anders haben wollen, als es ist.²⁰ Zu einer solchen Entsagung bedürfte es einer Kraft, die das bisherige menschliche Maß überschreitet, und insofern einer übermenschlichen Kraft. Doch dazu muss kein *Gegensatz* von Mensch und Übermensch aufgemacht werden: Kraft ist graduell, sie kann unterschiedlich groß sein, aber sie ist auch immer begrenzt.

Wie später im Bild des Übermenschen spielt Nietzsche auch hier schon mit seltenen und höchst voraussetzungsvollen Gegebenheiten

20 Die „ewige Wiederkunft“ wird im veröffentlichten Werk hier zum ersten Mal erwähnt. In der Vorstufe hatte Nietzsche statt „die ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden“ noch „den ewigen Krieg“ gesetzt, „Wiederkunft“ und „Frieden“ hat er nachträglich eingetragten (Montinari, Kommentar, KSA 14.264).

und in diesem Sinn unwahrscheinlichen Wirklichkeiten und mit noch unwahrscheinlicheren Möglichkeiten. Nachdem er mit Stimmen ungenannter Herkunft eingesetzt hat, verleiht er auch dem See eine ungewöhnliche Kraft: indem er „es sich eines Tages versage, abzufließen, und einen Damm dort aufwarf, wo er bisher abfloss“, „steigt“ er „immer höher.“ In der Vorstufe hatte Nietzsche die Metapher noch beiläufig eingefügt: „Indem ich mir alles Beten usw. versage, erhebt es, als ohne Abfluß, das ganze Niveau meines Sees.“ (KSA 14.263) Im veröffentlichten Text verselbstständigt er sie und führt den See als Faktum ein („Es giebt einen See“). Was aber bei einem See wirklich ist, müsste auch beim Menschen möglich sein, der ja ebenso Teil der Natur ist. Es wäre dann möglich, wenn die Kraft aus der Entsagung selbst käme, wenn man eben dadurch, dass man auf einen letzten Halt verzichten lernt, der als Illusion erkennbar geworden ist, die Kraft gewänne, in die abgründige Realität zu sehen, und, je leichter das gelingt, desto stärker an intellektuellem Selbstvertrauen wüchse. Ja, die Kraft zur „Entsagung“ von Illusionen kann, wenn nicht wieder an einen neuen illusionären Halt appelliert werden soll, nur noch aus dieser Entsagung selbst kommen. Doch das wird dann eben nicht wahrscheinlicher und häufiger sein als jener ungewöhnliche See. So bleibt der Vorbehalt eines doppelten ‚vielleicht‘: „Vielleicht wird gerade jene Entsagung uns auch die Kraft verleihen, mit der die Entsagung selber ertragen werden kann; vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt.“ (FW 285)²¹ Es wird schwer sein, das

21 In MA II, WS 46 („Kloaken der Seele“) hatte Nietzsche noch formuliert: „Auch die Seele muss ihre bestimmten Kloaken haben, wohin sie ihren Unrath abfließen lässt: dazu dienen Personen, Verhältnisse, Stände oder das Vaterland oder die Welt oder endlich – für die ganz Hoffärtigen (ich meine unsere lieben modernen ‚Pessimisten‘) – der liebe Gott.“ (KSA 2.574) In FW 125 wird Gott zum „Meer“, das die Menschen nicht fähig sein werden auszutrinken, nachdem sie ihn getötet haben („Wie vermochten wir das Meer auszutrinken?“), zu einem Meer jedoch, das immer noch ein bergender „Horizont“ begrenzt („Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen?“). In der Vorstufe zu FW 285 taucht nochmals das Motiv der bloßen Entladung in eine Kloake auf („Und wohin werden sich alle diese Triebe entladen? Und welche Menge schlechten intellektuellen Gewissens wird entstehen, weil sie sich entladen müssen und sich dabei schämen!“), und in Anknüpfung an FW 125 das „Gott ist todt!“-Motiv („Daran daß Gott starb, müssen noch Unzählige sterben!“ KSA 14.264). Im veröffentlichten Aphorismus verzichtet Nietzsche auf all das.

„Excelsior!“²² durchzuhalten, aber es ist denkbar, seine Erfüllung ist unwahrscheinlich, aber möglich. Die Höhen, in die es ‚hinaufreißt‘, eigene neue Höhen des Menschen, nicht mehr des christlichen Gottes, sind eben die unwahrscheinlichen Wirklichkeiten und noch unwahrscheinlicheren Möglichkeiten, die Nietzsche Zarathustra dann in die Metapher ‚des Übermenschen‘ bringen lässt.

Hier gebraucht er noch eine andere, realistischere Metapher. Ein See, der stetig seinen Damm erhöht, muss einen starken Zufluss haben und von starken Strömungen durchflossen sein, die Sedimente aufspülen und auf der Dammkrone ablagern können. Kant hat in seiner Abhandlung von 1754 über *Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen* und später in seinen *Vorlesungen zur physischen Geographie* solche Naturphänomene konkret beschrieben, ohne dass Nietzsche wohl Kenntnis davon hatte.

22 „Excelsior“, lat. für ‚höher‘, ‚erhabener‘, ‚herausragend‘, steht im Siegel des Staates New York. Henry Wadsworth Longfellow hatte in Anspielung darauf 1841 ein lange sehr populäres Gedicht verfasst, in dem ein junger Mann mit klaren blauen Augen ein Banner mit der Aufschrift „Excelsior“ in Schnee und Eis durch ein fremdes Dorf hinauf ins Eisgebirge trägt (darauf verweist unmittelbar der Passus in FW 285 „Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Gluthen in seinem Herzen trägt“) und, alle Warnungen der Dorfbewohner in den Wind schlagend, immer höher steigt. Eines Tages wird er schließlich „lifeless, but beautiful“ von einem „faithful hound“ im Schnee gefunden, in seinen erfrorenen Händen noch immer das Banner haltend: „And from the sky, serene and far, / A voice fell, like a falling star, / Excelsior!“ Nietzsche kannte das Gedicht. Mathilde Trampedach hatte es ihm übersetzt (vgl. Curt Paul Janz, Friedrich Nietzsche. Biographie, 3 Bde., München 1978-79, Bd. I, S. 630), und er spielte dann in seinem schriftlichen Heiratsantrag an sie darauf an: „Glauben Sie nicht auch daran, dass in einer Verbindung jeder von uns freier und besser werde als er es vereinzelt werden könnte, also excelsior?“ (11. April 1876, Nr. 517, KSB 5.147) Ein paar Tage später schrieb er an Erwin Rohde, „daß hier und dort ein Kreis von Menschen sitzt, die auf mich hören und erwarten, daß man noch höher steigt, freier wird, um dabei selber freier zu werden. Kennst Du Longfellow's Gedicht „Excelsior“?“ (14. April 1876, Nr. 519, KSB 5.150), und einen Tag darauf an Heinrich Romundt: „Ich verehere, sobald ich mir wiedergegeben bin, nur Eins stündlich und täglich, die moralische Befreiung und Insubordination und hasse alles Matt- und Skeptischwerden. Durch die tägliche Noth sich und andre immer höher heben, mit der Idee der Reinheit vor den Augen, immer als ein excelsior – so wünsche ich mein und meiner Freunde Leben.“ (15. April 1876, Nr. 521, KSB 5.154). Karl Pestalozzi, Die Entstehung des lyrischen Ich. Studien zum Motiv der Erhebung in der Lyrik, Berlin 1970, S. 102-116, hat das Gedicht ausführlich interpretiert und seine mögliche Wirkung auf Nietzsche dargestellt. Er verweist auch auf den naheliegenden religiösen Ursprung der Formel aus dem ‚Hosanna in excelsis Deo‘. Bei Longfellow habe der Jüngling „in exemplarischer Weise Gott in seinen Willen aufgenommen und ist auf dem Weg, seinen Weltenthron zu ersteigen“ (S. 113). Bei Nietzsche wird daraus das „über Gott hinaus“ des Gottes Entsagenden.

Kant ging (bis heute zu Recht) davon aus, dass die Erde, „als sie sich aus dem Chaos erhob“, „unfehlbar vorher in flüssigem Zustande“ war, und ihre „Rinde“ sich aufgrund der physikalischen Kräfte, die bei ihrer Umdrehung wirkten, allmählich verfestigte. Dabei habe sich die Oberfläche zuerst gehärtet,

indessen daß das Inwendige des Klumpens, in welchem die Elemente nach den Gesetzen des Gleichgewichts sich annoch schieden, die untermengte Partikeln des elastischen Luftelements unter die gehärtete Rinde immer hinaufschickte und weite Höhlen unter ihr zubereitete, worin dieselbe mit mannigfaltigen Einbeugungen hineinzusinken, die Unebenheiten der Oberfläche, das feste Land, die Gebürge, die geräumige Vertiefungen des Meeres und die Scheidung des Trockenen von dem Gewässer hervorzubringen veranlaßt wurde.

Inzwischen sei die Oberfläche „ein wenig ruhiger“ geworden,

allein sie war noch von dem Zustande einer vollendeten Ausbildung weit entfernt; den Elementen mußten noch erst ihre gewisse Schranken festgesetzt werden, welche durch Verhinderung aller Verwirrung die Ordnung und Schönheit auf der ganzen Fläche erhalten könnten.

Und dann geschah dies:

Das Meer erhöhte selber die Ufer des festen Landes mit dem Niedersatz der hinaufgetragenen Materien, durch deren Wegführung es sein eigenes Bette vertiefte; es warf Dünen und Dämme auf, die den Überschwemmungen vorbeugten. Die Ströme, welche die Feuchtigkeiten des festen Landes abführen sollten, waren noch nicht in gehörige Fluthbette eingeschlossen, sie überschwemmten noch die Ebenen, bis sie sich selber endlich in abgemessene Canäle beschränkten und einen einförmigen Abhang von ihrem Ursprunge an bis zu dem Meere zubereiteten. Nachdem die Natur diesen Zustand der Ordnung erreicht und sich darin befestigt hatte, so waren alle Elemente auf der Oberfläche der Erden im Gleichgewichte. Die Fruchtbarkeit breitete ihre Reichthümer auf allen Seiten aus, sie war frisch, in der Blüthe ihrer Kräfte, oder, wenn ich mich so ausdrücken darf, in ihrem männlichen Alter.²³

23 Immanuel Kant, Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen, in: Kants gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff., unveränderter Nachdruck der Bd. I-IX Berlin 1968 (= AA), Bd. I, S. 199 f.

Insbesondere an der Ostsee, unmittelbar vor Königsberg, konnte Kant beobachten, wie „der Wind das Wasser bis auf den Grund bewegen“ kann und Dünen und Nehrungen bildet:

Die Dünen in Holland und England, ingleichen die preußischen Nehrungen sind ohne Zweifel vom Meer aufgeworfene Sandhügel, jetzt aber steigt das Meer niemals so hoch wie sie. Man mag urtheilen, ob es genug sei, dieses daher zu erklären, daß die See ihren Schlamm, den die Flüsse hineinführen, am Ufer absetze, oder ob das Innere der Erde sich seit vielen Jahrhunderten her immer nach und nach fester setze; daher der Boden des Meeres immer tiefer sinke, weil sein Bette vertieft wird und sich vom Ufer zieht.²⁴

Doch auch im Schwarzwald, den Nietzsche aufgrund seines mehrwöchigen Kuraufenthalts in Steinabad 1875 ein wenig kannte, gibt es einen ‚See ohne Abfluss‘, den sagemumwobenen Blindensee. Er liegt ca. 70 km nordöstlich von Steinabad an der Grenze zwischen Schönwald und Schonach, ist, so die örtliche Tourismus-Werbung, tintenschwarz und unergründlich, von Schilf gesäumt, duftet nach Moor, und häufig steigen Nebelschwaden über ihm auf. Er entstand wie alle Hochmoore in der Region durch Hebungen der Gesteinsmassen und Gletscherwirkungen; in der Folge bildeten sich Risse, Höhlen und Ausbuchtungen, die sich mit Wasser und teilweise mit Erde füllten – so ähnlich, wie es Kant beschrieben hat. Die Moorvegetation wurde bei Hochwasser überflutet, im Laufe der Jahrhunderte vermoderten Pflanzen und Bäume, und so hob sich der Moorboden mit der Zeit.²⁵ „Es giebt einen See“ – Nietzsches ernstes Spiel mit unwahrscheinlichen Wirklichkeiten und noch unwahrscheinlicheren Möglichkeiten hat, wie der Übermensch am Menschen, wirkliche Anhaltspunkte, ohne darum schon wirklich zu sein.

24 Immanuel Kant, *Physische Geographie*, AA IX, S. 297. – 50 km vor Königsberg hatte sich die Frische Nehrung gebildet, die das Frische Haff abschließt, in das der Pregel-Fluß mündet. In diese Nehrung war 1497 durch Sturmfluten das sog. Pillauer Tief eingebrochen, so dass es für Schiffe passierbar gemacht werden konnte. Die Hinweise verdanke ich Alexej Gorin und Alexander Kupin.

25 ‚Blindensee‘ heißt der See jedoch nicht wegen seiner ihm eigenen Dunkelheit, sondern weil er ehemals dem ‚Blindenhof‘ zugehörte, dessen Besitzer nach Auskunft des Kirchenbuchs aus dem Jahr 1718 völlig blind war.

11.3. Zarathustra und das Meer des Übermenschlichen

Nietzsche lässt den See nur steigen, er sagt nicht, dass er irgendwann, wenn der Damm eine bestimmte Höhe erreicht hätte, auch wieder abfließen werde. Anders sein Zarathustra.

11.3.1. Der See Zarathustras

Gleich im ersten Satz von *Also sprach Zarathustra* erscheint wieder ein See: „Als Zarathustra dreissig Jahr alt war, verliess er seine Heimat und den See seiner Heimat und gieng in das Gebirge.“ (Za, Vorrede 1, KSA 4.11) Er wird eigens hervorgehoben als der Mittelpunkt von Zarathustras Heimat, als das, was er dort offenbar am meisten liebte. Zunächst hatte Nietzsche noch formuliert:

Zarathustra, geboren am See Urmi, verliess im dreissigsten Jahre seine Heimat, gieng in die Provinz Aria und verfasste in den zehn Jahren seiner Einsamkeit im Gebirge den Zend-Avesta. (Nachlass 1881, 11[195], KSA 9.519)²⁶

Der See Urmi ist hier nicht mehr als eine geographische Angabe, neben historischen Angaben zu Zarathustras Leben. Nietzsche nimmt sie alle im veröffentlichten Werk zurück. Er enthistorisiert Zarathustra und mythisiert ihn dadurch, hüllt ihn in die Aura eines Propheten. Je weniger Zarathustras Figur zu fassen ist, desto interessanter wird sie für den Leser, je weniger er ihn identifizieren kann, desto schwerer kann er sich von Zarathustras Lehrautorität distanzieren. Auch die halb historische, halb mythische Leistung Zarathustras, die Abfassung des

26 Die Angaben entnahm Nietzsche aus Friedrich Anton Heller von Hellwald, *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, Augsburg 1875, S. 128 (vgl. Paolo D'Iorio, *Beiträge zur Quellenforschung*, in: *Nietzsche-Studien* 22 (1993), S. 395 f.); er hatte Franz Overbeck gebeten, den Band für ihn auszuleihen (Postkarte an Franz Overbeck, 8. Juli 1881, Nr. 123, KSB 6.101). Er hatte hier bereits die Angaben stark konzentriert. Bei von Hellwald steht: „Zarathustra, der grosse Prophet der Erânier, gewöhnlich nach der von den Griechen überlieferten Form Zoroaster (Ζωροάστηρ) genannt, dessen Name in Zend übrigens eine schmucklose Bedeutung besitzt, stammt aus Azerbeidschan und war geboren in der Stadt Urmi am gleichnamigen See zwischen Kaspi- und Van-See. Im dreissigsten Lebensjahre verliess er die Heimat, zog östlich in die Provinz Aria und verbrachte dort zehn Jahre in der Einsamkeit des Gebirges mit der Abfassung des Zend-Avesta beschäftigt.“

Zend-Avesta, lässt Nietzsche beseite.²⁷ Zarathustra schreibt bei Nietzsche nicht, er trägt nur mündliche Lehren in persönlichen Begegnungen vor. Er kann so im Sinn von Platons Schriftkritik seine Hörer selbst auswählen und die Wirkungen seiner Lehren auf sie überprüfen, kann den Lehren, wie Platon seinen Sokrates im Dialog *Phaidros* sagen ließ, „zu Hilfe kommen“²⁸ oder, in Nietzsches Worten, den „Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses“ begrenzen (JGB 27) – was Nietzsche selbst als einer, der für den Buchmarkt schreibt, nicht oder weniger leicht kann.

In FW 342, dem berühmten Abschluss des IV. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, der dann der Anfang von *Also sprach Zarathustra* werden sollte, hatte Nietzsche immerhin noch den Namen des Sees genannt:²⁹ „Incipit tragoedia. – Als Zarathustra dreissig Jahr alt war, verliess er seine Heimath und den See Urmi und gieng in das Gebirge.“ (FW 342) Ohne den Namen tritt nun allein das Motiv des Sees hervor. Man nimmt ihn zunächst noch als gewöhnlichen See wahr. Doch als Nietzsche dann seinen Zarathustra vor die Sonne treten und zu ihr von ihrem „Überfluss“ und dann vom Überfluss seiner „Weisheit“ sprechen lässt, dessen er nun „überdrüssig“ geworden sei „wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat“, und von dem er also nun, nach zehn Jahren des Sammelns, abgeben muss, kehrt das Bild des ungewöhnlichen Sees zurück, der sich selbst aufgestaut hat und der nun, im Fall Zarathustras, über seine Ufer zu treten und überzufliessen droht. Zarathustra *will* nun ausfliessen und spricht zur Sonne:

Segne den Becher, welcher überfließen will, dass das Wasser golden aus ihm fließe und überallhin den Abglanz deiner Wonne trage!

Siehe! Dieser Becher will wieder leer werden, und Zarathustra will wieder Mensch werden. (Za, Vorrede 1, KSA 4.12)

Doch weil er nicht anders kann als zu mehr oder weniger gewöhnlichen Menschen, zunächst zu denen des Marktes, schließlich zu den ‚höheren‘

27 Vgl. zu Nietzsches Quellen über den historisch-mythischen Zarathustra und seinen Umgang mit ihnen Nurudin Shakhovudinov, *Zarathustras freier Geist. Nietzsche und der historische Zarduscht*, Phil. Diss. Greifswald 2010.

28 Platon, *Phaidros*, 275e.

29 Dies ist, außer graphischen Variationen, die einzige textliche Variation gegenüber Za, Vorrede 1.

hin auszufließen, ‚steigt‘ er nicht ‚höher‘, sondern ‚geht‘ immer nur ‚unter‘. Das ist seine ‚Tragödie‘.

11.3.2. Das Meer des Übermenschen

Den überfließenden Zarathustra treibt es, im Bild *und* in der von Nietzsche gedichteten Handlung, vor allem zum Meer. Er ist längst mit ihm vertraut. So schildert ihn der erste Mensch, auf den er bei seinem „Untergang“ trifft, der Greis im Wald: „Wie im Meere lebstest du in der Einsamkeit, und das Meer trug dich. Wehe, du willst an’s Land steigen? Wehe, du willst deinen Leib wieder selber schleppen?“ (Za, Vorrede 2, KSA 4.12) Im Meer leben, vom Meer getragen werden Fische, und Fische betrachtet man sprichwörtlich als stumm und darum einsam. Zarathustra dichtet später in seinem „Tanzlied“, das Leben spreche ihn als Fisch an (Za II, Das Tanzlied, KSA 4.140): das Meer ist sein Element. Und so verkündet er denn auch, auf dem Markt in der Stadt angekommen, seine Lehre vom Übermenschen, wie oben schon zitiert, gleich in Metaphern des Meeres, den Bildern von Ebbe und Flut. Die Flut des Übermenschen überspült den Menschen, neue bewegende Bilder vom Menschen die alten und starren. Die Flut kommt unwillkürlich, achtlos, ausgelöst von der bloßen Masse des Mondes, und sie zieht sich genau so unwillkürlich und achtlos wieder in eine Ebbe zurück. Gegen das Letztere kann man jedoch etwas tun, kann, wie jener See aus FW 285, die Dämme schließen, die die Flut aufspült, und sie darin halten, um im eigenen Meer Tiefe zu gewinnen.

In ein solches Meer kann ‚der Mensch‘, als „ein schmutziger Strom“, dann einfließen, um in ihm, dem Meer des Übermenschen, wieder rein zu werden:

Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch. Man muss schon ein Meer sein, um einen schmutzigen Strom aufnehmen zu können, ohne unrein zu werden. (Za, Vorrede 3, KSA 4.15)

Das Meer kann, ohne unrein zu werden, Schmutz nur aufnehmen, wenn es die Kraft zur Selbstreinigung hat, wenn es durch eigene Strömungen den Schmutz absetzen und daraus Dämme bauen kann. Im Bild des sich selbst reinigenden Meeres bildet Nietzsche das Bild des selbst seine Dämme aufschichtenden Sees fort:

Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist diess Meer, in ihm kann eure grosse Verachtung untergehn. (Za, Vorrede 3, KSA 4.15)

„Der Mensch‘ hat sich in Jahrtausenden durch eine Religion verachten gelernt, die ihn erniedrigte, indem sie Gott erhöhte, und ihn zum Trost zugleich im Glanz eben dieses Gottes erstrahlen ließ. Nachdem er beides als „große Illusion“ (Nachlass 1869/70, 3[95], KSA 7.86) durchschaut hat, kann er sich nur noch verachten – er hat zunächst weder der Erniedrigung noch dem Trost darüber etwas entgegenzu-setzen. Er fühlt sich nicht mit sich im Reinen, schmutzig.³⁰ Das Prädikat ‚groß‘ gebraucht Nietzsche in einem dreifachen Sinn: 1. sehr oft in dem weithin gewohnten, dem pragmatisch messenden oder quantitativen Sinn von ‚mehr als üblich‘, ‚überragend‘, 2. häufig auch in dem emphatisch wertenden oder qualitativen Sinn von ‚eindrucksvoller‘, ‚wirkungsvoller‘, ‚bedeutsamer als üblich‘, 3. im späteren Werk jedoch immer mehr in einem dialektisch überschreitenden oder inkommensurablen Sinn, den, überhaupt keine gemeinsamen Maßstäbe mit dem Üblichen zu haben. Danach ist ‚groß‘ das, was auch noch seinen Gegensatz, der es negiert, einbeziehen, für sich fruchtbar machen und sich dadurch steigern kann. So macht die „grosse Vernunft“ die „kleine“ zu ihrem „Werk- und Spielzeug“ (Za I, Von den Verächtern des Leibes, KSA 4.39), wird „die grosse Gesundheit“ durch Krankheiten nicht schwächer, sondern stärker (FW 382; EH, Za 2) und umfasst die „grosse Politik“ als „Geisterkrieg“ um Ideen und Ideologien die ‚kleine Politik‘ der Dynastien und Nationalstaaten und deren Kriege (EH, Warum ich ein Schicksal bin 1).³¹ Und so schließt auch, wie Nietzsche Zarathustra später sagen lässt, die „grosse Verachtung“ die „grosse[] Liebe“ ein:

„Liebt immerhin euren Nächsten gleich euch, – aber seid mir erst Solche, die sich selber lieben –

– mit der grossen Liebe lieben, mit der grossen Verachtung lieben!“

Also spricht Zarathustra, der Gottlose. – (Za III, Von der verkleinernden Tugend 3, KSA 4.216)

30 [S. auch den Beitrag *Nietzsches Anthropologiekritik* in diesem Band.]

31 [S. den Beitrag *Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin 1)* in diesem Band.]

Den Zusammenhang beider hat Nietzsche sich selbst in einem Notat von 1876 so verdeutlicht – und ihn auf Christus zurückgeführt:

Es ist bekannt, dass Liebe und Verehrung nicht leicht in Bezug auf dieselbe Person mit einander empfunden werden können.³² Das Schwerste und Seltenste wäre aber dies, dass höchste Liebe und der niedrigste Grad der Achtung sich bei einander fänden; also Verachtung als Urtheil des Kopfes und Liebe als Trieb des Herzens. Und trotzdem, dieser Zustand ist möglich und durch die Geschichte bewiesen. Der, welcher sich selbst mit der reinsten Art von Liebe lieben könnte, wäre der, welcher sich zugleich selbst verachtete, und welcher zu sich spräche: verachte Niemanden, ausgenommen dich selbst, weil du dich allein kennen kannst. Diess ist vielleicht die Stellung des Stifters der christlichen Religion zur Welt. (Nachlass 1876, 18[34], KSA 8.323 f.)³³

Werden Liebe und Verachtung vereinbar und so zur ‚grossen Liebe‘ und ‚grossen Verachtung‘, münden sie, in „einer Art von Selbstbegnadigung“ (Nachlass 1876, 18[34], KSA 8.323) dessen, der sich selbst nun unverstellt von Illusionen in all seinen Schwächen sehen und annehmen kann.³⁴ Er lebt dann zugleich im Krieg und im Frieden mit sich selbst. Er erst kann

32 Vgl. MA I 603 („Die Liebe begehrt, die Furcht meidet. Daran liegt es, dass man nicht zugleich von derselben Person wenigstens in dem selben Zeitraume, geliebt und geehrt werden kann.“) und M 309 („Die Furcht hat die allgemeine Einsicht über den Menschen mehr gefördert, als die Liebe, denn die Furcht will errathen, wer der Andere ist, was er kann, was er will: sich hierin zu täuschen, wäre Gefahr und Nachtheil. Umgekehrt hat die Liebe einen geheimen Impuls, in dem Andern so viel Schönes als möglich zu sehen oder ihn sich so hoch als möglich zu heben: sich dabei zu täuschen, wäre für sie eine Lust und ein Vortheil – und so thut sie es.“)

33 Vorausgeht im Sommer 1875 Nietzsches Auseinandersetzung mit „Der Werth des Lebens von E. Dühring. 1865“ (9[1], KSA 8.131-181, zum Kap. „V: Die Liebe“ im Besonderen S. 154-161). Nietzsche setzt Dühring, der hier sehr nah an Schopenhauer bleibt, am Ende sein eigenes „Evangelium“ entgegen, das er dann 1876 im zitierten Notat wieder aufnimmt.

34 Liebe und Verachtung sind nach Nietzsche also komplex vermittelte Gegensätze. Der nächstliegende Gegensatz zur Liebe ist der Hass, beides sind stärkste inter-individuelle Bindungen, die keine Distanz lassen und als solche beide im Gegensatz zur Gleichgültigkeit stehen. Im Gegensatz zur Gleichgültigkeit stehen aber auch Verachtung als Geringschätzung und Verehrung als Hochschätzung, die sich wiederum von Hass und Liebe durch ihre Distanz zum andern Individuum unterscheiden. Folglich stehen Liebe und Verachtung einander als inter-individuelle Bindung und Distanz gegenüber, die eine als Bindung, die blind, die andere als Distanz, die sehend macht. Hierin sind sie Gegensätze. Zarathustra hat dafür die Formel von der Gerechtigkeit als „Liebe mit sehenden Augen“ (Za I, Vom Biss der Natter, KSA 4.88). Vgl. dazu Simon, Nachwort, S. 351-353, und: Ein Text wie Nietzsches *Zarathustra*, S. 246 f., ferner Chiara Piazzesi, Liebe und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Erkenntnis, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 352-381.

sich, wie Nietzsche später notiert, einer „furchtbaren Verantwortlichkeit“ stellen:

Meinem Geschmacke von heute sagt etwas anderes zu: der Mensch der großen Liebe und der großen Verachtung, den seine überflüssige Kraft aus allem „Abseits“ und „Jenseits“ mittenhinein in die Welt treibt, den die Einsamkeit zwingt, sich Wesen zu schaffen, die ihm gleich sind – ein Mensch mit dem Willen zu einer furchtbaren Verantwortlichkeit, an sein Problem geschmiedet (Nachlass 1885/86, 2[164], KSA 12.146 f.).

In der GM wird daraus dann

der erlösende Mensch der grossen Liebe und Verachtung, der schöpferische Geist, den seine drängende Kraft aus allem Abseits und Jenseits immer wieder wegtreibt, dessen Einsamkeit vom Volke missverstanden wird, wie als ob sie eine Flucht vor der Wirklichkeit sei –: während sie nur seine Versenkung, Vergrabung, Vertiefung in die Wirklichkeit ist, damit er einst aus ihr, wenn er wieder an's Licht kommt, die Erlösung dieser Wirklichkeit heimbringe: ihre Erlösung von dem Fluche, den das bisherige Ideal auf sie gelegt hat. (GM II 24)

11.3.3. Der See in Zarathustra

Zu Beginn jedes neuen Teils von *Also sprach Zarathustra* bildet Nietzsche die Metaphorik des Wassers, Sees, Flusses, Stroms und Meeres und mit ihr das Bild des Übermenschen fort, nicht zu Beginn des I. Teils, der durch die Vorrede eingeleitet wird, aber des II., III. und IV. Teils. Zu Beginn des II. Teils ist Zarathustra zurück im Gebirge. Seine Weisheit wächst in ihm wieder bis zum Überfluss, so dass er wieder von ihr abgeben, sich anderen mitteilen, unter Menschen gehen muss, um so mehr, als sein Traum vom Kind mit dem Spiegel ihn daran erinnert, wie seine Lehren sich bald schon entstellt haben. Nun lässt ihn Nietzsche die Bilder des Stromes und des Meeres wieder mit dem Bild des Sees verknüpfen:

Meine ungeduldige Liebe fließt über in Strömen, abwärts, nach Aufgang und Niedergang. Aus schweisamem Gebirge und Gewittern des Schmerzes rauscht meine Seele in die Täler.

Zu lange sehnte ich mich und schaute in die Ferne. Zu lange gehörte ich der Einsamkeit: so verlernte ich das Schweigen.

Mund bin ich worden ganz und gar, und Brausen eines Bachs aus hohen Felsen: hinab will ich meine Rede stürzen in die Täler.

Und mag mein Strom der Liebe in Unwegsames stürzen! Wie sollte ein Strom nicht endlich den Weg zum Meere finden!

Wohl ist ein See in mir, ein einsiedlerischer, selbstgenugsamer; aber mein Strom der Liebe reisst ihn mit sich hinab – zum Meere! (Za II, Das Kind mit dem Spiegel, KSA 4.106)

Der See, der sich als Strom der Liebe zu den Menschen hin ergießt, ist jetzt ein See *in* Zarathustra, ein demonstrativ metaphorisierter See. Seine Lehren und so auch die vom Übermensch fließen aus ihm aus; so kann, aber muss er nicht selbst Übermensch sein; wenn er es ist, ist er es ebenso metaphorisch wie der See in seinem Innern. Es kommt nicht darauf an, ob er selbst ein Übermensch ist oder nicht, sondern nur darauf, dass die Metapher, die der See in ihm ebenso wie der Übermensch ist, das (erstarrte) Bild des (letzten) Menschen bewegt. Und dazu will Zarathustra sich jetzt auf neue, beweglichere Weise mitteilen: er begibt sich in der Handlung von *Also sprach Zarathustra* wieder auf sein Element, das Meer, das ihn trägt und es ihm leicht macht:

Neue Wege gehe ich, eine neue Rede kommt mir; müde wurde ich, gleich allen Schaffenden, der alten Zungen. Nicht will mein Geist mehr auf abgelaufenen Sohlen wandeln.

Zu langsam läuft mir alles Reden: – in deinen Wagen springe ich, Sturm! Und auch dich will ich noch peitschen mit meiner Bosheit!

Wie ein Schrei und ein Jauchzen will ich über weite Meere hinfahren, bis ich die glückseligen Inseln finde, wo meine Freunde weilen: – Und meine Feinde unter ihnen! Wie liebe ich nun Jeden, zu dem ich nur reden darf! Auch meine Feinde gehören zu meiner Seligkeit. (Za II, Das Kind mit dem Spiegel, KSA 4.106 f.)

Nietzsche lässt Zarathustra in der Folge übers Meer fahren und zwischen Meeren wandern und in seinen Reden immer neu in Metaphern des Meeres schwelgen:

aus dem Überflusse heraus ist es schön hinaus zu blicken auf ferne Meere.

Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Übermensch. (Za II, Auf den glückseligen Inseln, KSA 4.109)

Dabei löst er metaphorisch wieder die Weisheit von sich und lässt *sie* ‚über das Meer gehen‘, wie ein Segelschiff und doch ‚wild‘ – Zarathustra ist nicht Herr seiner Weisheit:

Dem Segel gleich, zitternd vor dem Ungestüm des Geistes, geht meine Weisheit über das Meer – meine wilde Weisheit! (Za II, Von den berühmten Weisen, KSA 4.135)

Die Weisheit wird vielmehr für ihn selbst zu einem Meer, dem er auf den Grund zu gehen sucht:

Still ist der Grund meines Meeres: wer erriethe wohl, dass er scherzhafte Ungeheuer birgt! (Za II, Von den Erhabenen, KSA 4.150)

Und dieses Meer, so verknüpft Zarathustra die Metapher dieses Meeres mit seiner ersten von der Sonne, die ihren Überfluss Aufnehmende sucht (und zugleich mit der des ‚tollen Menschen‘ vom auszutrinkenden Meer), dieses Meer will die Sonne in ihrer Morgenröte in sich saugen, aufsaugen:

Seht doch hin, wie sie [die Sonne] ungeduldig über das Meer kommt!
Fühlt ihr den Durst und den heissen Athem ihrer Liebe nicht?

Am Meere will sie saugen und seine Tiefe zu sich in die Höhe trinken:
da hebt sich die Begierde des Meeres mit tausend Brüsten.

Geküsst und gesaugt will es sein vom Durste der Sonne; Luft will es werden und Höhe und Fusspfad des Lichts und selber Licht!

Wahrlich, der Sonne gleich liebe ich das Leben und alle tiefen Meere.

Und diess heisst mir Erkenntniss: alles Tiefe soll hinauf – zu meiner Höhe! (Za II, Von der unbefleckten Erkenntniss, KSA 4.159)

Die Metaphern werden selbst zu Treppen, auf denen die eine über die andere hinaufsteigt: nun ‚reißt‘ es das Meer selbst ‚hinauf‘ in die Höhe einer den Menschen von Grund auf verwandelnden Erkenntnis, die doch eine Erkenntnis des Menschen über den Menschen aus großer Liebe und großer Verachtung ist.

11.3.4. Auf hoher See

Der an sich haltende See, der reißende Strom, das sich erhebende Meer, all das *ist* der Übermensch und *ist* Zarathustra, und dennoch ist der Übermensch nicht Zarathustra, sondern das Bild, das ihn bewegt und mit ihm die Leser von *Also sprach Zarathustra* von ihrem erstarrten Bild vom Menschen wegbewegen und zu einem höheren und beweglicheren ‚hinaufreißen‘ soll. Nietzsche lässt die Metaphern fruchtbar und stark werden, lässt sie sich vervielfältigen, miteinander neue zeugen, sich

gegenseitig in neue Höhen stützen und dabei einen Halt aneinander gewinnen, in dem sie dennoch beweglich bleiben können. Zu Anfang des III. Teils bewegt sich Zarathustra zwischen *zwei* Meeren („der auf hohem Joche zwischen zwei Meeren wandelt“, Za III, Die sieben Siegel 1, KSA 4.287). Er will „von den glückseligen Inseln über das Meer“ zu einem „andere[n] Meer“, hat die Zuversicht aufgegeben, jemanden mit seinen Lehren zu erreichen, sich auch von seinen Freunden verabschiedet und wandert allein in den Bergen. Nun solle sein „eigen Selbst“ zu ihm zurückkehren, das in vieles andere zerstreut gewesen sei, sein „letzte[r] Gipfel“ stehe ihm bevor (Za III, Der Wanderer, KSA 4.193). Er sammelt sich, macht sich selbst Mut, sieht seine einsame „Größe“ nun darin, sich selbst zu übersteigen – und lässt sich dabei weiter von seinem Gedanken des Übermenschen leiten. Er unterredet sich *vor* dem Meer mit sich *als* einem Meer, das erfüllt ist von der „schwärzeste[n] Fluth“ seines Schmerzes:

Ich erkenne mein Loos, sagte er endlich mit Trauer. Wohlan! Ich bin bereit. Eben begann meine letzte Einsamkeit.

Ach, diese schwarze traurige See unter mir! Ach, diese schwangere nächtliche Verdrossenheit! Ach, Schicksal und See! Zu euch muss ich nun hinab steigen! Vor meinem höchsten Berge stehe ich und vor meiner längsten Wanderung: darum muss ich erst tiefer hinab als ich jemals stieg:

– tiefer hinab in den Schmerz als ich jemals stieg, bis hinein in seine schwärzeste Fluth! So will es mein Schicksal: Wohlan! Ich bin bereit. (Za III, Der Wanderer, KSA 4.195)

Es ist nicht mehr *der* See, sondern *die* See, vor der er spricht, also das Meer: er spricht das Meer jetzt als die See an und verknüpft sie mit seinem Schicksal. Die See ist das Schicksal des Seefahrers, das er nicht in der Hand hat, sondern als unvermeidlich hinnehmen muss, zumal ‚auf hoher See‘, wo kein Land mehr in Sicht und man allen Stürmen schutzlos ausgesetzt ist. Die See ist „schwarz“, nicht schmutzig und dennoch undurchsichtig und in ihren Strömungen undurchsichtig beweglich, sie ist „traurig“ als „schwärzeste Fluth“ (des Schmerzes), die alles beängstigend überrollt. Sie ist aber auch „schwanger“, gebiert aus dem Dunkel etwas, das noch niemand kennt (wir wissen: es wird der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen sein), etwas, das

einen neuen und festen und dennoch gefährlichen Halt gibt, Berge, die „aus dem Meer kommen“, Höhen aus den Tiefen, in die man zuvor hinabsteigen muss. Dieses Meer, das Zarathustra nun vor sich und in sich hat, „schläft“ tief und „träumt“ schwere Träume (wie später die Mitternacht) und will von diesen Träumen erlöst werden (Za III, Der Wanderer, KSA 4.195).

Zarathustra kommt bei seiner Wanderung in vielen seiner Reden auf dieses Meer zurück, ohne nun noch vom Übermenschen zu sprechen; *diese* Metapher hat sich inzwischen erübrigt, er geht nun auf den Gedanken der ewigen Wiederkunft zu. In seiner Rede *Von alten und neuen Tafeln* rekapituliert er zuvor das Sprechen in Gleichnissen (2, KSA 4.247), das „Wort Übermensch“, das er „vom Wege aufblas“ (3, KSA 4.248), „Alles ist im Fluß“ (8, KSA 4.252), um dann die „höchste Art alles Seienden“ auszurufen:

Die Seele nämlich, 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 nothwendigste, welche sich aus Lust in den Zufall stürzt: –

– die seiende Seele, welche in's Werden taucht; die habende, welche in's 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 Fluth haben (Za III, Von alten und neuen Tafeln 19, KSA 4.261).

Nicht hier, erst in *Ecce homo*, als er dort die Stelle wiederholt, belegt sie Nietzsche mit dem „Begriff ‚Übermensch‘“ – und zugleich mit dem „Begriff des Dionysos selbst“ (EH, Za 6). In *Also sprach Zarathustra* selbst steht zuerst noch „der grosse Schrecken, das grosse Um-sich-sehn, die grosse Krankheit, der grosse Ekel, die grosse See-Krankheit“ bevor (Za III, Von alten und neuen Tafeln 28, KSA 4.267). Zarathustra redet zu sich selber („Niemand erzählt mir Neues: so erzähle ich mir mich selber.“; Za III, Von alten und neuen Tafeln 1, KSA 4.246) und spricht im Reden mit sich selbst zu seinen Brüdern („Oh meine Brüder“; Za III, Von alten und neuen Tafeln 28, KSA 4.267). Und er tröstet sich und diese

nun schon fernen Brüder noch immer mit einem Land, das man einst erreichen werde, ein Land, auf dem man wieder „aufrecht gehn“ kann, dem „Land ‚Menschen-Zukunft‘“. Aber er weiß sich auf dem Meer, auf hoher See, im Sturm:

Das Meer stürmt: Viele wollen an euch sich wieder aufrichten.

Das Meer stürmt: Alles ist im Meere. Wohlan! Wohlauf! Ihr alten Seemanns-Herzen!

Was Vaterland! Dorthin will unser Steuer, wo unser Kinder-Land ist!
Dorthinaus, stürmischer als das Meer, stürmt unsre grosse Sehnsucht! –
(Za III, Von alten und neuen Tafeln 28, KSA 4.267 f.)

An sturmerprobten Seemanns-Herzen wird man sich aufrichten, an ihnen wird man *im* Sturm auf hoher See Halt finden können. Einen solchen Halt geben zu können, hielt Nietzsche bekanntlich für die Aufgabe von „eigentlichen Philosophen“, die nicht nur „Arbeiter“, sondern „Befehlende und Gesetzgeber“, fähig zur Orientierung anderer sind, die dessen bedürfen (JGB 211). Das Bild des Übermenschen verschmilzt so mit dem des Philosophen und geht in ihm auf, des Philosophen, für den wiederum „Dionysos ein Philosoph“ geworden ist (JGB 295).

Die „Seele“ Zarathustras geht dem schwermütig lächelnd entgegen:

Oh meine Seele, ich verstehe das Lächeln deiner Schwermuth: dein Über-Reichthum selber streckt nun sehnende Hände aus!

Deine Fülle blickt über brausende Meere hin und sucht und wartet; die Sehnsucht der Über-Fülle blickt aus deinem lächelnden Augenhimmel! (Za III, Von der grossen Sehnsucht, KSA 4.279)

Und er findet nun die Form der Kommunikation, die er schon mit andern erprobt hat, ihm aber in der Einsamkeit seiner Höhe allein noch bleibt, das Lied. Das Lied erübrigt die Lehre, es erlöst Zarathustra von der Lehre, die ihm, dem hoch über allen Stehenden, nicht gelingen kann. In Liedern genügt die Sprache sich selbst, findet zu einer in sich geschlossenen Gestalt. Lieder kann man für sich singen, und wenn andere sie hören, können sie einstimmen oder nicht und sie wiederholen oder nicht, ganz von sich aus, ohne dass sie dadurch von etwas überzeugt oder über etwas belehrt würden. Nietzsche lässt Zarathustra nun mit seiner Seele sprechen und *ihr* sagen:

Aber willst du nicht weinen, nicht ausweinen deine purpurne Schwermuth, so wirst du singen müssen, oh meine Seele! – Siehe, ich lächle selber, der ich dir solches vorhersage:

– singen, mit brausendem Gesange, bis alle Meere still werden, dass sie deiner Sehnsucht zuhören, –

– bis über stille sehnsüchtige Meere der Nacht schwebt, das goldene Wunder, um dessen Gold alle guten schlimmen wunderlichen Dinge hüpfen: – (Za III, Von der grossen Sehnsucht, KSA 4.280)

Mit Liedern wird Zarathustra die Stürme und das Meer beruhigen, so dass er wieder getrost auf ihnen fahren kann. Zarathustra, so komponiert es Nietzsche, hat eben die ‚Genesung‘ vom Gedanken der ewigen Wiederkunft hinter sich. Nun ist er frei für alle „Seefahrer-Lust“:

Wenn ich dem Meere hold bin und Allem, was Meeres-Art ist, und am holdesten noch, wenn es mir zornig widerspricht:

Wenn jene suchende Lust in mir ist, die nach Unentdecktem die Segel treibt, wenn eine Seefahrer-Lust in meiner Lust ist:

Wenn je mein Frohlocken rief: „die Küste schwand, – nun fiel mir die letzte Kette ab –

– das Grenzenlose braust um mich, weit hinaus glänzt mir Raum und Zeit, wohlan! wohlauf! altes Herz!“ –

Oh wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe, – dem Ring der Wiederkunft?

Nie noch fand ich das Weib, von dem ich Kinder mochte, es sei denn dieses Weib, das ich liebe: denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!

Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit! (Za III, Die sieben Siegel 5, KSA 4.290)

11.3.5. Im „himmelblauen See von Glück“

Also sprach Zarathustra IV beginnt damit, dass Zarathustra, Jahre später, in denen sein Haar weiß wurde,

auf einem Steine vor seiner Höhle sass und still hinausschaute, – man schaut aber dort auf das Meer hinaus, und hinweg über gewundene Abgründe – da giengen seine Thiere nachdenklich um ihn herum und stellten sich endlich vor ihn hin.

„Oh Zarathustra, sagten sie, schaust du wohl aus nach deinem Glücke?“ – „Was liegt am Glücke! antwortete er, ich trachte lange nicht mehr nach Glücke, ich trachte nach meinem Werke.“ – „Oh Zarathustra, redeten die Thiere abermals, Das sagst du als Einer, der des

Guten übergenug hat. Liegst du nicht in einem himmelblauen See von Glück?“ – „Ihr Schalks-Narren, antwortete Zarathustra und lächelte, wie gut wähltest ihr das Gleichniss! Aber ihr wisst auch, dass mein Glück schwer ist und nicht wie eine flüssige Wasserwelle: es drängt mich und will nicht von mir und thut gleich geschmolzenem Pech.“ (Za IV, Das Honig-Opfer, KSA 4.295)

Nietzsche trägt nun nach, dass Zarathustras Höhle auf's Meer blickt, „hinweg über gewundene Abgründe“, das heißt offenbar, so wie Nietzsche die Metaphorik des Meeres inzwischen entwickelt hat, auf den Übermenschen oder den Menschen auf hoher See, nachdem er den abgründlichsten Gedanken gedacht hat. Sein gefasster stiller Blick, lässt Nietzsche die Tiere raten, ist Zarathustras Glück, sein „himmelblauer See von Glück“. Er liegt nun *in* diesem See, wieder einem ruhigen und umfriedeten See (mask.!) und lässt sich von ihm tragen, wie ihn zuvor das Meer getragen hat. Was er zuvor in sich trug, trägt nun ihn, er ist, so die Tiere, eins geworden mit der Welt, die er sich geschaffen hat. Zarathustra widerspricht zunächst den Tieren und verweist auf das „Werk“, das noch zu tun sei, stimmt ihnen dann aber doch zu: dieses Glück *ist* sein Werk, es ist sein glücklich gelungenes Werk, allen leeren Verheißungen entsagt und die Kraft gewonnen zu haben, die Wirklichkeit des Menschen zu sehen, sich, metaphorisch, in den Stürmen der hohen See des Menschen halten und dabei anderen Menschen Halt geben zu können. Das Glück auf hoher See, die Zarathustra mit seinem ‚Singen‘ beruhigt hat, ist ihm ein umfriedeter Binnensee geworden. Und doch ist er kein See, in dem man wohl in „flüssigen Wasserwelle[n]“ plätschert, sondern ein Werk, das nicht loslässt, nicht endet, weil sich immer neue Illusionen aufdrängen, die leicht über die Realitäten hinweghelfen, und man darum immer neue Dämme der Entsagung errichten muss, um sich selbst und anderen Halt geben zu können. Wie schwer das Glück eines solchen nie endenden Werks ist, zeigen dann die höheren Menschen, die Nietzsche im IV. Teil auftreten lässt. Zarathustra ist neugierig auf sie, will nach ihnen angeln im „Menschen-Meer“, das „ein abgründliches reiches Meer“ bleibt, ein „Menschen-Abgrund“ voller Menschen, die sich vom Bild des Übermenschen ‚hinaufreißen‘ lassen könnten: „Oh welche vielen Meere rings um mich, welch dämmernde Menschen-Zukünfte!“ (Za IV, Das Honig-Opfer, KSA 4.298 f.) Aber sie enttäuschen. Damit endet Zarathustras Untergang.

11.4. Der Brunnen des freien Geistes

Im Aphorismus Nr. 378 des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, das nach *Also sprach Zarathustra* erschien, bringt Nietzsche die in *Also sprach Zarathustra* aufgewühlte Metaphorik des Wassers, Sees, Flusses, Stroms und Meers, die er zuletzt in einen stillen See von Glück hat münden lassen, in das Bild eines von Menschen gebauten Brunnens. Auch ein Brunnen ist eine Art von See, nun ein tief ausgeschachteter und durch Mauerwerk eingefasster Abgrund, in den man stürzen kann. Er hat keinen Abfluss, seine Zuflüsse sind oft unbekannt. Er ist zum Abschöpfen reinen Wassers aus der Tiefe gebaut, aber auch offen für vielerlei Verschmutzungen. Nietzsche gibt seinem Brunnen wiederum eine ungewöhnliche Kraft. Er lässt ihn allem Schmutz, der in ihn geworfen wird, trotzen und immer wieder hell werden, sich also selbst reinigen.³⁵ Dies erinnert sowohl an den See aus FW 285 als auch an das Bild aus *Also sprach Zarathustra* vom Übermenschen als dem sich selbst vom Schmutz des Menschen reinigenden Meer. Der wieder hell werdende Brunnen führt die beiden Bilder, die Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* weit voneinander abdriften ließ, wieder zusammen.

FW 378 ist liedhaft komponiert. Der Anfang, in Anführungszeichen („Und werden wieder hell“), kehrt am Ende wieder, ohne Anführungszeichen („und werden wieder hell“), beide Male hervorgehoben. Der Anfang ist ein Zitat des Endes, das Ende kehrt im Anfang gleich und doch nicht gleich wieder – oder: der Anfang kehrt am Ende gereinigt von den Anführungszeichen wieder, am Anfang hat man nur die Worte, wie man sie ‚vom Weg auflas‘, am Ende könnte man verstanden haben, was sie hier in diesem metaphorischen Zusammenhang ‚eigentlich‘ sagen sollen. Damit kehrte auch der

35 Rafael Ferber / Marcel R. Zentner, „Und werden wieder hell“ – Nietzsches Mark Aurel, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 75 (1993), S. 219-224, haben als Quelle für FW 378 Mark Aurels Selbstgespräche, übersetzt und erläutert von C. Cless, Berlin-Schöneberg 1855, Aph. 51a, nachgewiesen, die Nietzsche in einer Auflage von 1866 besaß und mit Anstreichungen versah (BN). Mark Aurel spricht dort allerdings von einer Quelle, nicht von einem Brunnen, der sich selbst zu reinigen imstande ist, was den Autoren offenbar nicht auffiel. – Günter Schulte, *Nietzsches Morgenröthe und Fröhliche Wissenschaft. Text und Interpretation von 50 ausgewählten Aphorismen*, Würzburg 2002, S. 190-194, stellt zahlreiche ‚gute Fragen‘ zu FW 358, weiß aber, nach eigenem Eingeständnis, keine Antworten auf sie. Die, dass der Brunnen einen „Strichjungen“ symbolisiere (S. 192), kann es kaum sein.

Gedanke der ewigen Wiederkunft, der in FW 285 zuerst erschien, in den metaphorisch fortgebildeten Kontext ein, nun als Bild der Selbstreinigung, Selbstüberwindung, Selbsterneuerung, durch die man erst der wird, der man ist, wie Nietzsche in *Ecce homo* sagen wird.³⁶ Auch in der Form des Aphorismus führt er auf diese Weise FW und Also sprach Zarathustra zusammen.

Wie sein Pendant FW 285 ist FW 378 in Form und Inhalt geheimnisvoll, rätselhaft angelegt. FW 378 verlangt Interpretation, und man hat ihn oft als Bild der Interpretation überhaupt verstanden.³⁷ Der Brunnen wäre dann der Text (darunter dieser Text, in dem von ihm die Rede ist), der laufend mit Interpretationen beschmutzt wird, sich aber immer wieder von ihnen reinigen kann (allerdings wieder nur durch neue Interpretationen). Er kann sich als Text, anders als Zarathustra, dem Nietzsche diese Möglichkeit eigens schuf, seine Leser nicht selber auswählen, sich gegen ihre Missverständnisse seiner ‚Lehren‘ nicht wehren und sich auch nicht in eine Einsamkeit zurückziehen. In seinen Aphorismen ‚entsagt‘ Nietzsche einer fiktiven Zwischenperson wie Zarathustra und beschreibt die tatsächliche Situation des Schriftstellers. Nietzsches schriftstellerisches Werk böte sich dann dafür an, den Menschen ihren Schmutz, ihre immer neuen Illusionen, die ihnen über die Realitäten hinweghelfen, abzunehmen, ihn zu reinigen und als klares Wasser wiederzugeben. Und damit leistete es eben das, was Zarathustra von seinem Übermenschen erwartete.

Auch Zarathustra hat Nietzsche oft von Brunnen sprechen lassen. Nach der Lehre, die ihm der ‚Markt‘ über das Lehren erteilte, sagt er: „Langsam ist das Erleben allen tiefen Brunnen: lange müssen sie warten, bis sie wissen, was in ihre Tiefe fiel.“ (Za I, Von den Fliegen des Marktes, KSA 4.66)³⁸ Ihre Selbstreinigung ist eine Selbstentdeckung, die Zeit braucht und oft so viel Zeit, dass sie nie zu Ende kommt. Sie sind dabei verletzlich:

36 NB, nur als Bild – denn die ewige Wiederkehr des Gleichen besagt ja, dass alles *gleich* wiederkehrt.

37 Vgl. zuletzt Aldo Venturelli, *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen*, übersetzt aus dem Italienischen von Leonie Schröder, Redaktionelle Zusammenarbeit von Silke Richter (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 47), Berlin/New York 2003, S. 150, Anm. 114.

38 Er zitiert damit MA II, WS 328.

Wie ein tiefer Brunnen ist ein Einsiedler. Leicht ist es, einen Stein hineinzuwerfen; sank er aber bis zum Grunde, sagt, wer will ihn wieder hinausbringen?

Hütet euch, den Einsiedler zu beleidigen! Thatet ihr's aber, nun, so tödtet ihn auch noch! (Za I, Vom Biss der Natter, KSA 4.88 f.)

Denn ein Einsiedler könne nicht „vergessen“ und nicht „vergeltet“: er hört nur und spricht nicht, nimmt alles auf und gibt nichts zurück, eben dadurch reinigt er, kann dabei aber auch zerbrechen.³⁹ Zarathustra, der Einsiedler, stimmt darum eine große Klage über das „Gesindel“ an:

Das Leben ist ein Born der Lust; aber wo das Gesindel mit trinkt, da sind alle Brunnen vergiftet.

Allem Reinlichen bin ich hold; aber ich mag die grinsenden Mäuler nicht sehn und den Durst der Unreinen.

Sie warfen ihr Auge hinab in den Brunnen: nun glänzt mir ihr widriges Lächeln herauf aus dem Brunnen.

Das heilige Wasser haben sie vergiftet mit ihrer Lüsternheit; und als sie ihre schmutzigen Träume Lust nannten, vergifteten sie auch noch die Worte. (Za II, Vom Gesindel, KSA 4.124 f.)

Er hasse das Gesindel nicht, aber es ekle ihn vor ihm, so sehr, dass ihn „des Geistes“ oft müde wurde, als er „auch das Gesindel geistreich fand“ (Za II, Vom Gesindel, KSA 4.125). Er muss seinen Ekel vor dem kleinen Menschen erst noch überwinden. Verbindet er hier noch „Geist“ und „Flamme“ („Unwillig wird die Flamme, wenn sie ihre feuchten Herzen an's Feuer legen; der Geist selber brodelte und raucht, wo das Gesindel an's Feuer tritt.“ (Za II, Vom Gesindel, KSA 4.124), so bald darauf „Geist“ und „Brunnen“: „Eiskalt sind die innersten Brunnen des Geistes: ein Labsal heißen Händen und Handelnden.“ (Za II, Von den berühmten Weisen, KSA 4.134) Sie kühlen die Hitze ab, machen gelassen. Und so, rein und kühl, sprechen die Brunnen dann auch, in einem Lied, Zarathustras „Nachtlied“: „Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen.“ Und nun fügt Nietzsche im Bild des Brunnens zum „Geist“ das „Licht“ hinzu, das die – wiederum ungewöhnliche – Kraft habe, aus sich selbst zu leuchten: „ich lebe in meinem eignen Lichte, ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen.“ Dann lässt

39 Das gilt auch für Priester, die die Ohrenbeichte abnehmen. Vgl. FW 358.

er wieder eine Klage folgen, die Klage des „Schenkenden“, der „das Glück des Nehmenden“ nicht kenne (Za II, Das Nachtlied, KSA 4.136 f.): der Brunnen, der vom Schmutz der Illusionen reinigt und die Hitze der Leidenschaften abkühlt, *nimmt* gegen den Anschein nicht, sondern *schenkt*, indem er neue Anfänge im Leben der Menschen *schafft*.⁴⁰ Stille Brunnen werden jedoch leicht übertönt:

Aber da unten – da redet Alles, da wird Alles überhört. Man mag seine Weisheit mit Glocken einläuten: die Krämer auf dem Markte werden sie mit Pfennigen überklingeln!

Alles bei ihnen redet, Niemand weiss mehr zu verstehn. Alles fällt in's Wasser, Nichts fällt mehr in tiefe Brunnen. (Za III, Die Heimkehr, KSA 4.233)

Dieses laute Reden „zerredet“ alles:

was gestern noch zu hart war für die Zeit selber und ihren Zahn: heute hängt es zerschabt und zernagt aus den Mäulern der Heutigen. (Za III, Die Heimkehr, KSA 4.233)

Schließlich, in *Also sprach Zarathustra* IV, führt Nietzsche auch das Bild der Ewigkeit in das Bild des Brunnens ein, bildet ihn zum „Brunnen der Ewigkeit“ fort (Za IV, Mittags, KSA 4.344 f.). So kommen im Bild des Brunnens auch die Bilder des Übermenschen und der Ewigkeit zusammen, der Brunnen wird zum Bild des sich im Bild des Übermenschen selbst reinigenden und im Bild der Ewigkeit selbst schauernd erkennenden Menschen.

Beide großen Lehrbilder, die Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* im Bild des Brunnens zusammenführt, lässt er in FW 378 zurück. Da steht ein Brunnen „an der Strasse“ und kann es „Niemandem wehren“, aus ihm zu schöpfen und ihn zu trüben, kann nicht verhindern, „dass die Zeit, in der wir leben, ihr ‚Zeitlichstes‘, dass deren schmutzige Vögel ihren Unrath, die Knaben ihren Krimskrums und erschöpfte, an uns ausruhende Wandrer ihr kleines und grosses Elend“ in ihn werfen (FW

40 Was Nietzsche in seinen Notaten zunächst Zarathustra selbst sagen ließ: „Was geschieht mir? Meine Brunnen versiegten und mein Meer wich zurück: will mein Grund zerreißen und mich in die eigene Tiefe hinunterschlingen?“ (Nachlass 1883, 13[1] (Zarathustra's Heilige Gelächter), KSA 10.427), legt er in *Also sprach Zarathustra* dann dem „Wahrsager“ in den Mund: „Alle Brunnen versiegten uns, auch das Meer wich zurück. Aller Grund will reissen, aber die Tiefe will nicht schlingen!“ (Za II, Vom Wahrsager, KSA 4.172).

378). Alles Mythisch-Auratische des Lehrgedichts ist weggeweht, aber die bildliche Sprache bleibt. In ihr wird nun die nüchterne Gegenwart aufgerufen: das ‚Zeitlichste‘ der Zeit, die Zeitungen, und die von Nietzsche so oft geschmähten Zeitungsschreiber, die „schmutzigen“ Geier, die sich auf das Aas der Zeit stürzen, die Krämerseelen mit ihrer Krämerware⁴¹ und Menschen, deren Kräfte ausgeschöpft, die als Brunnen versiegt sind, Erkennende, die ihre Illusionen und die Enttäuschungen von ihren Illusionen loswerden wollen. ‚Elend‘ war ursprünglich das ‚Fremdsein‘, ‚in einem fremden Land Sein‘. Es wird in Nietzsches starkem Sinn ‚gross‘, wenn man ‚Geist‘ und doch kein Zuhause in ihm hat, wenn der Geist sich selbst fremd geworden ist. Er wird dann „Gift“, und selbst Philosophen suchen ein „Versteck“ vor ihm (FW 359).

„Freigebig und Reiche des Geistes“ dagegen, Einsiedler, die alles „tief“ nehmen, nicht „vergessen“ und dabei nicht untergehen, werden nach FW 378 wieder hell. Wie kann ein tiefer Brunnen hell sein? Wenn die Sonne an einem ‚grossen Mittag‘ genau über ihm steht? Doch davon ist nicht die Rede. So müsste der Brunnen sich aus der Tiefe selbst erhellen, aus seinem eigenen Licht, wie Zarathustra es angedeutet hat, und eben darin müsste er ein Bild des ‚Geistes‘ sein. Der ‚Geist‘ kann nach der herkömmlichen Licht-Metaphorik, der auch Nietzsche noch folgt, alles übrige erhellen, und dies um so mehr, je ‚tiefer‘ er selbst ist. Er ist um so tiefer, je mehr er scheinbar Selbstverständliches aus ‚tieferen‘ Gesichtspunkten kritisch in den Bedingungen seiner Möglichkeit erkennen kann, so dass zu ihm Alternativen sichtbar werden, und er ist am tiefsten, wenn er auch noch die Bedingungen seiner Kraft zur Tiefe durchschauen kann. Dann vollendet sich seine Selbstkritik, und die Vollendung seiner Selbstkritik in einer „Phänomenologie des Geistes“ hatte sich Hegel zum Ziel gesetzt. Geist, wenn er sich selbst völlig durchdacht und damit ‚durchgeistigt‘ hat, bewegt sich souverän unter allen Alternativen des Erkennens, er kann alles scheinbar Feste in Bewegung, die Unterscheidungen, durch die es festgestellt wird, in Fluss bringen und so neue Gestalten schaffen. Aber ‚Tiefe‘, ‚Bewegung‘, ‚Fluss‘ sind wiederum Metaphern. Auch Hegel hat schon metaphorisch

41 ‚Krimskrams‘, eine Reduplikationsbildung mit Ablaut, wohl aus Kram (im 16. Jh. noch ‚Kribskrabs‘), war seit Ende 18. Jh. gebräuchlich. ‚Kram‘, jetzt ‚geringwertige Ware‘, meinte ursprünglich das Zeltdach des Kramladens oder Krämers.

von der „Flüssigkeit“ gesprochen, in die der Geist das Denken bringt, bis hin zum „bacchantische[n] Tummel, an dem kein Glied nicht trunken ist“, und von der „Macht [...] nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegschaut“, sondern „dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt“. ⁴² Nietzsche hat jedoch, so Josef Simon, eine weitere Konsequenz gezogen, „für die *Form* des Philosophierens“. ⁴³ Philosophie kann nicht, so schon Hegel, Letztbegründung, aber auch nicht ein sich selbst schließendes ‚System‘ sein, weil es sich dazu, wie Hegel es fordert, von allen ‚leiblichen‘ Bedingungen lösen müsste. „Mit Nietzsche hört die Philosophie auf, von den wirklichen Zuständen unabhängig sein zu wollen.“ ⁴⁴ Zu ihren wirklichen Zuständen gehört ihre Angewiesenheit auf Texte, auch bei denen, die, wie Platon mit seinen (geschriebenen) mündlichen Dialogen oder Nietzsche mit seinen (geschriebenen) Reden Zarathustras, ihnen und ihrer Missverständlichkeit entkommen wollten. Die Philosophie „kann nur Auslegung sein, in Texten, in denen jedes Wort jedes andere auslegt. Das verlangt Texte, die so kurz sind, daß dies möglich bleibt, d.h. daß der individuelle *Leser* den Überblick darüber behält, wie die Zeichen sich gegenseitig auslegen“. ⁴⁵ Diese kurze, aber doch auch hinreichend auslegungsfähige Form ist der Aphorismus, und unter den hier ausgelegten Texten zum Menschen, zum Übermenschen und zum Geist ist der Aphorismus Nr. 378 des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* der, in dem all deren Bilder zusammenfließen, und zugleich der kürzeste. Er fesselt den Leser nicht durch die mythische Autorität eines allen überlegenen Lehrers, sondern lässt, als Element einer ‚fröhlichen Wissenschaft‘, heitere und gelassene Distanz, wie sie Texte schaffen, die erkennbar Rätsel aufgeben, über deren Lösung jeder Leser aus eigener Verantwortung entscheiden muss. Nietzsche verstand sich auf beides, auf das Fesseln und das Loslassen, und blieb dabei tief und klar und dennoch abgründig unergründlich – wie im Grunde jedes recht verstandene Zeichen.

42 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970, Bd. 3, S. 36 f., 46. [S. den Beitrag *Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart* in diesem Band.]

43 Josef Simon, *Bestimmte Negation*. Ein Traktat zur philosophischen Methode, in: Mihailo Djurić / Josef Simon (Hg.), *Nietzsche und Hegel*, Würzburg 1992, S. 65-78, hier S. 75.

44 Simon, *Bestimmte Negation*, S. 77.

45 Simon, *Bestimmte Negation*, S. 75.

12. „Oh Mensch! Gieb Acht!“ Kontextuelle Interpretation des Mitternachts-Lieds aus *Also sprach Zarathustra*

12.1. Vorfrage: Nietzsches schriftstellerische Form des Liedes¹

Das mit dem Vers „Oh Mensch! Gieb Acht!“ einsetzende Gedicht im Kapitel *Das andere Tanzlied* im III. Teil von *Also sprach Zarathustra* gehört zu Nietzsches berühmtesten Texten überhaupt. Es ist in *Also sprach Zarathustra* das einzige Lied im gewohnten Sinn: in Verse umbrochen, metrisch fest gebunden, gereimt und zum Vertonen und Singen einladend. Die episch-dramatische Lehrdichtung führt mit ihren zunächst allein veröffentlichten drei Teilen auf es hin, und am Ende des IV. Teils, den Nietzsche auf eigene Kosten und für nur wenige Freunde drucken ließ, wird es wiederholt, nachdem Zarathustra es eigens für die „höheren Menschen“ ausgelegt hat. Nach Nietzsches Tod wurde es in eine Steinplatte gemeißelt, die auf der Halbinsel Chastè im Silser See, einem seiner bevorzugten Orte, in einen mächtig überragenden

1 [Den ursprünglich abschließenden Abschnitt dieses Beitrags „Der dionysische Kommentar des Nachtwandler-Lieds“ habe ich in dem Beitrag: Zarathustras philosophische Auslegung des ‚Mitternachts-Lieds‘, in: Katharina Grätz / Sebastian Kaufmann (Hg.), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der Fröhlichen Wissenschaft zu Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016, S. 425-442, neu aufgerollt. Er entfällt darum hier. Der übrige Text wurde in einigen Punkten revidiert. Der neue Beitrag kann aus rechtlichen Gründen nicht in den Band aufgenommen werden.]

Fels eingelassen wurde, vielleicht das schönste Denkmal, das man Nietzsche gesetzt hat.² Das Gedicht wurde schon zuvor vertont, von Gustav Mahler im 4. Satz seiner 3. Sinfonie, die zwischen 1893 und 1896 entstand, für Solo-Alt und 1896 ohne Worte von Richard Strauss als Abschluss seiner „sinfonischen Dichtung“ *Also sprach Zarathustra*. Viele weitere Vertonungen folgten.³

„Lied“ ist bei Nietzsche keine einfach zu fassende schriftstellerische Form. „Lieder“ nennt er wohl Gedichte im klassischen Sinn wie *Die Lieder des Prinzen Vogelfrei*, die er dem V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* anhängt; die Gedichtsammlung *Scherz, List und Rache*, die

2 Nach Martin Pernet, der Nietzsches persönlichen Umgang in Sils-Maria intensiv erforscht hat, waren es die Musiker Walter Lampe und Carl Fuchs – mit dem letzteren hatte Nietzsche in ausführlichem Briefwechsel gestanden –, die zusammen mit Gian R. Durisch, dem Besitzer des Hauses, in dem Nietzsche während seiner Aufenthalte in Sils-Maria gewohnt hatte, und der im Jahr 1900 Gemeindepräsident von Sils war, die Errichtung des Denkmals betrieben (Martin Pernet, Friedrich Nietzsches Bekannte im Engadin, Bündner Jahrbuch 1995, S. 71 und S. 81-83). Das geschah sicherlich im Wissen, wenn nicht unter Mitwirkung der Schwester Nietzsches. Nach Peter-André Bloch, dem Fachmann für alles das Nietzsche-Haus Betreffende, war sie die treibende Kraft: „sie ließ auch Haken anbringen, damit Verehrer dort ihre Kränze anbringen konnten ... Alle Rechnungen sind erhalten; von einer behördlichen Erlaubnis ist nirgends die Rede; sie verstand es halt wie immer, sich durchzusetzen.“ (persönliches Schreiben vom 27. November 2012) Ob Nietzsche das Gedicht auch auf der Chastè verfasst hat, wie zuweilen vermutet wird, ist nicht zu belegen. Die Schwester sagt in ihrer Biographie nichts dazu.

3 Vgl. David S. Thatcher, *Musical Settings of Nietzsche Texts: An Annotated Bibliography* (I), in: *Nietzsche-Studien* 4 (1975), S. 284-323 (zu Gustav Mahler S. 318-320); David S. Thatcher, *Musical Settings of Nietzsche Texts: An Annotated Bibliography* (II), in: *Nietzsche-Studien* 5 (1976), S. 355-383 (zu Richard Strauss S. 365-370); David S. Thatcher, *Musical Settings of Nietzsche Texts: An Annotated Bibliography* (III), in: *Nietzsche-Studien* 15 (1986), S. 440-452 (zu den jüngeren und jüngsten Komponisten), und zusammenfassend Margot Fleischer, *Das Spektrum der Nietzsche-Rezeption im geistigen Leben seit der Jahrhundertwende. Übersicht und Materialien*, in: *Nietzsche-Studien* 20 (1991), S. 1-47, hier S. 42 f. „Oh Mensch! Gieb Acht!“ wurde nach Thatchers Dokumentation mit am häufigsten, 29 Mal, vertont. Die Dokumentation wäre bis zur Gegenwart fortzuschreiben. – Der Tänzer und Choreograph Maurice Béjart hat zu den zwölf Glockenschlägen des Liedes „*mémoires*“ in ihrerseits tänzerisch choreographierten träumerischen Szenen erzählt, Traum-Tänze, aus denen er schließlich, in einem „Postlude“, zu seinem Leben als Tänzer und Choreograph erwacht und zu einer „anderen Musik“ aufbricht („J'ETAIS PARTI VERS UNE AUTRE MUSIQUE.“). Dann zitiert er das Lied (Maurice Béjart, *L'autre chant de la danse*. „Ce que la nuit me dit“, Paris 1974). Nietzsche und vor allem sein Zarathustra prägte, so Béjart, sein ganzes Leben und Denken. Vgl. Maurice Béjart / Michel Robert, *Ainsi danse Zarathoustra*. Entretiens, Paris 2006. – Der philosophische Ertrag der musikalischen und choreographischen Deutungen von „Oh Mensch! Gieb Acht!“ im Ganzen bedürfte einer eingehenden fachkundigen Untersuchung.

er dem I. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* vorausschickt, bezeichnet er dagegen als „Vorspiel in deutschen Reimen“. „Lieder“ heißen aber auch Prosatexte in *Also sprach Zarathustra*, die sich Liedern im engeren Sinn höchstens nähern, wie *Das Nachtlied*, *Das Tanzlied* und *Das Grablied* (Za II), und Nietzsche schließt gerade sie betont (*Das Tanzlied* freilich nur vorläufig) mit der Formel „Also sang Zarathustra“. *Das andere Tanzlied* in Za III beginnt in Abschnitt 1, der sich hastig steigenden Werbung Zarathustras um das Leben, in zunehmend stärker rhythmisierter, dann auch immer auffälliger gereimter Prosa („verstehen“ / „Zehen“, „Sprunge“ / „Zunge“, „Schlangen“ / „Verlangen“ usw.), einer Prosa, die sich betont holprig („Zähnlein“ / „Mähnlein“, „du boshafte Springerin“ / „fiel ich selber im Springen hin“, „Abendröthen“ / „Schäfer flöten“, „Hexe“ / „Klexe“) zum Lied vortastet, kehrt dann in Abschnitt 2, der Einrede des Lebens und Zarathustras Antwort auf sie, zur Prosa zurück, endet dann wieder mit „Also sprach Zarathustra“, bevor es mit dem vollendet sanglichen Lied „Oh Mensch! Gieb Acht!“ ausklingt. Das folgende *Ja- und Amen-Lied* (Za III, Die sieben Siegel), das in seinen sieben Abschnitten jeweils mit einem oder mehreren „Wenn“ einsetzt und stets mit derselben mehrzeiligen Coda schließt, also strophenartig gestaltet ist, ein weiteres gängiges Charakteristikum des Liedes, bleibt ganz ohne Schlussformel. Die Formel „Also sang Zarathustra“ erscheint dagegen auch, dort aber wohl ironisch, im Kapitel „Auf dem Oelberge“ in Za III, der nicht an ein Lied erinnert: „Inzwischen laufe ich mit warmen Füßen kreuz und quer auf meinem Oelberge: im Sonnen-Winkel meines Oelberges singe und spotte ich alles Mitleids. – / Also sang Zarathustra.“ (KSA 4.221) Die Sanglichkeit ist bei Nietzsche also ähnlich schwer zu fassen wie das Lied, und beide müssen nicht miteinander verknüpft sein. Die Kapitel des IV. Teils, die wohl in Verse umbrochene, aber nicht metrisch fest gebundene und gereimte Dichtungen enthalten, die dann zusammen mit anderen in bearbeiteter Form in Nietzsches letztes Werk, die *Dionysos-Dithyramben*, eingingen und zum Teil ebenfalls vertont wurden, überschreibt Nietzsche nicht mit „Lied“ – jedoch wieder mit einer Ausnahme, dem *Lied der Schwermut*. „Lied“ scheint danach für Nietzsche nicht oder nicht in erster Linie eine literarische und/oder musikalische Gattung zu sein.⁴ Im Nachlass von

4 So ist nach Rüdiger Ziemann, Art. Die Gedichte, in: Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart / Weimar 2000, S.

1882, im Zug der ersten Veröffentlichung der *Fröhlichen Wissenschaft*, hat er sich über die Gattung mit einem exemplarisch schlechten Lied lustig gemacht – in einem Sinn, den er dennoch sehr ernst nehmen wird:

Takt als Anfang, Reim als Endung,
 Und als Seele stets Musik:
 Solch ein göttliches Gequiek
 Nennt man Lied. Mit kürzrer Wendung,
 Lied heißt: „Worte als Musik“.
 (Nachlass 1882, 19[13], KSA 9.679)

„Worte als Musik“ – das war es immerhin, was Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* im Geist Wagners heraufbeschwor, und es war auch, wie er im Rückblick feststellte, das Programm seiner *Zarathustra*-Dichtung im Ganzen: „Man darf vielleicht den ganzen *Zarathustra* unter die Musik rechnen“ (EH, Za 1). „Lied“ scheint danach für Nietzsche eher eine besondere Form der *philosophischen* Mitteilung zu sein, zu der er seinen *Zarathustra* erst allmählich finden lässt. Nietzsches *Zarathustra* löst sich, so unsere These, im Lied von der Lehre und im Lied „Oh Mensch! Gieb Acht!“ von der Lehrbarkeit des Gedankens der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Es ist eine Form der Anti-Lehre.⁵

12.2. Vorhaben: Kontextuelle Interpretation des Mitternachts-Lieds

Das mit dem Vers „Oh Mensch! Gieb Acht!“ einsetzende Gedicht hat in *Also sprach Zarathustra* lange weder einen Gattungs- noch einen Eigennamen.⁶ Erst gegen Ende von Za IV, als Nietzsche *Zarathustra* die

150-156, S. 150, die „Eingrenzung der Textart ‚Gedicht‘ auf lyrische Versdichtung in einem weiten Verständnis – das freirhythmische Reihen ebenso einschließt wie mit Verssequenzen verbundene Prosateile –“ im Blick auf Nietzsches Werk „nicht ohne Willkür“. Zum Lied enthält das Nietzsche-Handbuch keinen Artikel, das Nietzsche-Lexikon (Hg. von Christian Niemeyer, 2., durchgesehene und erweiterte Auflage, Darmstadt 2011) weder zum Gedicht noch zum Lied.

5 [Vgl. den Beitrag *Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“* in diesem Band.]

6 Es wird zuweilen unter dem Titel „Das andere Tanzlied“ geführt, der sich in Za III jedoch auch auf den vorausgehenden Prosatext bezieht, zuweilen unter dem Titel „Das Nachtwandler-Lied“, wohl weil es im so benannten Kapitel von Za IV nochmals in Gänze zitiert wird, zuweilen unter dem Titel „Das trunkene Lied“,

„höheren Menschen“ auffordern lässt, gemeinsam seinen „Rundgesang“, eben „Oh Mensch! Gieb Acht“, zu singen, lässt er ihn es „Lied“ nennen und ihm einen Namen geben, der jedoch nie gebräuchlich wurde, nämlich „„Noch ein Mal““, und gleich auch seinen „Sinn“ mitteilen: „„in alle Ewigkeit““ (Za IV, Das Nachtwandler-Lied 12). Die „Frage bei Allem und Jedem ‚willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?‘“, mit der Nietzsche am Ende des IV. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* „das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln“ ankündigte (FW

wie es Nietzsche in seinem Handexemplar bezeichnete (vgl. Mazzino Montinari, Kommentar zur KSA, KSA 14.343); unter diesem Titel erschien es dann in mehreren späteren Ausgaben. Um nicht auf seine Interpretation vorzugreifen, benennen wir es mit seinem ersten Vers (dem in Za III, Das andere Tanzlied, allerdings er erste Glockenschlag „Eins!“ vorausgeht) oder, aus Gründen, die im Folgenden erläutert werden, „Mitternachts-Lied“. Der ebenfalls gebräuchliche Name lässt, was für seine Deutung von Belang ist, offen, ob das Lied nur *in* der Mitternacht erklingt oder auch *von* ihr gesprochen oder gesungen wird (s. Abschnitt 4). – Der Titel „Das andere Tanzlied“ könnte im Übrigen an Goethe erinnern, der auf „Wandrer's Nachtlid“ „Ein gleiches“ folgen ließ. Aus Goethes ersten Nachtlid spricht, wie aus Nietzsches erstem Tanzlied, in dessen Sprache das „Weh“ („Der du von dem Himmel bist, / Alles Leid und Schmerzen stillest, / Den, der doppelt elend ist, / Doppelt mit Erquickung füllest, / Ach, ich bin des Treibens müde! / Was soll all der Schmerz und Lust? / Süßer Friede, / Komm, ach komm in meine Brust!“), aus dem zweiten, wie aus Nietzsches anderem Tanzlied, die „Lust“, ein lustvoller Genuss der Ruhe, zunächst der zeitlichen, dann der ewigen („Über allen Gipfeln / Ist Ruh', / In allen Wipfeln spürest du / Kaum einen Hauch; / Die Vögelein schweigen im Walde. / Warte nur, balde / Ruhest du auch.“). Vgl. (zu Goethe) Erich Trunz, in: Johann Wolfgang von Goethe, Gedichte und Epen, Bd. 1. Textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz (Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 1), 16., durchges. Aufl., München 1996, S. 555, Anm. 6., und Karl Otto Conrady, Goethe. Leben und Werk, Bd. 1. Hälfte des Lebens, Königstein, Ts., 1982, S. 406. Wiewohl Goethe die beiden Gedichte unüblicherweise auf einer Seite abdrucken ließ (vgl. Hans-Jörg Knobloch, „Wandrer's Nachtlid“ – ein Gebet?, in: Hans-Jörg Knobloch / Helmut Koopmann (Hg.), Goethe. Neue Ansichten – neue Einsichten, Würzburg 2007, S. 91-102), wollen Terence James Reed, Wandrer's Nachtlid / Ein gleiches, in: Bernd Witte / Theo Buck / Hans-Dietrich Dahnke / Regine Otto / Peter Schmidt (Hg.), Goethe-Handbuch in vier Bänden, Bd. 1: Gedichte, Stuttgart / Weimar 1996, S. 187-194, und Theo Buck, Johann Wolfgang Goethe: „Wandrer's Nachtlid“ (1780), in: Th. B., Streifzüge durch die Poesie: von Klopstock bis Celan. Gedichte und Interpretationen, Köln/Weimar/Wien 2012, S. 46-55, hier S. 48, zwischen ihnen keinen Zusammenhang sehen, andere, wie Peter Heller, Gedanken zu einem Gedicht von Goethe, in: Volker Dürr / Géza von Molnár (Hg.), Versuche zu Goethe. Festschrift für Erich Heller, Heidelberg 1976, S. 76-120, und Uwe C. Steiner, Gipfelpoesie: Wandrer's Leiden, Höhen und Tiefen in Goethes beiden Nachtlidern, in: Bernd Witte (Hg.), Interpretationen. Gedichte von Johann Wolfgang Goethe, Stuttgart 1998, S. 77-95, durchaus, freilich in ganz unterschiedlicher Weise. Dass Nietzsches Tanzliederpaar auf Goethes Gedichtpaar antworten könnte, scheint jedoch, soweit zu sehen ist, bisher nicht erwogen worden zu sein.

341), scheint damit, jedenfalls für die „höheren Menschen“, beantwortet, der „Grundgedanke[] des Zarathustra“ (EH, Za 1) ausgesprochen.⁷ Ob die „höheren Menschen“ den „Rundgesang“ dann auch singen und noch mehr ob sie seinen „Sinn“ verstehen, bleibt in der Dichtung offen. Jedenfalls bricht dort Zarathustra am nächsten Morgen alleine auf, während „diese höheren Menschen“ noch schlafen wie einst die Jünger Jesu im Garten Gethsemane, so dass er zu sich sagt: „[...] das sind nicht meine rechten Gefährten! [...] / [...] sie verstehen nicht, was die Zeichen meines Morgens sind, mein Schritt – ist für sie kein Weckruf. / [...] ihr Traum käut noch an meinen Mitternächten. Das Ohr, das nach mir horcht, – das gehorchende Ohr fehlt in ihren Gliedern.“ (Za IV, Das Zeichen, KSA 4.405) Er sieht sich noch einmal gescheitert, anderen seinen „Grundgedanken“ mitzuteilen, ihn zu lehren: Hatte das Volk auf dem Markt über seine Lehre vom Übermenschen nur gelacht und hatten seine Tiere nach seiner „Genesung“ vom Gedanken der ewigen Wiederkunft „schon ein Leier-Lied daraus“ gemacht und ihm das „Schicksal“ diktiert, nun „der Lehrer der ewigen Wiederkunft“ zu sein (Za III, Der Genesende 2, KSA 4.273, 275),⁸ so zerkaut und verdaut nun der eigene „Traum“ der „höheren Menschen“ seine „Mitternächte[]“ derart – für Zarathustra ist es (mindestens) die zweite, in der das Lied erklingt –, dass sie auf ihre Weise gut und tief dabei schlafen und der neuen Zeichen nicht gewahr werden.

Als Nietzsche noch am IV. Teil von Za arbeitete, schrieb er an Franz Overbeck über Heinrich von Stein, in dem er einen wahrhaft höheren Menschen gefunden zu haben glaubte („Endlich, endlich ein neuer Mensch, der zu mir gehört und instinktiv vor mir Ehrfurcht hat!“):

Vom Zarathustra sagte Stein ganz aufrichtig, er habe „zwölf Sätze und nicht mehr“ davon verstanden: was mich sehr stolz gemacht hat, denn es charakterisiert die unsäglich Fremde aller meiner Probleme und Lichte [...].

Dagegen ist Stein Dichter genug, um z.B. von dem „anderen Tanzlied“ (dritter Theil) aufs Tiefste ergriffen zu sein (er hatte es auswendig gelernt) Wer nämlich gerade bei den Heiterkeiten Zarathustra's nicht Thränen

7 Wir müssen hier offen lassen, wie weit die „Grundconception des Werks, der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann“, von seinem „Grundgedanken“ zu unterscheiden ist (EH, Za 1, Kursivierung W.S.).

8 [Vgl. die Beitrag *Nietzsches Anthropologiekritik und Ant-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“* in diesem Band.]

vergießen muß, der gilt mir als noch ganz fern von meiner Welt, von mir.“ (Brief an Franz Overbeck, 14. Sept. 1884, Nr. 533, KSB 6.531)

Wenn das Höchste, was Nietzsche beim „anderen Tanzlied“ (ob dem ganzen Kapitel oder nur dem abschließenden Gedicht – die 12 Sätze könnten dessen 12 Verse sein) selbst von einem wirklich höheren Menschen erwarten konnte und wollte, Auswendig-Lernen war (was mehr oder weniger jeder kann, ohne dass man daraus entnehmen könnte, ob er irgend etwas verstanden hat), und wenn er „stolz“ darauf war, sich darin also verstanden und anerkannt fühlte, dass eben dadurch „die unsägliche Fremdheit aller [s]einer Probleme und Lichter“ hervortritt, muss *Das andere Tanzlied* vielleicht genau so verstanden werden, als Lied von der „unsägliche[n] Fremdheit“, die über „Heiterkeiten“ „Thränen“ hervorruft.

Das Lied „Oh Mensch! Gieb Acht!“ ist jedoch überraschenderweise noch kaum philosophisch interpretiert worden. Nach Heidegger, der seine Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* vom Wintersemester 1929/30 mit ihm schloss, ohne es auszulegen, „erfahren“ wir darin, „was die Welt sei“.⁹ Der belgische Nietzsche-Forscher Sylvain de Bleekere hat zwar 1977 in flämischer Sprache einen eindringlichen „Commentaar“ zu ihm verfasst, suchte in ihm jedoch vor allem die Lehren vom Übermensch, vom Willen zur Macht, vom Tod Gottes, vom Nihilismus und von der Dekadenz wiederzufinden und sie in einer Lehre vom Sinn des Lebens zusammenzuführen, der im Gedanken der ewigen Wiederkunft liege.¹⁰ Für all das geben freilich das Lied und seine spätere Kommentierung durch Nietzsches Zarathustra selbst kaum Anhaltspunkte; die Rede ist stets nur von „Ewigkeit“, nicht von ewiger Wiederkunft.¹¹ Die dichterische Gestalt des Liedes übergeht

9 Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Vorlesung 1929/30, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann), in: M.H., Gesamtausgabe, Bd. 29/30, Frankfurt am Main 1983, S. 532.

10 Sylvain de Bleekere, *Commentaar op Zarathustra's Nachtwandelaarslied*, Nietzsches positieve verwoording van de eeuwige terugkeer, in: *Tijdschrift voor filosofie* 39 (1977), S. 624-655.

11 Versteht man die „Ewigkeit“ in „Oh Mensch! Gieb Acht!“ als ewige Wiederkehr des Gleichen, müsste man erklären können, wie diese Wiederkehr als „tiefe, tiefe“, in der Tiefe also steigerbar sein kann, wo sie doch immer gleich wiederkehren soll. De Bleekere versucht das nicht, und soweit ich sehe, ist es auch später nicht versucht worden. Dass die Doppelungen („Ich schlief, ich schlief –“, „tiefe, tiefe“) ohne Bedeutung sein sollten, kann man für ein so knappes und streng abgerundetes Gedicht wohl ausschließen.

de Bleeckere, ebenso die Hinführung im Kapitel *Das andere Tanzlied* in Za III und die Kommentierung durch *Das Nachtwandler-Lied* in Za IV.¹²

- 12 Nach de Bleeckere ist das Lied, soweit ich sehe, kaum noch eingehend interpretiert worden und ohne dass auf ihn Bezug genommen worden wäre. Philip Grundlehner, *The Poetry of Friedrich Nietzsche*, New York / Oxford 1986, S. 108-110, behandelt das Lied merkwürdigerweise zusammen mit dem Gedicht *Der geheimnisvolle Nachen* aus den *Idyllen aus Messina*, das Nietzsche später in die *Lieder des Prinzen Vogelfrei* aufnahm: auch hier gehe es um nächtliche Geheimnisse und Träume. „Ewigkeit“ setzt Grundlehner ohne weiteres mit ewiger Wiederkunft gleich, die miternächtlichen Glockenschläge bezeichneten „the timeless quality of midnight“. Von Glockenschlägen wird man jedoch kaum sagen können, sie seien zeitlos. – Hans-Georg Gadamer, *Das Drama Zarathustras*, in: *Nietzsche-Studien* 15 (1986), S. 1-16, hier S. 8-12, hat „Oh Mensch! Gieb Acht!“ zwar einige Seiten gewidmet, ohne dem Lied jedoch viel abgewinnen zu können: es sei „zu laut“. – Laurence Lampert, *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*, New Haven 1986, S. 234-240, gibt eine ausführliche interpretierende Nacherzählung des Kapitels *Das andere Tanzlied*, jedoch besonders der ersten beiden Abschnitte, um vor allem die Rätsel zu lösen, (a) was Zarathustra dem Leben ins Ohr flüstert (nach Lampert den Gedanken der ewigen Wiederkehr) und (b) was es mit der Peitsche auf sich hat (nach Lampert dem Leben den Rhythmus der ewigen Wiederkehr zu geben). Die Lust an der Ewigkeit ist dann auch schon die Lust an der ewigen Wiederkehr und das folgende Ja- und Amen-Lied zum 12. Schlag der Glocke ein „marriage song“ zur Heirat mit der „woman Eternity“ – diesen Namen gebe nun der Gatte Zarathustra seiner Braut, dem Leben (S. 240). – Nach Wolfram Groddeck, „Oh Himmel über mir“. Zur kosmischen Wendung in Nietzsches Poetologie, in: *Nietzsche-Studien* 18 (1989), S. 490-508, hier S. 502-504, wollte Nietzsche mit dem „Oh Mensch!“, dessen „überspannte[s] Pathos“ an Kants „bestirnte[n] Himmel über mir“ (Kritik der praktischen Vernunft, Beschluss) erinnere, dem Menschen seine Achtung vor sich selbst zurückgeben. Im Blick auf den Himmel deutet Groddeck den Sperrdruck, in dem das Gedicht zuletzt wiedergegeben wird, als „lesbare Sternzeichen“ und kommt zu dem Schluss: „Der einzige Inhalt dieses Lehr-Gedichtes ist das Pathos, die Erweckung der Affekte ‚Weh‘ und ‚Lust‘, deren ‚Ewigkeit‘ es festschreibt.“ Das wäre angesichts des späteren interpretatorischen Aufwands, den Nietzsche Zarathustra dem Gedicht widmet, doch wenig. – Eberhard Simons, „Doch alle Lust will Ewigkeit – will tiefe, tiefe Ewigkeit“. Das Apollinische und das Dionysische im Mitternachtslied, in: Alois K. Soller / Beatrix Vogel (Hg.), *Chronik des Nietzsche-Kreises München*. Vorträge aus den Jahren 1990-1998, Neuried 1999, S. 129-160 (Mitschnitt eines Vortrags von 1993 in München), dagegen gibt dem Lied in weitgreifenden Deutungen seiner einzelnen Worte einen vor allem anti-modernen, anti-naturwissenschaftlichen und anti-industriellen Sinn. So stehe das „Oh“ zu Beginn für das griechische Omega und rufe statt des „kleinen“, in äußere Zweckzusammenhänge eingebundenen Omikron, den freien und „großen Menschen“ hervor, der in der Gegenwart vergessen sei; im Schlussvers des Liedes hört Simons apollinische Wahrsagekunst. – Ziemann, Art. Die Gedichte, geht in seiner ansonsten ausführlichen Charakterisierung von Nietzsches Gedichten auf das Mitternachts-Lied nicht näher ein. – Kathleen Higgins, *The Whip Recalled*, in: *Journal of Nietzsche Studies* 12 (1996), S. 1-18, wieder abgedruckt in: Richard White (Hg.), *Nietzsche (The International Library of Critical Essays in the History of Philosophy)*, Aldershot 2002, S. 511-528, hier S. 523, findet im Mitternachts-Lied, das sie vollständig zitiert, vor allem Mystisches. – Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von*

Wir versuchen das Gedicht in eben diesen Kontexten zu interpretieren. Im engen Rahmen dieses Beitrags ist freilich nur eine eingeschränkte und darum unvermeidlich grobe kontextuelle Interpretation möglich.¹³

Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 37), Berlin/New York 1997, S. 615-627, schließt sein Werk mit einer ausführlichen und sorgfältigen Darstellung der Kapitel *Das andere Tanzlied* und *Das Nachtwandler-Lied*, wobei er sie in den Kontext des III. und IV. Teils von Za stellt, erläutert allerdings weder den Kontext von Gehalt und Gestalt noch, auf welche Weise das zweite Lied das erste interpretiert. – Renate Reschke, Zarathustra und die alten Männer oder Dionysos trifft den Papst. Tanz als Kritik des Christentums und der Moderne, in: Peter Villwock (Hg.), Nietzsche's „Also sprach Zarathustra“. 20. Silser Nietzsche-Kolloquium 2000, Basel 2001, S. 158-188, arbeitet die erotisierte Grundstimmung im Kapitel *Das andere Tanzlied* heraus, ohne auf das Lied selbst einzugehen. – Nach Jill Marsden, Lunar rapture: Nietzsche's religion of the night sun, in: John Lippitt / Jim Urpeth (Hg.), Nietzsche and the Divine, Manchester 2000, S. 252-268, ist im Nachtwandler-Lied das Mondlicht ausschlaggebend, weil „it comes to light up the dark Dionysian underworld of inhuman passion and hence to overcome the wisdom of the day, much like the Apollinian power of dream comes to radiate and intensify Dionysian night.“ (S. 264) – Alexander Nehamas, For whom the Sun shines: A Reading of *Also sprach Zarathustra*, in: Volker Gerhardt (Hg.), Friedrich Nietzsche. *Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000, S. 165-189, macht im Kapitel *Das andere Tanzlied* das Peitschen-Motiv stark: nach dem Gespräch mit dem Leben könne Zarathustra nun auf die Peitsche verzichten. – Auch Hans Gerald Hödl, Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematizationen im Kontext seiner Religionskritik (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 54), Berlin/New York 2009, S. 52-54, bezieht sich nur auf das Peitschen-Motiv. – T. K. Seung, Nietzsche's Epic of the Soul. Thus Spoke Zarathustra, Lanham 2005, will Dionysos nicht mit Zarathustra, sondern mit dem Leben gleichsetzen und zieht dafür v.a. das Kapitel *Das andere Tanzlied* heran. – Christian Niemeyer, Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“. Werkinterpretation, Darmstadt 2007, sieht im Kapitel *Das andere Tanzlied* eine Erinnerung an „Nietzsches Liebesleid in Sachen Lou v. Salomé“ (S. 85); mit dem „Nachtwandler-Lied“ verlöre der Wiederkunftsgedanke „seine Bedrohlichkeit“ (S. 122). – Nach Bruce Ellis Benson, Pious Nietzsche. Decadence and Dionysian faith, Bloomington 2008, S. 184, geht es in *Das andere Tanzlied* um „learning to dance with life, which means learning to dance with uncertainty and tragedy“. – Klaus Möning, „Sie hätte singen sollen, diese ‚neue Seele‘ – und nicht reden!“ Nietzsches späte Lyrik, in: Barbara Neymeyr / Andreas Urs Sommer im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften / Akademie der Wissenschaften des Landes Baden-Württemberg (Hg.), Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012, S. 193-221, gibt einen Überblick über Nietzsches Lieder von 1880 an. Auf das Lied „Oh Mensch! Gieb Acht!“ geht er jedoch nicht ein. – Im Ganzen wird wenig beachtet, dass *Also sprach Zarathustra* nicht einfach eine Lehrdichtung, sondern eine episch-dramatische Lehrdichtung ist, deren Lehren, die ‚Inhalte‘ oder Gehalte, aus dem dargestellten Geschehen, der ‚Form‘ oder der Gestaltung, hier dem Scheitern Zarathustras mit seinen Lehren, zu verstehen sind. – Für ihre Hilfe bei den Literaturrecherchen danke ich Benjamin Alberts und Andreas Rupschus.

- 13 Zu Konzept und Methode der kontextuellen Interpretation von Nietzsches Textes vgl. Werner Stegmaier, Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 80-94; englische Übersetzung von Lisa Anderson unter dem

12.3. Episch-dramatische Situation: Wilde Jagd und seliges Glück mit dem Leben (Das andere Tanzlied 1-2)

Bevor das Lied „Oh Mensch! Gieb Acht!“ am Ende des Kapitels *Das andere Tanzlied* erklingt, hält Zarathustra wie in *Das Tanzlied* aus Za II noch einmal ein Zwiegespräch mit dem Leben. Nun erscheint ihm das Leben als schaukelnder Kahn, der „Tanz-Wuth“ in ihm erregt. Er hatte es mit Hass und Liebe einzuholen versucht auf seinen „krummen Bahnen“ und wurde von ihm geäfft, er wird vom Sänger zum Jäger des Lebens, will es liebend in „stille bunte Büsche“ tragen, doch „diese verfluchte flinke gelenke Schlange und Schlupf-Hexe“ entzieht sich ihm, so dass er sich an die Peitsche erinnert.¹⁴ Da lenkt das Leben ein, plädiert dafür, „einander gut [zu] sein“, sie hätten sich, und nur sie „Zwei allein“, „Jenseits von Gut und Böse“ gefunden. Nietzsche führt vor, wie Zarathustra sich von der Lust leiten lässt, sich sozial verbindlichen moralischen Unterscheidungen zu entziehen, dem „Geist der Schwere“, der sich auf das Leben legt und gegen den er kurz zuvor noch angeredet hat, um seinen eigenen „Weg“ zu finden (Za III, Vom Geist der Schwere 2, KSA 4.245). Nun befreien ihn Übermut, Glück, Seligkeit. Zudem hat Zarathustra, so das Leben, seine Weisheit, auf die es „eifersüchtig“ sei. Aber sie gefährde Zarathustra auch, denn, wenn er die „alte schwere schwere Brumm-Glocke“ „Mitternachts die Stunde schlagen“ höre, denke er daran, das Leben „bald [zu] verlassen“. Zarathustra bestätigt das und flüstert dem Leben etwas ins Ohr, wovon der Leser, die Leserin nichts erfährt.¹⁵ Die Leserin, der Leser bleibt vom

Titel: After Montinari. On Nietzsche Philology, in: *The Journal of Nietzsche Studies* 38 (Fall 2009), S. 5-19; ferner: Nietzsche zur Einführung, passim; und Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs des Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/Boston 2012, S. 75-82.

- 14 Das „Nach dem Takt meiner Peitsche sollst du mir tanzen und schrein! Ich vergass doch die Peitsche nicht? – Nein!“ wurde zum Anlass immer neuer Debatten. Vgl. dazu die Anmerkung 11 und Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 17), 2., verbesserte und erweiterte Aufl., Berlin/New York 1999, S. 454 f., mit den dortigen Hinweisen auf weitere Literatur zum Peitschen-Motiv.
- 15 Zum Spektrum der Forschungsmeinungen darüber, was Zarathustra da dem Leben ins Ohr flüstert, vgl. David Kishik, *Zarathustra's Whisper*, in: *New Nietzsche Studies* 8 (2009/2010), S. 58-65. Wie für die meisten, so ist es auch für Douglas Burnham / Martin Jesinghausen, *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*. An

seligen Glück eines Zarathustra mit dem Leben ausgeschlossen, kann nicht ohne weiteres daran teilnehmen; ihr, ihm wird bedeutet, wie ‚unsäglich fremd‘ ein solches Glück für das Publikum und wie wenig es in einer allgemein verständlichen Sprache mitteilbar ist. Dann weint Zarathustra mit dem Leben – vergießt Tränen über seine Heiterkeit – und liebt, wie er sich erinnert, das Leben mehr als seine Weisheit. Die Weisheit und ihre mögliche Mitteilung, das belehrende Sprechen endet hier: Schlussformel „Also sprach Zarathustra“. Dann, in diesem Lebens- und Sterbensglück, ertönen die zwölf Schläge der Glocke, von der das Leben eben noch gesprochen hat, und dazu das Lied „Oh Mensch! Gieb Acht!“.¹⁶

12.4. Wer spricht? Das Verschwinden der Subjekte in der Mitternacht (Das andere Tanzlied 3)

Nietzsche hat von Anfang an kunstvoll im Dunkel gelassen, wer der Erzähler von *Also sprach Zarathustra* ist, und er hält ebenso offen, aus welchem Mund dieses Lied kommt, wer es spricht oder singt.¹⁷ Es könnte die Mitternacht selbst sein, die zunächst auch in der 3. Person von sich sprechen kann. Die Anführungszeichen ab dem 3. Vers „Ich schlief, ich schlief –, [...]“, die, wie damals üblich, zu Beginn jedes folgenden Verses wiederholt, in Za III jedoch nicht und erst in Za IV geschlossen werden,¹⁸ lassen aber auch fragen, ob in den ersten beiden

Edinburgh Philosophical Guide, Edinburgh 2010, fraglos der Gedanke der ewigen Wiederkunft. Wir wissen es nicht und sollen es offenbar auch nicht wissen. Sicher ist aus dem Kontext nur, dass es um ein Wissen vom Leben geht, das Zarathustra dem – ungewollten oder auch gewollten – Tod nahebringt.

- 16 Zur Rekonstruktion des Entstehungsprozesses des Gedichts vgl. Roger Hollinrake / Manfred Ruter, Nietzsche's Sketches for the Poem „Oh Mensch! Gieb Acht!“, in: Nietzsche-Studien 4 (1975), S. 279-283. Nietzsches Ziel war danach vor allem, die Verse auf die Zwölf-Zahl der Mitternachts-Glockenschläge zu bringen. Um die „zwölf Schläge des Mittags“, „die zitternden zwölf Glockenschläge unsres Erlebnisses, unsres Lebens, unsres Seins“ komponiert Nietzsche später in der Tat den 1. Aphorismus seiner Vorrede zu GM. Ein Rechenexempel dürfte das Gedicht dennoch kaum sein.
- 17 Vgl. zu den ähnlichen Verhältnissen in den *Dionysos-Dithyramben* Ziemann, Art. Die Gedichte, S. 155.
- 18 Das fehlende Schluss-Anführungszeichen könnte auf den 12. Vers verweisen, in dem die Mitternacht in Za III, nicht aber in Za IV unhörbar weiterspricht (s.u.). Es könnte sich aber auch um einen Satzfehler handeln. Weder Montinari, Kommentar, KSA 14.325, noch der Nachbericht (Marie-Luise Haase / Mazzino Montinari,

Versen („Oh Mensch! Gieb Acht! / Was spricht die tiefe Mitternacht?“) nicht jemand anderer oder etwas anderes als die Mitternacht spricht. Das könnte Zarathustra sein, aber auch das Leben, mit dem sich Zarathustra glücklich zusammengefunden hat.¹⁹ Sicher ist nur, dass *nach* den Anführungszeichen die Mitternacht spricht und von sich sagt, sie habe geschlafen und sei aus einem Traum erwacht – wie ein Mensch, der zu Bewusstsein kommt. Aber es ist die Mitternacht. Da tut etwas etwas, von dem man sich bisher nicht vorstellen konnte, dass es etwas tut, geschweige denn spricht: Nietzsche führt ein Subjekt ein, das wir uns kaum vorstellen können und erst recht nicht als Sprechendes. Aber Subjekte überhaupt sind etwas, wie er dann in JGB 16 - 20 erläutert, das wir uns ohnehin nur vorstellen oder genauer: das unsere Sprache mit ihrer Subjekt-Prädikat-Struktur uns vorzustellen zwingt. Wenn bei Nietzsche die Mitternacht „ich“ sagt und doch nicht als „ich“ zu fassen ist, könnte das ein Hinweis darauf sein, dass auch sonst kein „ich“ jenseits der Sprache zu fassen ist. Indem er die Mitternacht sprechen lässt, geht Nietzsche dichterisch hinter unsere gewohnte, Subjekte suggerierende Sprache zurück. Das gälte auch, wenn Zarathustra aus dem Mund der Mitternacht spräche (soweit man sich das vorstellen kann): er hat den Subjekt-Glauben im Ich-Sagen mit seinem „Ich‘ sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich“ schon lange zurückgewiesen (Za I, Von den Verächtern des Leibes). Indem das Lied, ob es nun *von* der Mitternacht oder auch nur *in* der Mitternacht gesprochen oder gesungen wird,

Nachbericht zum ersten Band der sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra, KGW VI 4, Berlin/New York 1991) geben darüber Auskunft. Der Nachbericht verweist jedoch auf eine Variante in der Reinschrift (Za II 4.66), in der das Schluss-Anführungszeichen steht (KGW VI 4.538). Andererseits gibt er auf S. 534 zwei Arbeitsfassungen des Gedichts wieder, in deren erster Nietzsche nur vor „Ich schlief“ ein Anführungszeichen setzt – ohne am Ende des Gedichts ein Schluss-Anführungszeichen zu setzen, und in deren zweiter er nach „Ewigkeit!“ ein Schluss-Anführungszeichen setzt und nach „Zwölf!“ ein ebenfalls gesetztes wieder herausstreicht. Die Anführungszeichenfrage scheint ihm also wichtig gewesen zu sein. Im Erstdruck fehlt dann jedenfalls das Schluss-Anführungszeichen (Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. 3. [Teil], Chemnitz 1884, S. 111).

19 De Bleekere, Commentaar, S. 634, nimmt fraglos für das ganze Gedicht Zarathustra als Sprecher an. Die Anführungszeichen beachtet er nicht; nach ihnen spricht für ihn der schaffende Mensch.

deutliches Dunkel über die Frage legt, wer da spricht oder singt und die Mitternacht sprechen oder singen lässt, entzieht es sich dem „Bann“ der indoeuropäischen Grammatik (JGB 20), in dem wir am Tag die Welt sehen. Davon muss die Interpretation ausgehen. Um keine (Vor-) Entscheidung darüber zu treffen, ob das Lied *von* der Mitternacht oder nur *in* der Mitternacht gesprochen oder gesungen wird, nennen wir es von nun an „Mitternachts-Lied“: der Name hält die Alternative offen.

Es gibt auch keinen Anhaltspunkt dafür, dass mit dem einleitenden „Oh Mensch!“ ‚der Mensch‘ generell angesprochen wird. Das Lied wendet sich an jede Einzelne, jeden Einzelnen, die oder der das Lied hört. Es setzt nicht schon etwas Allgemeines und allgemein Gültiges voraus, jeder einzelne Mensch soll für sich allein aufhorchen, achtgeben, mit Überraschendem rechnen, sich aus dem Vertrauten lösen, auch und gerade von der Vorstellung einer für alle gleich verständlichen und gültigen Sprache. In der Mitternacht verschwinden die Klarheiten des Tages, Menschen können nichts mehr sehen, nur noch hören. So unterläuft Nietzsche mit der Mitternachts-Metaphorik auch die Sicht- und Licht-Metaphorik der europäischen Philosophie: im Licht scheint alles unzweifelhaft bestimmt zu sein, im Dunkel machen Geräusche und Stimmen Menschen Angst. Nietzsche jedoch lässt das taghell Bestimmte in eine Mitternacht versinken, die nicht mehr Angst macht.²⁰ Dazu tragen zwölf Glockenschläge mit ihrer erwartbaren Regelmäßigkeit bei: sie wirken beruhigend, gerade in der Nacht. In ihnen bleibt auch in der beängstenden Nacht die zivilisatorische Ordnung mit ihrer durchorganisierten Zeit noch gegenwärtig, hier freilich nur noch in fernen Klängen.²¹

20 Hans Hellenbrecht, Das Problem der freien Rhythmen mit Bezug auf Nietzsche (Sprache und Dichtung, Heft 48), Berlin 1931, S. 72 f., rückt „Oh Mensch! Gieb Acht!“ darum an Novalis' *Hymnen an die Nacht* heran, nach Rüdiger Görner, Nietzsches Kunst. Annäherung an einen Denkartisten, Frankfurt am Main / Leipzig 2000, S. 243, hat Nietzsche die *Hymnen an die Nacht* „gleichsam nebenbei [...] parodiert[]“.

21 Gustav Mahler hat, anders als etwa Lukas Foss in seinem 1960 in New York von Leonard Bernstein uraufgeführten und von Publikum und Kritik gefeierten *Time Cycle* (vgl. Thatcher, Musical Settings of Nietzsche Texts I, S. 303 f.), die Glockenschläge in seiner Vertonung übergangen. Bei ihm scheint die Mitternacht ganz in sich versunken; bei Nietzsche spricht sie aus dem weiter wachgehaltenen, technisch organisierten Zeitbewusstsein der menschlichen Gesellschaft.

12.5. Die Metapher der Tiefe der Welt: Die Oberflächen- und Zeichenwelt und die Tiefen der Traumwelt

Die Mitternacht „erwacht“ aus einem „tiefen Traum“ und „spricht“ nun. Ob sie nicht mehr im Traum oder noch im Traum (einem weniger tiefen) oder in einem halbtraumartigen Zustand spricht, lässt sich wiederum nicht entscheiden. Das „Ich schlief“ im V. 3 wird wie schlaftrunken gedoppelt; die Doppelung deutet nicht nur an, dass der Schlaf lang und tief, sondern auch, dass die Mitternacht in ihn, wie man sagt, ‚versunken‘ war. In einen tiefen Schlaf ‚versinkt‘ man, wie die moderne Schlafforschung gezeigt hat, schrittweise Stufe um Stufe, und auch im Tiefschlaf wird noch geträumt, werden auch wieder Sprechen, das dem Sprechenden selbst unbewusste Sprechen im Schlaf, und, wovon Nietzsche dann in *Das Nachtwandler-Lied* Gebrauch macht, Schlafwandeln möglich.²² Aus dem Tiefschlaf wird man schwerer geweckt; man ist gleichsam tief unter die Welt des Tages gesunken, und hier, so dichtet Nietzsche die Metapher des tiefen Schlafes weiter, werden auch die Träume tief. Aber alles bleibt im Komparativ: „tief“, „tiefer“ erscheint im Gedicht acht Mal im Positiv und im Komparativ, nie jedoch im Superlativ. Die Stufung, die Graduierung ist, wie sich zeigen wird, von ausschlaggebender Bedeutung.

Die Mitternacht spricht nicht von Zarathustras berühmten Lehren: vom Übermenschen, vom Willen zur Macht und von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Sie spricht nur von der Tiefe der „Welt“, all dem, was ist und so ist, wie es ist oder dem, der darüber spricht, so erscheint, je nachdem, in welchen Perspektiven er darin welchen Unterscheidungen folgt – ‚Wille zur Macht‘ ist nur eine unter ihnen, neben der nach JGB 36 („*wäre* eben „Wille zur Macht““, Kursivierung W.S.) immer auch andere möglich sind. Im Traum erlebt man andere

22 Nach der modernen Schlafforschung wird in sogenannten REM- (rapid-eye-movement) Phasen eher gefühlsbetont und erotisch geträumt, in Non-REM-Phasen eher das wache Leben kognitiv rekapituliert; sie wechseln einander ab. In beiden Phasen, nimmt man an, reorganisiert das Gehirn das Tages-Gedächtnis und ermöglicht so Neuorientierungen nach dem Erwachen. Man hat dann ‚über etwas geschlafen‘ und ‚sieht nun klarer‘, ‚das Gefühl‘, sich entscheiden zu können, wird ‚sicherer‘; gerade im noch halbtraumartigen Zustand des Erwachens können dann schwerwiegende Einsichten aufgehen und entsprechende Entscheidungen fallen.

Welten als die taghelle und im tiefen Traum vielleicht noch einmal andere. Sie können ebenso beruhigen wie beunruhigen, beglücken wie bestürzen. Werden sie ausgesprochen, nachdem man erwacht ist, zerfallen sie jedoch leicht, erlöschen im Licht des Tages und werden meist rasch vergessen. Sie werden darum aber nicht schon unwirksam, können die Seele, ohne dass sie davon weiß, weiter beschäftigen und in untergründiger Unruhe halten. Eben so hat Nietzsche bald darauf, in den Aphorismen JGB 268 und FW 354, die zu seinen philosophisch tiefgründigsten gehören, das Verhältnis von allgemein verständlicher Sprache und individuellem Erleben erklärt.²³ Um es für die anstehende Interpretation nochmals zu akzentuieren: Die allgemein verständliche Sprache schafft danach *als* allgemein verständliche eine „Oberflächen- und Zeichenwelt“ (FW 354), die uns nicht nur die Subjekt-Prädikat-Logik und die von ihr suggerierte metaphysische Ontologie vorgibt. Weil unser Bewusstsein überhaupt erst für ihr Verständnis und ihre Mitteilung entstanden ist, so Nietzsches Vermutung, nimmt sie vielmehr unser Bewusstsein völlig ein, so dass es nie ein individuelles, sondern immer schon ein soziales Bewusstsein ist. In ihm werde alles „in's Ähnliche, Gewöhnliche, Durchschnittliche, Heerdenhafte – in's Gemeine! –“ transponiert (JGB 268). Die „Musik des Lebens“ (FW 372), die Lebendigkeit der Stimme, der Mimik, der Gestik, der Körperhaltung, der Leiblichkeit überhaupt, die eine Mitteilung als individuelle und so erst in ihrem situativen Sinn verstehen lassen, werde, zumal in der Schriftform, durch dieses immer schon soziale Bewusstsein weitgehend abgedämpft und sei in ihm kaum mehr hörbar. Gerade europäische Philosophen hätten Jahrtausende daran gearbeitet, sie durch möglichst lehrbare Metaphysiken und Moralen vollends unhörbar zu machen. In einer derartigen „Welt-Interpretation“ bleibe nur mechanische Berechenbarkeit zurück, und schätze man „den Werth einer Musik darnach ab, wie viel von ihr gezählt, berechnet, in Formeln gebracht werden könne“ (FW 373). Sprachen mit allgemein gebräuchlichen und verständlichen Zeichen reduzieren „die Welt“ unvermeidlich auf eine Oberflächen- und Zeichenwelt.

Zwar „spricht“ auch die Mitternacht, und auch sie spricht in einer – zumindest bis zu einem gewissen Grad – allgemein verständlichen

23 Vgl. Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie, S. 265-288.

Sprache. Doch sie spricht anders, nicht mehr in taghellen Begriffen. Es wird dann zur Kunst eines philosophischen Schriftstellers, wie Nietzsche einer war, mit den Mitteln der Sprache selbst die in ihr zum Verstummen gebrachte Musik des Lebens wieder aufleben und sie über ihre Mechanisierung triumphieren zu lassen. Auch dann wird das zur Sprache Gebrachte zu einer Oberflächen- und Zeichenwelt, nun aber zu einer neu erfahrbaren Welt: die mitternächtlichen Töne lassen die gewohnte Welt um so mehr als Oberflächen- und Zeichenwelt bewusst werden. Nietzsche versucht, in einer neuen Sprache des Tages den mitternächtlichen Traum hören zu lassen, und diese Sprache muss eine poetische, im Wortsinn eine ‚schaffende‘ sein.

12.6. Der philosophische Sinn der Tiefe

„Tief“, in seinen Positiven und Komparativen, ist das Grundwort des Mitternachts-Lieds. Nietzsche vertieft die Tiefe Stufe um Stufe; nachdem er die Mitternacht als „tiefe“ eingeführt hat und sie von ihrem „tiefen Traum“ sprechen ließ und davon, dass die Welt „tief“ sei, geht es immer tiefer hinab: die Welt ist „tiefer als der Tag gedacht“, mit ihrem „tiefen“ Weh und der noch „tieferen“ Lust, die „tiefe, tiefe Ewigkeit“ will. ‚Tief‘ ist eine der leitenden Metaphern in Nietzsches Philosophieren.²⁴ Tief und tiefer im philosophischen Sinn ist, was scheinbar Selbstverständliches nicht mehr als solches erscheinen, sondern kritisch die Bedingungen seiner Möglichkeit unterscheiden lässt, so dass Alternativen zu ihm sichtbar werden. Philosophisch jeweils am tiefsten ist dann das, was auch noch die Bedingungen dieser kritischen Kraft aufdeckt. Nietzsche wollte in diesem Sinn vertiefenden Philosophierens Ursprünge unserer scheinbar selbstverständlichen Oberflächenwelt und Ursprünge wieder dieser Ursprünge aufdecken, so weit, bis sie sich im Unfassbaren und Ungewissen verlieren. Das ist der Sinn auch seiner *Genealogie der Moral*: die „Versenkung, Vergrabung, Vertiefung in die Wirklichkeit“ (GM II 24), wie es dort heißt, bis hin

24 Vgl. schon Muneto Sonoda, Zwischen Denken und Dichten, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 234-246, hier S. 245 f.: „In die Tiefe steigen‘ bedeutet: sich in die neue Welt hineintauchen und dort, von jedem Bezug entbunden, sich aufs Spiel setzen.“ Das soll freilich in einem „reine[n] Sprechen“, „reine[n] Dichten“ und „reine[n] Denken als dem „reine[n] Ausdruck des Lebens“ geschehen. Sonoda bleibt schuldig anzugeben, wovon und wozu all dies „rein“ sein soll.

zur „unsäglich anders complicirt[en]“ Wirklichkeit, wie Nietzsche für sich notierte, die wir mit unseren Sprachen niemals erreichen, sondern über die wir nur unsere „Fiction[en]“ legen können, darunter die „Logik“, die aus dieser Sicht das „Muster einer vollständigen Fiction ist“ (Nachlass 1885, 34[249], KSA 11.505). Nicht nur der Andere in der Kommunikation, die Welt im Ganzen ist, „tiefer“ betrachtet und so, wie sie an sich sein mag, „unsäglich“ fremd, so fremd, dass man auch und gerade nach der Logik der Oberflächen- und Zeichenwelt über ihre Fremdheit nichts mehr sagen kann. Das galt im Kern auch schon für Kant.

12.7. Die Welt von Weh und Lust

Die weiteren Hauptworte des Gedichts nach „tief“ und „Welt“ sind, zunächst betont einsilbig und schlagkräftig, „Tag“, „Weh“, „Lust“, dann, dreisilbig, sanft rhythmisch und miteinander reimend, „Herzeleid“ und „Ewigkeit“; in „Herzeleid“ wird „Weh“ variierend, „Ewigkeit“ wird identisch wiederholt.²⁵ Die Hauptworte verdeutlichen zusammen

25 Dem Substantiv ‚Weh‘, das im Althochdeutschen noch in allen drei Geschlechtern auftrat, ging nach dem Grimmschen Wörterbuch wohl die Interjektion, der Ausruf „weh! weh!“ voraus, vor allem als biblischer Ausdruck der Verwünschung, später auch der Klage über schicksalhafteres Unglück (Jacob Grimm / Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 14/I/1, bearb. von Alfred Götze, Leipzig 1955, Art. Weh, Sp. 1-64, hier 1, 4, 6, 19 f.). In diesem Sinn kommt ‚weh‘ auch in Nietzsches Werk am häufigsten vor. Schon zu seiner Zeit war dagegen das Substantiv ‚Weh‘ als Klage über seelisches und körperliches Leid (die Verwendung für das seelische ging der für das körperliche voraus) nur noch in Zusammensetzungen wie ‚Wehtun‘ und ‚Wehmut‘ bzw. ‚Heimweh‘ (unter den ‚Wehs‘ bei Nietzsche mit Abstand am häufigsten), ‚Fernweh‘, ‚Kopfweh‘, ‚Zahnweh‘, ‚Halsweh‘, ‚Bauchweh‘ gebräuchlich. Nietzsche (und ähnlich schon Richard Wagner: „gehr‘ ich nach Wonne, / weckt ich nur Weh: – / drum muß‘ ich mich Wehwalt nennen; / des Wehes waltet‘ ich nur“, so Siegmund in *Die Walküre* I 2) verwendeten auch weniger gängige Zusammensetzungen wie ‚Weh- (oder Wehe-) gefühl‘, ‚Wehgeheul‘, ‚Weheruf‘, ‚Weheschrei‘, ‚Wehstimme‘ und ‚Weh(e)mensch‘ (Ödipus). Das geläufige ‚Wehtun‘ gebrauchte Nietzsche sehr oft, wogegen er den Plural „die ‚Wehen der Gebälerin““, die Geburtswehen, die in Zarathustas „Genesung“ von seinem Gedanken der ewigen Wiederkehr eine bedeutende Rolle spielen, im veröffentlichten Werk nur ein einziges Mal zitiert, in GD, Was ich den Alten verdanke 4 („In der Mysterienlehre ist der Schmerz heilig gesprochen: die „Wehen der Gebälerin“ heiligen den Schmerz überhaupt, – alles Werden und Wachsen, alles Zukunft-Verbürgende bedingt den Schmerz ...“). Der poetisch-pathetisch generalisierende substantivische Gebrauch des bloßen Stammworts ‚Weh‘ im Singular, wie er im Mitternachts-Lied erscheint, war durch den Eingangsmonolog in Goethes *Faust* prominent geworden: „Ich fühle Mut, mich in die Welt zu wagen, / Der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen, / Mit

mit den Verben „ist“, „gedacht“, „spricht“, „Vergeh“ und, wiederum wiederholt, „will“, worum es geht: um die alten philosophischen

Stürmen mich herumzuschlagen / Und in des Schiffbruchs Knirschen nicht zu zagen.“ (V. 464-466) Nietzsche hatte im Nachlass 1880, 6[128], KSA 9.229, den V. 465 entweder aus dem Kopf zitiert: „der Erde Lust, der Erde Weh zu tragen“ oder bewusst „Glück“ durch „Lust“ ersetzt und „Der Erde Weh“ betont nachgestellt und gesperrt. In M 545 spielte er mit seiner Frage an scheinbare „Menschenkenner“ offenbar auf den Goethe-Verehrer Wagner an: „Habt ihr den Wahn und das Wehe der guten Menschen wirklich getragen? Und das Wehe und die Art Glück der schlechtesten hinzu?“ Im Eingangsgedicht der *Idyllen aus Messina* mit dem Titel „Prinz Vogelfrei“ „schläft“ das „Weh“ der Welt – für den, der sich leicht wie ein Vogel über es zu erheben versteht: „Das weisse Meer ist eingeschlafen, / Es schläft mir jedes Weh und Ach. / Vergessen hab’ ich Ziel und Hafen, / Vergessen Furcht und Lob und Strafen: / Jetzt flieg ich jedem Vogel nach.“ Der vogelfreie Prinz blickt aus höherer Perspektive auf die stolpernde, stotternde Vernunft der Oberflächen- und Zeichenwelt („Vernunft? – das ist ein böses Geschäft: / Vernunft und Zunge stolpern viel!“), und er kündigt auch den Sinn der Form des Liedes für Nietzsche an, den dieser dann in Za III und IV in Szene setzt (wir kommen auf ihn zurück): „Einsam zu denken – das ist weise. / Einsam zu singen – das ist dumm! / So horcht mir denn auf meine Weise / Und setzt euch still um mich im Kreise, / Ihr schönen Vögelchen, herum!“ (KSA 3.335 f.) In die *Lieder des Prinzen Vogelfrei*, die sich weitgehend aus den IM speisen, hat er aus dem Gedicht nur noch das Lied vom Lied, nicht mehr das Lied vom Weh übernommen („Im Süden“, KSA 3.641 f.); das letztere wollte er nun offenbar *Also sprach Zarathustra* vorbehalten. In *Also sprach Zarathustra* präludiert die Paarung „Lust und Weh“ in Za I, Von den Verächtern des Leibes, („Das schaffende Selbst schuf sich Achten und Verachten, es schuf sich Lust und Weh.“). Am häufigsten erscheint das „Weh“ dann im Kommentar des Nachtwandler-Lieds in Za IV, danach in Nietzsches Werk nur noch vereinzelt wie in JGB 30 („Es giebt Höhen der Seele, von wo aus gesehen selbst die Tragödie aufhört, tragisch zu wirken; und, alles Weh der Welt in Eins genommen, wer dürfte zu entscheiden wagen, ob sein Anblick nothwendig gerade zum Mitleiden und dergestalt zur Verdoppelung des Wehs verführen und zwingen werde? ...“) oder JGB 245 (Robert Schumann als „ein edler Zärtling, der in lauter anonymem Glück und Weh schwelgte“). – Der gängige, formelhafte Gegensatz zu ‚Weh‘ wäre ‚Wohl‘ (‚Wohl und Wehe‘). Vgl. Grimm / Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 14/I/1, Sp. 30, das u.a. wiederum auf Goethe und den von Nietzsche hoch geschätzten Gottfried Keller verweist. Es geht also nicht nur um das Wohlfühlen, auch nicht nur um Freude, sondern, weder utilitaristisch noch idealistisch, um ‚tiefere‘ Lust ohne Ziel und Zweck, Lust, die alles Lebendige antreibt, Lust, die aufbauen und zerstören, die vielfältigste Formen annehmen kann bis hin zu ästhetischen, wissenschaftlichen und philosophischen (vgl. Nachlass 1873, 29[16], KSA 7.632: „Der Mensch schwimmt [...] immer in einem Lustmeere.“). Vgl. Knut Ebeling, Art. Lust, in: Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch, S. 278 f., und Enrico Müller, Art. Lust, in: Niemeyer (Hg.), Nietzsche-Lexikon, S. 225 f. Das hier regelmäßig zitierte, in ein älteres Heft eingetragene Notat von 1888: „Lust oder Unlust – darauf reduziert sich Alles –“ (Nachlass 1884/85, 32[22], KSA 11.418) steht allerdings in einem kritischen Kontext, unter der Überschrift „Die nihilistische Katastrophe“. Auf Lust im elementarsten Sinn zu rekurrieren, um alles Übrige von ihr abhängig zu denken, heißt alle übrigen Werte zu entwerten. – Zum Problem der englischen Übersetzung von „Lust“ vgl. Joan Stambaugh, All Joys Want Eternity, in: Nietzsche-Studien 33 (2004), S. 335-341. Mit dem üblichen „joy“ werde das deutsche „Lust“ zu stark vereindeutigt, vor allem seiner erotischen Komponente beraubt.

Grundfragen des Seins, des Denkens und Sprechens, des Vergehens, also der Zeit, und des Wollens. Sie werden nun neu verstanden und gewertet von den Unterscheidungen Tag / Nacht, Oberfläche / Tiefe und Weh / Lust aus. Nietzsche setzt Weh und Lust als die tiefen nächtlichen Ursprünge der taghellen Oberflächenwelt an, als Ursprünge, die durch das Bewusstsein und seine Sprache verborgen und damit aus dem sozialen Verkehr gedrängt werden, die aber gleichwohl in allem, was geschieht, mehr oder weniger spürbar miterlebt werden und den sozialen Verkehr untergründig bestimmen, als Motive zu Abwehr und Anschluss, zu Ausschluss und Einschluss, zu Abwertung und Aufwertung und schließlich zu Urteilen nach Gut und Böse. In der metaphysisch-moralischen Oberflächenwelt wird das Leidvolle zum moralisch Bösen, das Lustvolle zum moralisch Guten. Den Stiftern der europäischen Moral aber ist es, wie Nietzsche dann in *Zur Genealogie der Moral* ausführen wird, gelungen, das umzukehren zum Wollen des Leidvollen und Nichtwollen des Lustvollen.

Die moralische Verurteilung des lustvollen Lebens war der Kern von Schopenhauers das Leben im Ganzen verurteilenden Pessimismus. Sie spricht auch noch aus der Mitternacht, wenn gesagt wird, die Welt, die „tiefer“ sei „als der Tag gedacht“, *leide* in dieser Tiefe – das darf man wohl übersetzen in Schopenhauers Formel, die Welt als Wille sei der Grund der Welt als Vorstellung und bringe nichts als Leiden in sie.²⁶ Die Welt der Vernunft, der klaren Einsicht und rationalen Berechnung, auf die die europäische Philosophie so stark gesetzt hat, ist nur eine Welt der Vorstellung und damit eine nur scheinbare Welt, wie Kant für Schopenhauer gezeigt hat, ohne dass Kant schon wie er die Konsequenz gezogen hätte: den optimistischen Glauben an jene Vernunft aufzukündigen. Doch nach Nietzsche *ist* auch die Welt als Wille nicht, wie Schopenhauer seinerseits noch glauben wollte, sie ist nichts Metaphysisches, worauf er sich in seiner Enttäuschung über die Vernunft noch versteifte. Das Leiden darf das Denken nicht länger hindern, noch Tieferes zu denken und dann auch zu wollen. Versucht man es, stößt man unter dem „Herzeleid“ auf die „Lust“, die es in einem metaphysischen Sinn natürlich ebensowenig gibt: Nietzsche setzt

26 Die Formel „Die Welt ist tief –: und tiefer als je der Tag gedacht hat“ ließ Nietzsche Zarathustra schon im Kapitel *Vor Sonnen-Aufgang* von Za III (KSA 4.210) gebrauchen, wo es ebenfalls um die nächtliche Loslösung von der „ewige[n] Vernunft-Spinne“ des Tages geht, die Schopenhauer angebahnt hatte. Im Übrigen ist das Mitternachts-Lied eine Neuschöpfung innerhalb der episch-dramatischen Lehrdichtung.

sie gegen Schopenhauers Weh, stellt das Konzept eines bejahenden, beglückenden Willens zur Macht gegen das Konzept eines verneinenden, unseligen Willens zum Dasein; „Herzeleid“, ein sentimentaler Ausdruck für Märchen und romantische Dichtungen, wirkt dann beißend ironisch.²⁷ In FW 370 bringt Nietzsche den Gegensatz auf die Begriffe eines „romantische[n]“ und eines „dionysischen Pessimismus“.²⁸ Die dionysische Lust, die Lust zu leben und zu sterben und neu zu leben, die Lust, das Leben in all seinen Tiefen zu erleben, diese Lust will, so der tiefere Traum der Mitternacht, nur „Ewigkeit“, „tiefe, tiefe Ewigkeit“. Das heißt nicht bloße Fortdauer eines glücklichen Augenblicks im Sinn des alt gewordenen Faust, dem „Verweile doch! Du bist so schön!“, mit dem ihn Goethe in den Tod sinken lässt.²⁹ Es heißt auch nicht, wie die meisten Interpreten als selbstverständlich annehmen, alle Lust wolle die ewige Wiederkehr des Gleichen; zumindest steht es so nicht da. Nach dem Kontext des Gedichts will alle Lust vielmehr die Ewigkeit *ihrer selbst*, damit auch ihres Vergehens und Wiedererstehens, also des Werdens, und damit auch des Leids. In Notaten hat Nietzsche sie das „dionysische Glück“ „am Werden“ genannt:³⁰ es ist die Lust auch am Leid und das Leid auch an der Lust. Es ist nicht in Gut und Böse zu trennen, und es braucht und will keinen Rückhalt in einem Allgemeinen und Normativen, in irgendetwas Lehrbarem.

27 De Bleekere, Commentaar, S. 646 f., spricht zwar von „niet-pessimistisch“ und sehr viel vom Willen zur Macht, aber nicht von Schopenhauer.

28 Vgl. zur Interpretation des Aphorismus im Ganzen Stegmaier, Nietzsche's Befreiung der Philosophie, S. 465-495.

29 Goethe, Faust II, V. 11581-11586: „Zum Augenblicke dürft' ich sagen: / Verweile doch, du bist so schön! / Es kann die Spur von meinen Erdentagen / Nicht in Äonen untergehn. – / Im Vorgefühl von solchem hohen Glück / Genieß' ich jetzt den höchsten Augenblick“. Folgt die Regieanweisung: „Faust sinkt zurück, die Lemuren fassen ihn auf und legen ihn auf den Boden.“ Zarathustras Glück, so wie es die veröffentlichte Fassung von *Also sprach Zarathustra* zeigt, scheint ein anderes, bewusst auf den Augenblick begrenztes zu sein, den Augenblick, in dem das Mitternachts-Lied erklingt. In die *Dionysos-Dithyramben* hat er es nicht aufgenommen, vielleicht weil er es ganz im Kontext von *Also sprach Zarathustra* belassen wollte.

30 Vgl. Nachlass 1885/86, 2[110], KSA 12.116: „Das Glück am Dasein ist nur möglich als Glück am Schein / Das Glück am Werden ist nur möglich in der Vernichtung des Wirklichen des ‚Daseins‘, des schönen Anscheins, in der pessimistischen Zerstörung der Illusion. / in der Vernichtung auch des schönsten Scheins kommt das dionysische Glück auf seinen Gipfel.“

12.8. Die Musik von Weh und Lust

Die Lust am dionysischen Werden lässt sich nicht lehren, sie muss sich in der *Gestalt*, der *Form* des Liedes zeigen, das Nietzsche nun, anders als das erste Tanzlied, wirklich tanzen lässt. Er hat ihm eine sehr feine Choreographie gegeben.³¹

Schematische Übersicht über die poetische Gestalt von „Oh Mensch! Gieb Acht!“

Glockenschlag	Text	Reim	Versmaß	Vokale	„tief“, „tiefer“
Eins!	Oh Mensch! Gieb Acht!	a	υ – υ –	o e î a	
Zwei!	Was spricht die tiefe Mitternacht?	a	υ – υ – υ – υ –	a î i i e î e a	υ – υ tiefe – υ –
Drei!	„Ich schlief, ich schlief –,	b	υ – υ –	i î i î	
Vier!	„Aus tiefem Traum bin ich erwacht: –	a	υ – υ – υ – υ –	a î e au i i e a	υ tiefem – υ – υ –
Fünf!	„Die Welt ist tief,	b	υ – υ –	i e i î	υ – υ tief
Sechs!	„Und tiefer als der Tag gedacht.	a	υ – υ – υ – υ –	u î e a e a e a	υ tiefer – υ – υ –
Sieben!	„Tief ist ihr Weh –,	c	υ – υ – rhythmische Verschiebung: – υ υ –	i i i ê	tief υ – υ –
Acht!	„Lust – tiefer noch als Herzeleid:	d	υ – υ – υ – υ – rhythmische Verschiebung: – υ – υ – υ –	u î e o a e e ei	υ tiefer – υ – υ –
Neun!	„Weh spricht: Vergeh!	c	υ – υ – rhythmische Verschiebung: – υ υ –	ê i e ê	
Zehn!	„Doch alle Lust will Ewigkeit –,	d	υ – υ – υ – υ –	o a e u i e i ei	
Elf!	„– will tiefe, tiefe Ewigkeit!	d	υ – υ – υ – υ –	i î e î e e i ei	υ tiefe tiefe – υ –
Zwölf!					

31 Voraus gingen noch prosaische Versuche. Vgl. Nachlass 1883, 18[59], KSA 10.581, und 23[4], KSA 10.637, beide verzeichnet in: Haase / Montinari, Nachbericht, KGW VI 4.530. Zu den poetischen Vorstufen s. S. 534.

8.1. Die Choreographie hat ihren Halt zunächst in einem **Reimschema** aus nur 3 Reimen: einem Paarreim a folgt ein doppelter Kreuzreim mit diesem Paarreim b - a - b - a, dann ein zweiter doppelter Kreuzreim c - d - c - d, dessen zweiter Reim im letzten ausgesprochenen Vers, dem elften, identisch wiederholt wird. Alle Reime sind männlich und deutlich hörbar: es reimt nur die letzte und betonte Silbe. Das bestärkt die *wirkungsvolle Wucht des Gedichts*.

8.2. Die beiden unterschiedlichen Kreuzreime teilen das Gedicht in **zwei symmetrische Hälften**, deren erste Hälfte jedoch 6, die zweite nur 5 Verse umfasst, so dass der 12. Vers zu fehlen scheint. Er fehlt jedoch nicht: in ihm erklingt der 12. Glockenschlag und mit und nach ihm eben das, worum es im ganzen Gedicht geht, das Unausgesprochene und Unhörbare als Nachklang des Ausgesprochenen und Hörbaren, das Leben im Sprechen, die Tiefen unter der Oberflächen- und Zeichenwelt. Das vertieft die *geheimnisvolle Aura des Gedichts*.

8.3. Beide Hälften des Gedichts sind durch einen Punkt getrennt, den einzigen Punkt des Gedichts, das sonst nur Ausrufezeichen, Fragezeichen, Kommata, einen Doppelpunkt – und **Gedankenstriche** kennt. Es sind sechs Gedankenstriche, und Gedankenstriche zeigen nach Nietzsche seine unausgesprochenen und für ihn wichtigsten Gedanken an.³² Sie müssen unausgesprochen bleiben und man muss sie beim lauten Lesen hören lassen. Das steigert die *gedankliche Anziehungskraft des Gedichts*.

8.4. Nietzsche hat zudem in seinem Gebrauch der Vokale so etwas wie **Klangreime** geschaffen. Auffällig wird das besonders in den die Mitte des Gedichts umschließenden Versen 3 (i î i î), 5 (i e i î) und 7 (î i i ê). Das in der deutschen Sprache so häufige klangarme e des Weh kommt erst langsam aus den klangvollen o, a und i hervor, wird dann in V. 9 herrschend (ê i e ê), vereinigt sich in V. 10 mit den volltönenden Vokalen

32 Vgl. den berühmten Brief an seine Schwester vom 20. Mai 1885, Nr. 602, KSB 7.53: „Alles, was ich bisher geschrieben habe, ist Vordergrund; für mich selber geht es erst immer mit den Gedankenstrichen los. Es sind Dinge gefährlichster Art, mit denen ich zu thun habe; daß ich dazwischen in populärer Manier bald den Deutschen Schopenhauern oder Wagnern anempfehle, bald Zarathustra's ausdenke, das sind Erholungen für mich, aber vor Allem auch Verstecke, hinter denen ich eine Zeit lang wieder sitzen kann.“ Vgl. zu den Gedankenstrichen in den Aphorismen Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie, S. 175-177.

und klingt dann in einem großen *i î e î e i ei* aus. Der dunkelste, wenn man will, mitternächtliche Vokal *u* ertönt erst in der Mitte des Liedes, zunächst im harmlosen „und“, dann aber zwei Mal in „Lust“ und nur noch in „Lust“. Die scheinbar so helle Lust ist dunkel, ihr dunkler Ton klingt im Vokalkonzert, das Nietzsche komponiert, noch dunkler. Das gibt dem Gedicht seinen *sanglichen Klang*.

8.5. Das Metrum ist einfach, es ist das Metrum eines Tanzlieds: 5-facher regelmäßiger Wechsel zwischen 2- und 4-hebigen Jamben oder einfachen und doppelten jambischen Dimetern – gr. *iámbos* ist das auftretende Bein.³³ Aber dabei bleibt es nicht. In den ersten drei Versen der zweiten Hälfte treten rhythmische Verschiebungen ein:³⁴ Weh und Lust, die nun zur Sprache kommen, fügen sich nicht in das Versmaß, fügen sich in überhaupt kein Maß, und Nietzsche macht das hörbar. Doch mit den Schlussversen wird das Metrum, der regelmäßige Rhythmus, wiedergewonnen, der Tanz wieder leicht und fröhlich, bis er

33 Nach Gadamer, *Das Drama Zarathustras*, S. 9, gibt das Gedicht dagegen „in metrisch ungebundener Weise den nicht sehr gewählten Reimen, in denen es gehalten ist, einen fast bänkelsängerischen Akzent“. So wenig Gehör des großen Hermeneutikers für Nietzsches Gedicht ist erstaunlich. – Bruno Hillebrand, *Gesang und Abgesang deutscher Lyrik von Goethe bis Celan*, Göttingen 2010, S. 252, sieht sich dagegen an Goethe erinnert: „zu reinster Lyrik verdichtet sich ein Kosmos-Entwurf von unendlicher Tragweite und entsprechender philosophischer Komplexität. Vergleichbares gab es bis dahin lyrisch nur in Goethes Gedichten.“ Im Übrigen geht es Hillebrand freilich, wie den meisten Interpreten, nur um „Nietzsches philosophische Essenz der Ewigen Wiederkehr“.

34 Vgl. zu Nietzsches bahnbrechenden philologischen Studien zur antiken Rhythmik Friederike Felicitas Günther, *Rhythmus beim frühen Nietzsche* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 55), Berlin/New York 2008, und Christian Benne, *Good cop, bad cop: Von der Wissenschaft des Rhythmus zum Rhythmus der Wissenschaft*, in: Helmut Heit / Günter Abel / Marco Brusotti (Hg.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 59), Berlin/Boston 2012, S. 189-212, bes. S. 194 f. Beide, Günther und Benne, stellen Nietzsches Überlegungen zur Rhythmik freilich nur theoretisch dar, machen selbst keinen Versuch zu zeigen, wie er sie in seiner philosophischen Schriftstellerei, zu der auch seine Gedichte gehören, in die Tat umsetzt. Auch sonst ist das, soweit ich sehe, bisher nicht geschehen. Benne, der es zu Recht „für die Nietzscheforschung das Gebot der Stunde nennt“, der „Trinität aus Zeichen, Tempo und Gebärde“ (im Sinn von EH, *Warum ich so gute Bücher schreibe* 4) nachzugehen (S. 208), überzieht wohl die These vom Genuss der Rhythmik als solcher, wenn er sie von der Semantik, die „Form“ also vom „Inhalt“ völlig ablösen will: Nietzsche gehe es darum, „die Musik eines Textes unabhängig von seinem Gehalt zu genießen“ (S. 202). Man kann bei der Lektüre eines sinnvollen Textes kaum zugunsten seiner sinnlichen „Präsenz“ (nach: Hans Ulrich Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt am Main 2004) völlig von seinem Sinn absehen.

ins Unhörbare ausklingt. Das verleiht dem Gedicht seine *beschwingende Lebendigkeit*.

8.6. Eine dichte und feste, aber nicht starre Ordnung, wie sie für Lebendiges typisch ist, schafft, wie sich schon angedeutet hat, der **Einsatz des Wortes „tief“**. Es erscheint zunächst 2 Mal im Positiv (V. 2 und 4), dann 2 Mal im Positiv *und* Komparativ (V. 5/6 und 7/8) und zuletzt im doppelten Positiv (V. 11: „tiefe, tiefe Ewigkeit“) – um so auffälliger fehlt es (außer im Eingangs- und im vorletzten Vers) im Schopenhauer-Vers „Weh spricht: Vergeh!“ Ihm fehlt es, scheint Nietzsche zu erkennen zu geben, noch an Tiefe. „Tief“ fehlt dann auch im Refrain des anschließenden *Ja- und Amen-Lieds* „Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!“ Hier nennt sich Zarathustra „nach der Ewigkeit brünstig [...] und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe, – dem Ring der Wiederkunft“. Danach wäre nicht *er* tief – jedenfalls wenn er noch an einer Lehre hänge –,³⁵ sondern das „Weib“, von dem er nun spricht, das ihm Kinder gebären kann und in dem er die tiefste Tiefe vermutet.³⁶ So trägt Nietzsche auch in dieses Gedicht die von ihm und seinem Zarathustra so geliebten *Rätsel* ein.

12.9. Die dionysische Tiefe von Weh, Lust und Ewigkeit

Im Erwachen aus tiefem Schlaf, in dem man sich langsam neu orientiert, spricht die Mitternacht in lapidarem, entschiedenem Stil: nicht nur in meist einsilbigen (29), seltener zweisilbigen (8), noch seltener und erst gegen Ende dreisilbigen (2) Worten, sondern auch ausschließlich in

35 Sein Lenzer Heide-Notat zum „europäische[n] Nihilismus“ vom Juni 1887 wird Nietzsche mit der Frage schließen: „Welche werden sich als die Stärksten dabei erweisen?“ und antworten: „Die Mäßigsten, die, welche keine extremen Glaubenssätze nöthig haben, [...] Menschen die ihrer Macht sicher sind, und die die erreichte Kraft des Menschen mit bewußtem Stolze repräsentiren.“ Als Lehre wäre auch die ewige Wiederkunft ein Glaubenssatz. So fragt Nietzsche zuletzt: „Wie dächte ein solcher Mensch an die ewige Wiederkunft?“ (5[71]15–16, KSA 12.217)

36 Als Titel für *Das andere Tanzlied* hatte Nietzsche zunächst erwogen „vita femina“, für *Von der grossen Sehnsucht* „Ariadne“ und für *Die sieben Siegel* „Dionysos“. Vgl. Montinari, Kommentar, KSA 14.324, und Jörg Salaquarda, Noch einmal Ariadne. Die Rolle Cosima Wagners in Nietzsches literarischem Rollenspiel, in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 99–125, hier S. 113.

Hauptsätzen, die, bis auf den Schluss, wiederum aus äußerst kurzen, einfachen, bündigen Formeln bestehen. Sie bleiben, auch wenn sie, zur Erhaltung und Steigerung der Dynamik, meist nur durch Kommata, Gedankenstriche und Doppelpunkte getrennt sind, wohlgeordnet – bis plötzlich die unbändige „Lust“ die grammatische Ordnung durchbricht („Tief ist ihr Weh –, / Lust – tiefer noch als Herzeleid“). Nietzsche zeigt an der zerbrechenden Syntax unmittelbar, wie die Lust den Bann der Sprache sprengt, der sie ausschließt, sie nicht mehr erfahren lässt, so wie die traditionelle philosophische, auf definierbare Begriffe festgelegte, im Sinn von JGB 62 „festgestellte“ Sprache nach FW 372 die „Musik des Lebens“ nicht mehr hören lässt. Wohl „spricht“ im Mitternachts-Lied das „Weh“. Es ist das „Weh“, das nach JGB 6 und JGB 198 und nach der neuen Vorrede zu FW (2) auch und gerade Philosophen zum Sprechen bringt, das sie drängt, ihre jeweiligen Triebe, Schmerzen, Nöte und Leiden in mehr oder weniger moralisch zurechtgelegten „Welt-Interpretationen“ (FW 373) auszusprechen. Die Lust dagegen, das Tiefste, zu dem die Mitternacht hinabführt und das die Sprechordnung auflöst, spricht nicht, die Mitternacht spricht nur *über* sie, widerspricht aus der Tiefe des Traums heraus, in den sie versunken war, dem „Vergeh!“, das das „Weh“ will, widerspricht dem Aufhören aller Triebe, Schmerzen, Nöte und Leiden, mit einem entschiedenen „Doch“. Dieses „Doch“ ist die erste Konjunktion im Gedicht, die erste logische Verknüpfung nach dem Erwachen aus dem Traum. Man scheint wieder in der Oberflächen- und Zeichenwelt und ihrer Logik angekommen. Und nun folgt auch der erste ausgreifendere und rhythmisch flüssigere Satz, freilich noch im Modus der sich anreichernden Wiederholung. Aber auch ihn unterbricht ein doppelter Gedankenstrich, lässt ihn gleichsam sich besinnen und Atem holen für die letzte, entscheidende Aussage: „Doch alle Lust will Ewigkeit –, / – will tiefe, tiefe Ewigkeit!“ Das im Traum Gesagte wird klar und bestätigt sich aufatmend selbst.

Doch es bleibt eine Logik des Traums. Die Mitternacht sagt, was die Lust „will“, ohne alle Gründe will.³⁷ „Ewigkeit“, nicht als Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, für die man wiederum Gründe haben

37 Von „wollen“ und „Wille“ spricht man im Deutschen eben dann, wenn es nicht mehr um Gründe geht: Gründe sind Behauptungen, von denen man erwartet, dass andere ihnen zustimmen können. Erwartet man das nicht, steht Wille gegen Wille. Vgl. Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie, S. 22 f.

muss, sondern als „tiefe, tiefe Ewigkeit“, eine Ewigkeit, in die man, wie in den Schlaf und seine Träume, Stufe für Stufe versinkt. Wie zuvor das verdoppelte „Ich schlief, ich schlief“ das Versunkensein, so evoziert das verdoppelte „tiefe, tiefe“ ein neues Versinken: das erste verklingt im zweiten und wird schließlich unhörbar – in dem vom zwölften Glockenschlag angekündigten zwölften unhörbaren Vers.

Bei dieser tiefen Unhörbarkeit setzen die mystischen Deutungen ein. Aber vielleicht sagen auch sie und sagt auch Schopenhauers buddhistisches Nirwana noch zu viel. Nach dem vorausgehenden Geflüster Zarathustras mit dem Leben ist die Lust an der tiefen, tiefen Ewigkeit nicht die Lust an einem noch und gerade im Unaussprechlichen ewig Bleibenden, in dem alles Dasein doch noch einen letzten Halt findet, sondern die Lust auch noch am Tod, dem Tod des Einzelnen, dem Tod, in den Zarathustra zu gehen bereit ist und über den hinaus das Leben ewig weitergehen wird.³⁸ Sie will nicht das Vergehen, sondern das Weitergehen, und Lebendiges kann nach Nietzsche auch nichts anderes wollen, nicht für sich, als Selbsterhaltung, sondern über sich hinaus durch alle Zufälle hindurch als weitere unabgrenzbare und unabschließbare, ziel- und sinnlose Evolution des Lebens. Das Mitternachts-Lied führt über die Angst vor Leid und Tod hinaus zur

38 Schon in den Jugendgedichten, so Ziemann, *Die Gedichte*, S. 151, geht es „immer um den einsamen Menschen, der sich mit inniger Liebe dem Tod zuwenden, der aber auch in heroischem Trotz seine einsame Höhe feiern kann.“ Die ‚Liebe‘ zur ‚Ewigkeit‘ klingt ebenfalls schon an. – In *Die Geburt der Tragödie* kehrt das Motiv, nun unter dem Namen des Dionysischen, wieder: „Auch die dionysische Kunst will uns von der ewigen Lust des Daseins überzeugen: nur sollen wir diese Lust nicht [wie die apollinische, W.S.] in den Erscheinungen, sondern hinter den Erscheinungen suchen. Wir sollen erkennen, wie alles, was entsteht, zum leidvollen Untergange bereit sein muss, wir werden gezwungen in die Schrecken der Individualexistenz hineinzublicken – und sollen doch nicht erstarren: ein metaphysischer Trost reißt uns momentan aus dem Getriebe der Wandelgestalten heraus.“ (GT 17, KSA 1.109) Mit der Loslösung von Schopenhauer ging der metaphysische Trost verloren. Jochen Schmidt, Kommentar zu Nietzsches *Die Geburt der Tragödie* (Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 1/1, Berlin/Boston 2012, S. 325), weist an dieser Stelle seinerseits, freilich kommentarlos, auf das *Nachtwandler-Lied* in Za IV (!) voraus. – Auch seinen Zarathustra wollte Nietzsche lange – teils im Schmerz, teils im Glück – sterben lassen. Vgl. Nachlass 1883, 16[3], [8], [38], [42], [55], KSA 10.496, 500, 512 f., 518; 20[10], KSA 10.594 („Hinreißende Wirkung des Todes“); 21[3], KSA 10.599 f.; Nachlass 1885, 34[144] u. [145], KSA 11.468. Zuletzt gibt Nietzsche den Plan, Zarathustra sterben zu lassen, auf und lässt ihm stattdessen das Zeichen des lachenden Löwen begegnen (Nachlass 1884/85, 31[11] und [14], KSA 11.364).

Lust am weiteren Werden jenseits aller Vernunft, Metaphysik und Moral, die, so Nietzsche, selbst diesem Werden entspringen, um es dann ängstlich in Ordnungen zu bannen, die nur in der Oberflächen- und Zeichenwelt als wahre gelten. Lustvoll auch mit Leid und Tod zu leben aber empfahl schon die Weisheit des Silen, dass nicht geboren zu sein alles andere übertreffe und bald zu sterben das Zweitbeste sei. Es ist die dionysische Weisheit, die das Leben auch und eben dann noch ertragen lässt, wenn aller Glaube verloren ist, die Weisheit, die Nietzsche auch im Tragischen seines Philosophierens fröhlich und – unter Tränen – heiter erhielt oder doch erhalten sollte und die er darum immer heilig hielt.³⁹ Sie ist die Lust an der tiefen, tiefen Ewigkeit, weil sie mit ihren Tiefen alle Oberflächen und ihren begrenzenden, ordnenden, feststellenden Umgang mit der Zeit zugleich unterläuft und erzeugt. Die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen kann man als einen Weg zu dieser Lust verstehen,⁴⁰ an- und ausgesprochen wird sie hier nicht.

Die Mitternacht sagt nichts über das Dasein der Welt, ob sie wirklich ist oder nur Schein, nichts über das Wiesein der Welt, ob sie, Schein oder nicht, selbstständig oder von anderem (z.B. einem Gott) abhängig ist, nichts über das Wassein der Welt, darüber, was zu ihr gehört und was nicht und wie das ihr Zugehörige geordnet und bestimmt ist, und nichts dazu, wie all das zu erkennen sei, also nichts über die großen ontologischen und epistemologischen Fragen der Tradition. Sie sagt nur, dass für all solche Fragen und die Antworten auf sie „Weh“ und „Lust“ maßgebend sind, ohne dass den Fragenden und Antwortenden das hinreichend bewusst würde, die „Lust“ aber „tiefer“ noch als das „Weh“. Die „Welt“ ist danach, wie oft in der Tradition, dreifach abgestuft, jedoch nicht hinauf ins immer Hellere, Bestimmtere und Festere, sondern hinab ins immer Nächtlichere und Unbestimmtere und Flüchtigere – die mögliche Vertiefung der Oberflächen- und Zeichenwelt in eine Welt, die diesen als Traumwelt gilt, kommt nie

39 Vgl. GT 20, KSA 1.132: „Die Tragödie sitzt inmitten dieses Ueberflusses an Leben, Leid und Lust, in erhabener Entzückung, sie horcht einem fernen schwermüthigen Gesange – er erzählt von den Müttern des Seins, deren Namen lauten: Wahn, Wille, Wehe.“ Zur Verbreitung der Weisheit des Silen in der Antike s. Schmidt, Kommentar zu Nietzsches *Die Geburt der Tragödie*, S. 142 f., zur Heiterkeit Nietzsches angesichts dieser Weisheit s. Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie, S. 25-28 und S. 95-101.

40 Vgl. Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie, S. 19-21.

an ein Ende, nie zu einem Letzten; sie müsste sonst wieder in einer ontologischen Metaphysik formuliert werden. Die Mitternacht entwirft also in diesem Sinn „tief“ unter der Oberflächen- und Zeichenwelt der Vernunft, klaren Einsicht und rationalen Berechnung die Welt als Welt des Leidens an den Scheidungen, die Leben und Tod mit sich bringen, einschließlich aller Unterscheidungen und Entscheidungen, durch die man sie zu bewältigen versucht, und noch „tiefer“ unter ihr die Welt als Welt des lustvollen Bejahens auch noch all dieser Scheidungen und der gelingenden und scheiternden Versuche ihrer Bewältigung. Danach herrscht in der Oberfläche das (möglicherweise scheinbare) *Sein* („Die Welt ist“), in der Tiefe des Wehs das *Sollen* – das Leid soll vergehen, die Welt soll anders sein, als sie ist („Weh spricht: Vergeh!“) – und in der noch tieferen Tiefe das *Wollen* („Doch alle Lust will Ewigkeit“), aber kein Anders-haben-Wollen, sondern ein Wollen der Welt so, wie sie ist und war und sein wird, als ein bloßes Weitergehen ohne Zweck, Ziel und Sinn, ohne Rücksicht auf die Vernunft und auf das Leiden an ihr, deren Spiel sie achtlos unterhält. Von der Oberfläche der Vernunft aus betrachtet ist dies Nihilismus, von der Tiefe der Lust aus *amor fati*; mit dem Perspektivenwechsel kehrt sich die rationale Verneinung um in liebende Bejahung.⁴¹ Nietzsche führt hier eine andere, dionysische Logik vor, die Unterscheidungen und Gegensätze nicht mehr einfach hinnimmt, sondern alle scheinbar festen Begriffe kritisch unterläuft, indem sie sie in ihren Gegensatz verkehrt, dann „tiefer“ nach ihrem Grund fragt und diesen Grund auf der bisher negativ bewerteten, moralisch diskriminierten, religiös verfemten Seite findet. Nietzsche hat damit die Wahrheit nicht mehr (nur) als positiven *Gegensatz* des Irrtums, sondern (auch) als eine *Art* des Irrtums, den Überfluss nicht mehr (nur) als positiven Gegensatz der Not, sondern (auch) als eine Art der Not und das Leben nicht mehr (nur) als positiven Gegensatz des Todes, sondern (auch) als eine Art des Todes zu verstehen, den negativen Begriff (Irrtum, Not, Tod) kritisch als Oberbegriff zu erkennen gelernt, aus dem die Entgegensetzung im Ganzen und damit auch der scheinbar positive Begriff (Wahrheit, Überfluss, Leben) entspringt.⁴² Auf diese Weise macht er im Mitternachts-Lied die „Lust“ aus einem

41 Hier ist Nietzsche Spinoza am nächsten. Vgl. Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie, S. 524-532.

42 Vgl. Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie, S. 147.

Gegensatz des „Weh“ zugleich zu dessen Ursprung, das moralisch und religiös gerechtfertigte Leiden zu einer Art der moralisch und religiös verdächtigten Lust. Die dionysische Logik bringt die scheinbar feststehenden, moralisch asymmetrisierten Unterscheidungen und Gegensätze in Bewegung und hilft dadurch, sich in der Welt, wo sie sich wandelt, durch neue Unterscheidungen neu zu orientieren, und die Werte, wo sie sich überleben, in neue Werte umzuwerten.

V. ETHIK FÜR GUTE EUROPÄER

13. Affekte und Moral. Nietzsches Umwertung auch der Affekte

Nietzsche teilt nicht mehr die traditionelle Scheu der Philosophen vor den Affekten. Seine Neubewertung oder, in seiner Sprache, „Umwertung“ der Affekte greift tief. Ihm wird eben das fragwürdig, woran die philosophische Tradition im Kern nahezu ungebrochen festgehalten hatte: die Herrschaft der Vernunft, die eine Herrschaft über die Affekte war, und damit das Ideal eines von Affekten ungetrübten ‚reinen‘ Wissens, Handelns und Lebens. Statt dessen anerkennt er, dass menschliches wie tierisches Leben weitgehend von Affekten lebt, und versucht darum den Gedanken, dass auch die Vernunft, die Moral, die Religion und die Kunst sich ihnen verdanken. Er redet darum nicht einer Enthemmung der Affekte das Wort, sondern im Gegenteil einem furchtlosen und souveränen Umgang mit ihnen, der ihre Wirkung noch steigern kann.

Das Thema ist in seinem Werk ständig gegenwärtig, ohne dass es ihm nötig schien, eine eigene Abhandlung darüber zu verfassen. Nietzsche hat die Affekte auch nicht definiert. „Wenn man“, notiert er sich 1880, „noch so genau den Bewegungen siedenden Wassers mit den Augen folgt, man begreift damit das Motiv des Siedens um nichts mehr. So auch bei Handlungen, wenn man das heftig bewegte Netz von Vorstellungen sich klar macht, welche uns dabei überhaupt bewußt werden. Es sind alles Wirkungen, welche auf ein verborgenes Feuer rathen lassen: aber es ist lächerlich, es definieren zu wollen.“ (Nachlass 1880, 6[305], KSA 9.276) Hat man einem „noch so

complicirten Trieb“ aber einmal einen Namen gegeben (wie den des Affekts), so gilt er „als Einheit und tyrannisirt alle Denkenden, die nach seiner Definition suchen.“ (Nachlass 1881, 11[115], KSA 9.482) Im Willen zu Definitionen auch von so schwer Fassbarem wie einem Affekt scheint Nietzsches stärkster Antipode Kant zu sein, der den Affekt in unnachahmlicher Nüchternheit bestimmt hatte als eine „Überraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüths (*animus sui compos*) aufgehoben wird“, als das, was „im Subject die Überlegung (die Vernunftvorstellung, ob man sich ihm überlassen oder weigern solle) nicht aufkommen läßt“, so „einen augenblicklichen Abbruch an der Freiheit und der Herrschaft über sich selbst“ bewirkt und „die Herrschaft der Vernunft ausschließt“.¹ Der Sache nach versteht so auch Nietzsche den Affekt. Er stimmt auch darin mit Kant überein, dass Affekte als „einstweiliges Surrogat der Vernunft“ zur augenblicklichen Handlungsanleitung lebensnotwendig und, soweit sie die „moralischen Triebfedern zum Guten“ beleben, selbst auch gut sind,² ferner darin, dass der Verstand in der empirischen Erkenntnis auf Vorstellungen der Sinnlichkeit angewiesen ist, die ihn „affizieren“, wörtlich „anmachen“, und schließlich darin, dass das Schöne und das Erhabene Verstand und Vernunft zur lustvollen Entdeckung dessen anregen, was ihnen als Vermögen der Regeln und Prinzipien verschlossen bleibt. So hatte schon Kant den Weg zu Nietzsches Umwertung der Affekte gebahnt.³ Nietzsche setzte seine Aufklärung in einer Aufklärung der Aufklärung fort – mit einer Umwertung auch der Vernunft.⁴

1 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Vom Begehrungsvermögen, § 73, AA VII, S. 251 f., S. 267.

2 Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, S. 253. Nietzsche verstand Moral freilich anders.

3 Zum Orientierungssinn der Affekte und ihrer neurobiologischen Basis vgl. Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin/New York 2007, S. 255-257.

4 Vgl. Josef Simon, *Der Begriff der Aufklärung bei Kant und Nietzsche*, und Werner Stegmaier, *Nietzsches und Luhmanns Aufklärung der Aufklärung: Der Verzicht auf ‚die Vernunft‘*, beide in: Renate Reschke (Hg.), *Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer? Internationale Tagung der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Forschungsstelle Mainz und der Stftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen vom 15.-17. Mai 2003 in Weimar*, Berlin 2004, S. 113-122 bzw. S. 167-178. [Der zweite Beitrag ist in diesem Band wiederabgedruckt.]

13.1. Das Feld und der Gang von Nietzsches Umwertung der Affekte

Nietzsches Umwertung der Affekte⁵ setzt bei der Musikästhetik an. Nachdem die griechisch-christliche Tradition Europa nachhaltig auf argwöhnische Distanz zu den Affekten gebracht hatte, blieb, neben der Religion, nur die Musik, um ihre Wirkung legitim zu genießen. Zu Nietzsches Zeit war Richard Wagner gekommen, die Musik auf unerhörte Weise sinnlich und erotisch zu machen und mit ihr im Übrigen, wie vormals die christliche Religion, vom Rausch der Sinne zu erlösen. Zum Letzteren hatte er die Rechtfertigung in Schopenhauers Metaphysik der Musik als Erlösung vom Willen zum Dasein gefunden. Die Begegnung mit Schopenhauers Philosophie und mit Wagner in Person wurden zu Nietzsches stärksten Erfahrungen in seinen philosophischen Anfängen. Dennoch hielt er es schon früh für einen Irrtum, in der Musik Affekte zu suchen. Es sei nicht, wie man nun gerne glaube, der Affekt, der die Musik mache: „Der kunstohnmächtige Mensch“, schrieb Nietzsche in der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, „träumt sich in eine Zeit hinein, in der die Leidenschaft ausreicht, um Gesänge und Dichtungen zu erzeugen: als ob je der Affect im Stande gewesen sei, etwas Künstlerisches zu schaffen.“ (GT 19, KSA 1.123 f.) In seinen vorbereitenden Notaten wird er noch deutlicher: „Der Ton wird sofort als Affektsprache verstanden. Die rein musikalische Wirkung ist sogleich depotenzirt zu einer Affektwirkung.“ (Nachlass 1871, 9[126],

5 Das Wort ‚Affect, Affekt‘ ist, eingeschlossen verbale und adjektivische Formen und Zusammensetzungen, in Nietzsches Schriften vielhundertfach belegt; der Begriff spielt in seinem Denken eine maßgebliche Rolle. Dennoch erhielt er weder im Nietzsche-Handbuch (hg. v. Henning Ottmann, Stuttgart/Weimar 2000) noch im Nietzsche-Wörterbuch (hg. v. Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens, Berlin/New York 2004) ein eigenes Stichwort; im Historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel/Darmstadt 1971, Sp. 89-100, werden Nietzsches Umwertung von J. Lanz nur wenige periphere Zeilen gewidmet. Auch die Nietzsche-Forschung hat sich Nietzsches Affektenlehre bisher nicht eigens angenommen. Marco Brusottis monumentale Monographie: *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 37), Berlin/New York 1997, führt „Affekt“ nicht im Sachregister; Marco Vozza, *Nietzsche e il mondo degli affetti*, Torino 2006, handelt vor allem von Heideggers Nietzsche-Rezeption.

KSA 7.321)⁶ Für Nietzsche ist „rein musikalisch“ die „absolute“ Musik, die in ihren „höchsten Offenbarungen“ etwa in Beethovens späten Streichquartetten hervortritt und „die Roheit jeder Bildlichkeit und jedes zur Analogie herbeigezogenen Affektes [...] völlig beschäm[t]“ (Nachlass 1871, 12[1], KSA 1.366).⁷

Nietzsche steht hier selbst noch in argwöhnischer Distanz zu den Affekten. Im Zug seiner Lösung von Schopenhauer und Wagner geht er eben diesem Argwohn nach und gibt die Distanz auf. Er studiert Eugen Dührings *Der Werth des Lebens* (Breslau 1865) und notiert sich dazu: „Das Spiel der Affekte macht alle Lebensäußerungen bis zur Produktion der abstraktesten Ideen begreiflich.“ (Nachlass 1875, 9[1], KSA 8.138). Im menschlichen Leben werden wie im tierischen alle Vorstellungen affektiv als angenehm und unangenehm, zuträglich und abträglich, anregend und gefährlich bewertet, und so werden auch in schwer übersehbaren Situationen vor allen bewussten und reflektierten Entscheidungsprozessen augenblickliche Handlungsentscheidungen möglich. Auch Menschen könnten anders nicht überleben; auch ihre Affekte überlassen bewussten Reflexionen nur einen Bruchteil der Entscheidungen und Unterscheidungen. Affekte greifen auch und gerade moralischen Entscheidungen und Unterscheidungen vor, moralische Scheidungen setzen weitgehend nur die affektiven fort. Darum ist die Distanz zu den Affekten, die die Moral im Namen der Vernunft behauptet, eine Selbsttäuschung: „die Besiegung des schwerst zu besiegenden Feindes, die plötzliche Bemeisterung eines Affectes,“ die als „der Gipfel des Moralischen“ gilt, entspringt ihrerseits einem Affekt, einem, der augenblicklich stolz macht (MA I 138). Darum hat die christliche Moral, so sehr sie die Affekte bekämpft hat, sie klugerweise auch bestärkt – indem sie Gegenaffekte herausforderte, „sich in ihrer

6 Vgl. Nachlass 1871, 9[137], KSA 7.325: „Die Wortmusik soll zunächst auf die Affekte des Zuhörers wirken, als deklamiertes Wort: die Musik ist auf den Nichtmusiker berechnet, der ihr nur mit Affekten beikommt.“

7 Vgl. Klaus-Detlef Bruse, Die griechische Tragödie als ‚Gesamtkunstwerk‘. Anmerkungen zu den musikästhetischen Reflexionen des frühen Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 156-176; Thomas Böning, „Das Buch eines Musikers ist eben nicht das Buch eines Augenmenschen“. Metaphysik und Sprache beim frühen Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 72-106, und Christoph Landerer / Marc-Oliver Schuster, Nietzsches Vorstudien zur *Geburt der Tragödie* in ihrer Beziehung zur Musikästhetik Eduard Hanslicks, in Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 114-133. Wiewohl Hanslick als Gegner Wagners auftrat, neigte Nietzsche seinem sog. Formalismus zu.

äussersten Stärke und Pracht zu offenbaren: als Liebe zu Gott, Furcht vor Gott, als fanatischen Glauben an Gott, als blindestes Hoffen auf Gott.“ (M 58) Wissenschaftliche Redlichkeit zwingt darum zu einer „übermoralischen“ (JGB 257) Bejahung der Affekte. Nietzsche notierte für sich dazu:

Das schönste leiblich mächtigste Raubthier hat die stärksten Affekte: sein Haß und seine Gier in dieser Stärke werden für seine Gesundheit nöthig sein, und wenn befriedigt, diese so prachtvoll entwickeln. Selbst zum Erkennen brauche ich alle meine Triebe, die guten wie die bösen und wäre schnell am Ende, wenn ich nicht gegen die Dinge feindlich mißtrauisch grausam tückisch rachsüchtig und mich verstellend usw. sein wollte. Alle großen Menschen waren durch die Stärke ihrer Affekte groß. Auch die Gesundheit taugt nichts, wenn sie nicht großen Affekten gewachsen ist, ja sie nöthig hat. Große Affekte concentriren und halten die Kraft in Spannung. Gewiß sind sie oft Anlaß, daß man zu Grunde geht – aber dies ist kein Argument gegen ihre nützlichen Wirkungen im Großen. (Nachlass 1881, 11[73], KSA 9.469 f.)

Das Ideal einer *reinen* Vernunft und einer auf sie gestützten *autonomen* Moral wird so von Grund auf fragwürdig. Nietzsche empfiehlt ihre Kritik am „Leitfaden des Leibes“,⁸ also eben dessen, dem die Affekte zugeschrieben werden. Alles, was am Leib einfach scheint, ist höchst „complicirt“,⁹ und man muss, in einer Aufklärung der Aufklärung, den komplizierten Hintergründen nachgehen, die die scheinbare Einfachheit des Erkennens und moralischen Handelns ermöglichen. Nietzsche nimmt dazu die Perspektive der „Physio-Psychologie“ ein, um dort, wo „die Gewalt der moralischen Vorurtheile“ die affektiven Prozesse des Seelenlebens der Beobachtung entzieht, zu „errathen“. Die geltende Moral zu hinterfragen – „wir erdrücken, wir zermalmen vielleicht dabei unsren eignen Rest Moralität“ –, ist schwer gerade für einen moralischen Menschen, wie Nietzsche es selbst war: „Eine eigentliche Physio-Psychologie hat mit unbewussten Widerständen im Herzen des Forschers zu kämpfen, sie hat ‚das Herz‘ gegen sich“. Und wer „gar

8 Vgl. Nachlass 1885, 36[35], KSA 11.565, u.ö.

9 Vgl. Nachlass 1872/73, 19[118], KSA 7.457: „Der Mensch kommt erst ganz langsam dahinter, wie unendlich complicirt die Welt ist. Zuerst denkt er sie sich ganz einfach, d.h. so oberflächlich als er selbst ist. / Er geht von sich aus, von dem allerspätsten Resultat der Natur, und denkt sich die Kräfte, die Urkräfte so, wie das ist, was in sein Bewußtsein kommt.“

die Affekte Hass, Neid, Habsucht, Herrschsucht als lebenbedingende Affekte“ nimmt, „als Etwas, das im Gesamt-Haushalte des Lebens grundsätzlich und grundwesentlich vorhanden sein muss, folglich noch gesteigert werden muss, falls das Leben noch gesteigert werden soll, – der leidet an einer solchen Richtung seines Urtheils wie an einer Seekrankheit.“ (JGB 23)

Dem physio-psychologischen Blick auf die Affekte eröffnet sich, dass Moralen, die die Affekte beherrschen sollen, ihrerseits ganz unterschiedlichen und ihrerseits charakteristischen Affekten (oder was wir so nennen) entspringen können:

Abgesehen noch vom Werthe solcher Behauptungen wie „es giebt in uns einen kategorischen Imperativ“, kann man immer noch fragen: was sagt eine solche Behauptung von dem sie Behauptenden aus? Es giebt Moralen, welche ihren Urheber vor Anderen rechtfertigen sollen; andre Moralen sollen ihn beruhigen und mit sich zufrieden stimmen; mit anderen will er sich selbst an's Kreuz schlagen und demüthigen; mit andern will er Rache üben, mit andern sich verstecken, mit andern sich verklären und hinaus, in die Höhe und Ferne setzen; diese Moral dient ihrem Urheber, um zu vergessen, jene, um sich oder Etwas von sich vergessen zu machen; mancher Moralist möchte an der Menschheit Macht und schöpferische Laune ausüben; manch Anderer, vielleicht gerade auch Kant, giebt mit seiner Moral zu verstehen: „was an mir achtbar ist, das ist, dass ich gehorchen kann, – und bei euch soll es nicht anders stehn, als bei mir!“ – kurz, die Moralen sind auch nur eine Zeichensprache der Affekte. (JGB 187)

Affekte äußern sich für uns charakteristisch, in Zeichen, und zu diesen Zeichen gehören für den physio-psychologischen Blick auch die Moralen. Für den ärztlich-therapeutischen Blick sind sie Rezepte gegen eben die Affekte, denen sie entspringen. Nietzsche hat unter diesem Gesichtspunkt selbst eine kleine Typologie und Geschichte der Affektenlehre geschrieben:

Alle diese Moralen, die sich an die einzelne Person wenden, zum Zwecke ihres „Glückes“, wie es heisst, – was sind sie Anderes, als Verhaltens-Vorschläge im Verhältniss zum Grade der Gefährlichkeit, in welcher die einzelne Person mit sich selbst lebt; Recepte gegen ihre Leidenschaften, ihre guten und schlimmen Hänge, so fern sie den Willen zur Macht haben und den Herrn spielen möchten; kleine und grosse Klugheiten und Künsteleien, behaftet mit dem Winkelgeruch alter Hausmittel und Altweiber-Weisheit; allesammt in der Form barock und unvernünftig

– weil sie sich an „Alle“ wenden, weil sie generalisiren, wo nicht generalisirt werden darf –, allesammt unbedingt redend, sich unbedingt nehmend, allesammt nicht nur mit Einem Korne Salz gewürzt, vielmehr erst erträglich, und bisweilen sogar verführerisch, wenn sie überwürzt und gefährlich zu riechen lernen, vor Allem „nach der anderen Welt“: Das ist Alles, intellektuell gemessen, wenig werth und noch lange nicht „Wissenschaft“, geschweige denn „Weisheit“, sondern, nochmals gesagt und dreimal gesagt, Klugheit, Klugheit, Klugheit, gemischt mit Dummheit, Dummheit, Dummheit, – sei es nun jene Gleichgültigkeit und Bildsäulenkälte gegen die hitzige Narrheit der Affekte, welche die Stoiker anriethen und ankurirten; oder auch jenes Nicht-mehr-Lachen und Nicht-mehr-Weinen des Spinoza, seine so naiv befürwortete Zerstörung der Affekte durch Analysis und Vivisektion derselben; oder jene Herabstimmung der Affekte auf ein unschädliches Mittelmaass, bei welchem sie befriedigt werden dürfen, der Aristotelismus der Moral; selbst Moral als Genuss der Affekte in einer absichtlichen Verdünnung und Vergeistigung durch die Symbolik der Kunst, etwa als Musik, oder als Liebe zu Gott und zum Menschen um Gotteswillen – denn in der Religion haben die Leidenschaften wieder Bürgerrecht, vorausgesetzt dass; zuletzt selbst jene entgegenkommende und muthwillige Hingebung an die Affekte, wie sie Hafis und Goethe gelehrt haben, jenes kühne Fallen-lassen der Zügel, jene geistig-leibliche licentia morum in dem Ausnahmefalle alter weiser Käuze und Trunkenbolde, bei denen es ‚wenig Gefahr mehr hat‘. Auch Dies zum Kapitel „Moral als Furchtsamkeit“. (JGB 198)

Wird Moral als Ausdruck von Affekten verstanden, wird sie aus einer Gegeninstanz zu den Affekten zu ihrer Unterinstanz, und ‚Affekt‘ wird aus einem Gegenbegriff zur Moral zu ihrem Oberbegriff. Das gilt auch für die Vernunft, der Instanz der Moral seit Sokrates. Versucht man einmal zu denken, so Nietzsche, „dass nichts Anderes als real ‚gegeben‘ ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften, dass wir zu keiner anderen ‚Realität‘ hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unsrer Triebe“, dann wird auch das Denken als bloßes „Verhalten dieser Triebe zu einander“ denkbar (JGB 36); es wird dann, wie die Moral, zu einem bloßen „Regulativ“. ¹⁰ So gesehen, hatte die europäische Tradition einen moralischen Begriff des Denkens und einen intellektuellen Begriff der Moral, die beide die „Realität“ nicht erreichen. Das hatte, so

10 Vgl. Nachlass 1880, 7[154], KSA 9.348: „Moral als ein Regulativ im Verhalten der Triebe zu einander“.

Nietzsche, unfreiwillig schon Spinoza deutlich gemacht, als er lehrte, die Affekte, wenn sie schon nicht zu tilgen seien, intellektuell so zu durchdringen, dass sie unschädlich werden („Zerstörung der Affekte durch Analysis und Vivisektion derselben“), und auf diesem Weg zu einem reinen „intelligere“ zu kommen:

Indessen: was ist diess intelligere im letzten Grunde Anderes, als [ein] Resultat aus den verschiedenen und sich widerstrebenden Trieben des Verlachen-, Beklagen-, Verwünschen-wollens? Bevor ein Erkennen möglich ist, muss jeder dieser Triebe erst seine einseitige Ansicht über das Ding oder Vorkommniß vorgebracht haben; hinterher entstand der Kampf dieser Einseitigkeiten und aus ihm bisweilen eine Mitte, eine Beruhigung, ein Rechtgeben nach allen drei Seiten, eine Art Gerechtigkeit und Vertrag: denn, vermöge der Gerechtigkeit und des Vertrags können alle diese Triebe sich im Dasein behaupten und mit einander Recht behalten. Wir, denen nur die letzten Versöhnungsscenen und Schluss-Abrechnungen dieses langen Processes zum Bewusstsein kommen, meinen demnach, intelligere sei etwas Versöhnliches, Gerechtes, Gutes, etwas wesentlich den Trieben Entgegengesetztes; während es nur ein gewisses Verhalten der Triebe zu einander ist. (FW 333)

Doch auch die Rede von Affekten, das ist Nietzsche völlig deutlich und er notiert es mehrfach für sich, erreicht nicht die „Realität“, sie „bleibt eine Bilderrede“ (Nachlass 1881, 11[128], KSA 9.487). Jede Rede von Ursachen, also auch die Rede von Affekten als Ursachen der Moral und der Vernunft, ist eine „Construktion des Intellekts, eine Erdichtung von Ursachen, die es nicht giebt“. Wir haben es auch hier nur mit einem Glauben, einem „Glaube[n] an ‚Affekte‘“, zu tun (Nachlass 1883/84, 24[20], KSA 10.657). Wir legen sie uns als Ursachen zurecht, um mit unseren Analysen irgendwo Halt machen zu können, um überhaupt mit ihnen zu Ende zu kommen. Aber Affekte sind ihrerseits etwas undurchschaubar „Complicirtes“, das nur einfach scheint, weil es „mit Einem Wort bezeichnet wird“ (Nachlass 1880, 5[45], KSA 9.191).¹¹ Wenn Affekte ins Bewusstsein treten, werden sie sogleich als Einheit,

11 Vgl. Nachlass 1881, 11[115], KSA 9.482 (s.o.), ferner Nachlass 1885, 34[46], KSA 11.434: „Die wahre Welt der Ursachen ist uns verborgen: sie ist unsäglich complicirter. Der Intellekt und die Sinne sind ein vor allem vereinfachender Apparat.“ und Nachlass 1887, 5[56], KSA 12.205: „Alles, was als ‚Einheit‘ ins Bewußtsein tritt, ist bereits ungeheuer complizirt: wir haben immer nur einen Anschein von Einheit.“

Kraft, Trieb „interpretirt“ (Nachlass 1883/84, 24[20], KSA 10.657), ohne dass wir je bewusst beobachten könnten, was sich da *vor* unserem Bewusstsein abgespielt hat. Damit schließt Nietzsche den oben zitierten Aphorismus:

Die längsten Zeiten hindurch hat man bewusstes Denken als das Denken überhaupt betrachtet: jetzt erst dämmert uns die Wahrheit auf, dass der allergrösste Theil unseres geistigen Wirkens uns unbewusst, ungefühlt verläuft; ich meine aber, diese Triebe, die hier mit einander kämpfen, werden recht wohl verstehen, sich einander dabei fühlbar zu machen und wehe zu thun –: jene gewaltige plötzliche Erschöpfung, von der alle Denker heimgesucht werden, mag da ihren Ursprung haben (es ist die Erschöpfung auf dem Schlachtfelde). Ja, vielleicht giebt es in unserm kämpfenden Innern manches verborgene Heroenthum, aber gewiss nichts Göttliches, Ewig-in-sich-Ruhendes, wie Spinoza meinte. Das *bewusste* Denken, und namentlich das des Philosophen, ist die unkräftigste und desshalb auch die verhältnissmässig mildeste und ruhigste Art des Denkens: und so kann gerade der Philosoph am leichtesten über die Natur des Erkennens irre geführt werden. (FW 333)¹²

Auch Affekte und ihre Einheit und Selbständigkeit bleiben vorläufig nur *unterstellt*, Nietzsches Rede von ihnen ist lediglich kritisch gegen die dogmatische Rede von der Vernunft und der Moral gerichtet, die Einheit und Selbständigkeit für sie *behauptet*. Nietzsches Rede von Affekten ist weniger eine *Lehre* von Affekten als eine *Kritik* dogmatischer Lehren von der Beherrschung der Affekte.

Wie ‚Affekt‘ ist auch ‚Wille zur Macht‘ nur ein vorläufiger Name für eine Einheit, die keine Einheit ist, jedenfalls keine immer gleiche. Nietzsche gebraucht für die Affekte, nachdem er ihn eingeführt hatte, auch den Namen von Willen zur Macht.¹³ In den berühmten Aphorismus Nr. 36 aus *Jenseits von Gut und Böse*, den er in seinen Notizen mit dem dogmatisch und metaphysisch anmutenden Satz „Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem! Und auch ihr selber

12 Vgl. auch schon FW 11 und 110 und Nachlass 1885, 34[249], KSA 11.505; 38[1], KSA 11.595.

13 Die Wendung „Wille zur Macht“ taucht zuerst in Nachlass 1876/77, 23[63], KSA 8.425, im Zusammenhang mit den Affekten („Furcht (negativ) und Wille zur Macht (positiv) erklären unsere starke Rücksicht auf die Meinungen der Menschen.“), im veröffentlichten Werk in Za II, Von der Selbst-Ueberwindung, KSA 4.146, als Gegensatz zum „Willen zur Wahrheit“ der „Weisesten“ auf – „auch wenn ihr vom Guten und Bösen redet und von den Werthschätzungen.“

seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!“ (Nachlass 1885, 38[12], KSA 11.611), in der veröffentlichten Fassung aber mit einer bloßen Hypothese enden ließ („Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter‘ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ‚Wille zur Macht‘ und nichts ausserdem.“), hat er zudem die Rede von den Affekten eingefügt, die er zunächst nicht enthielt. Auch „die sogenannte mechanistische (oder ‚materielle‘) Welt“, formulierte er zuletzt, könnte „vom gleichen Realitäts-Range“ sein, „welchen unser Affekt selbst hat“. Sie wäre dann „als eine primitivere Form der Welt der Affekte, in der noch Alles in mächtiger Einheit beschlossen liegt, was sich dann im organischen Prozesse abzweigt und ausgestaltet (auch, wie billig, verzärtelt und abschwächt –), als eine Art von Triebleben, in dem noch sämtliche organische Funktionen, mit Selbst-Regulierung, Assimilation, Ernährung, Ausscheidung, Stoffwechsel, synthetisch gebunden in einander sind,“ kurz, „als eine *Vorform* des Lebens“ zu verstehen. Und da es (im Sinne von Ockhams *rasor*) methodisch geboten sei, mit möglichst wenig Prinzipien auszukommen, müsse man „die Hypothese wagen“, dass alles Geschehen aus dem Wirken von „Willen“ resultiere, die ihrerseits wie Affekte wirken – sich augenblicklich durchsetzen wollen und das meist unbewusst tun. Das hieße, dass „überall, wo ‚Wirkungen‘ anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt“ – oder Affekt auf Affekt. Die Stärke eines Willens, eines Affekts, zeigt sich aber erst in der Auseinandersetzung mit anderen Willen oder Affekten, sie steht nie fest, und darum sind diese Willen ihrerseits nichts Festes, Gegebenes, sondern Willen „zur Macht“, die sich wohl stets durchzusetzen *suchen*, jedoch immer nur bedingt durchsetzen *können* (JGB 36).

Auch zum Wollen hatte Nietzsche schon, gegen Schopenhauer gewandt, vorausgeschickt, dass es „etwas Complicirtes“ sei, „Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist“:

in jedem Wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes, von dem weg, das Gefühl des Zustandes, zu dem hin, das Gefühl von diesem „weg“ und „hin“ selbst, dann noch ein begleitendes Muskelgefühl, welches, auch ohne dass wir „Arme und Beine“ in Bewegung setzen, durch eine Art Gewohnheit, sobald wir „wollen“, sein Spiel beginnt. Wie also Fühlen und zwar vielerlei Fühlen als Ingredienz des Willens anzuerkennen ist, so zweitens auch noch Denken: in jedem Willensakte giebt es einen commandirenden

Gedanken; – und man soll ja nicht glauben, diesen Gedanken von dem „Wollen“ abscheiden zu können, wie als ob dann noch Wille übrig bliebe! Drittens ist der Wille nicht nur ein Complex von Fühlen und Denken, sondern vor Allem noch ein Affekt: und zwar jener Affekt des Commando's. (JGB 19)

Danach ist der Affekt zuletzt das „Commando“, der „Befehl“, das Sich-durchsetzen-, Übermächtigen-Wollen, und „was ‚Freiheit des Willens‘ genannt wird, ist wesentlich der Überlegenheits-Affekt“ (JGB 19): der „Affekt des Befehls“ ist „das entscheidende Abzeichen der Selbstherrlichkeit und Kraft“ (FW 347). Als Affekt kann der Wille mehr oder weniger frei sein, und er ist um so freier, je stärker er ist, je leichter er sich durchsetzen kann. Das wiederum kann er umso mehr, je weniger er von anderen abhängt, nur auf andere reagiert. Nietzsche unterscheidet darum in *Zur Genealogie der Moral* „aktive“ von „reaktiven Affekten“ (GM II 11)¹⁴ und entwickelt mit dieser Unterscheidung seine Moralkritik weiter. Affekt wird damit erneut als Oberbegriff herausgestellt – *alle* Moral bedarf der Affekte, um zu wirken. Doch die eine Moral sucht die Affekte „reaktiv“ einzudämmen oder zu tilgen und bringt sich, weil sie sich dadurch an sie bindet, um so mehr unter ihre Herrschaft; ihren Typus nennt Nietzsche provozierend „Sklavenmoral“. Die andere aber lässt die Affekte wirken und sucht sie zu noch steigern – und *dadurch* zu beherrschen; diesen Typus nennt Nietzsche, ohne dabei noch auf gesellschaftliche Stände abzuheben, die „Herrenmoral“, sie ist Herrin der Affekte im souveränen Umgang mit ihnen.¹⁵ Das heißt für Nietzsche:

Mit einer ungeheuren und stolzen Gelassenheit leben; immer jenseits –. Seine Affekte, sein Für und Wider willkürlich haben und nicht haben, sich auf sie herablassen, für Stunden; sich auf sie setzen, wie auf Pferde, oft wie auf Esel: – man muss nämlich ihre Dummheit so gut wie ihr Feuer zu nützen wissen. (JGB 284)

Im Denken von Affekten aus wird so zuletzt auch eine neue und realistischere Konzeption von „Objektivität“ möglich,

14 Gilles Deleuze, Nietzsche und die Philosophie (1962), aus dem Frz. v. B. Schwibs, Frankfurt am Main 1985, hat die Unterscheidung von aktiven und reaktiven Kräften seiner gesamten Nietzsche-Interpretation zugrunde gelegt.

15 Vgl. Werner Stegmaier, Nietzsches „Genealogie der Moral. Werkinterpretation“, Darmstadt 1994, 21 f., S. 120 f.

letztere nicht als „interesselose Anschauung“ verstanden (als welche ein Unbegriff und Widersinn ist), sondern als das Vermögen, sein Für und Wider in der Gewalt zu haben und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die Verschiedenheit der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen weiss. Hüten wir uns nämlich, meine Herrn Philosophen, von nun an besser vor der gefährlichen alten Begriffs-Fabelei, welche ein „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniss“ angesetzt hat, hüten wir uns vor den Fangarmen solcher contradiktorischen Begriffe wie „reine Vernunft“, „absolute Geistigkeit“, „Erkenntniss an sich“: – hier wird immer ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretirenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas-Sehen wird, hier wird also immer ein Widersinn und Unbegriff von Auge verlangt. Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches „Erkennen“, und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser „Begriff“ dieser Sache, unsre „Objektivität“ sein. Den Willen aber überhaupt eliminiren, die Affekte sammt und sonders aushängen, gesetzt, dass wir dies vermöchten: wie? hiesse das nicht den Intellekt castriren? ...“ (GM III 12)¹⁶

13.2. Experimentelle Erweiterungen der Umwertung in Nietzsches Notaten

In seinen Notaten hat Nietzsche die Genealogie des Moralischen, Religiösen und Ästhetischen aus den Affekten versuchsweise noch weitergetrieben. Erst auf der Ebene der Affekte, setzt er dort ein, seien zeitgemäße wissenschaftliche Erklärungen des Moralischen zu erwarten: „Moral ist eine vorwissenschaftliche Form, sich mit der Erklärung unserer Affekte und Zustände abzufinden. Moral verhält sich zu einer einstmaligen Pathologie der Gemeingefühle, wie Alchemie zu Chemie.“ (Nachlass 1882, 3[1]373, KSA 10.98) Affekte aber sind für uns, die wir auf sie in unserer gesamten Orientierung angewiesen sind, nicht wieder aus Ursachen jenseits der Affekte zu erklären. Ursachen von Affekten sind die Anlässe, die sie auslösen: „Man spricht von den

16 [Vgl. den Beitrag *Nietzsches und Luhmanns Aufklärung der Aufklärung: Der Verzicht auf ‚die Vernunft‘* in diesem Band.]

Ursachen der Affekte und meint ihre Gelegenheiten.“ (Nachlass 1882, 3[1]408, 10.103) Wir dürfen auch nicht voraussetzen, dass wir über unsere Affekte verfügen und die Affekte in diesem Sinn *unsere* Affekte sind: „Im Affekt enthüllt sich nicht der Mensch, sondern sein Affekt.“ (Nachlass 1882, 3[1]415, 10.103) Ein Mensch ist, wenn man ihn von den Affekten aus zu Ende denkt, seinerseits eine Einheit nur im Sinn eines mehr oder weniger ausgeglichenen Zusammenspiels von Affekten oder ein „Affekt-System“ (Nachlass 1883, 7[121], KSA 10.283). Ein solches System zeichnet sich dadurch aus, dass es ‚außen‘ und ‚innen‘ unterscheiden kann; es kann mit Hilfe ‚innerer‘ Verteilungsmechanismen Kräfte akkumulieren, um mit ihnen gesammelt ‚nach außen‘ zu agieren, und sich mit Hilfe von Ausgleichsmechanismen Spielräume schaffen, um auf Anregungen ‚von außen‘ zu reagieren oder nicht. So gewinnt es auf beiden Seiten Freiheiten in der Kommunikation mit anderen Affekt-Systemen:

Der Mensch eine Atomgruppe vollständig in seinen Bewegungen abhängig von allen Kräfte-Vertheilungen und -Veränderungen des Alls – und andererseits wie jedes Atom unberechenbar, ein An-und-für-sich.

Bewußt werden wir uns nur als eines Haufens von Affekten: und selbst die Sinneswahrnehmungen und Gedanken gehören unter diese Offenbarungen der Affekte. (Nachlass 1882/83, 4[126], KSA 10.150)

Folgt man diesem Gedanken, sind es, soweit wir überhaupt davon sprechen können, die Affekte selbst, die Systeme bilden, Systeme, mit denen das Bewusstsein sich dann eben so weit identifiziert, wie es dieses System, in dem es selbst nur ein auslegender Affekt ist, zu beherrschen glaubt. Die Affekte strukturieren sich, so Nietzsche, indem sie erfolgreiche Handlungen gegenüber nicht erfolgreichen bestärken, und seligieren so auch einander: die Affekte zu nicht erfolgreichen Handlungen werden im Folgenden zurückgehalten, kommen weniger zum Zug. So ergeben sich mit der Zeit feste Strukturen, über die ‚wir‘ nicht verfügen, sondern die ‚uns‘ ausmachen. Was ‚wir‘ als fest an uns erfahren, ist das „feste Gehäuse“, zu denen sich ‚unsere‘ Affekte strukturiert haben, und die festen Absichten, die wir zu hegen meinen, sind die, die in diesem Gehäuse zu Hause sind:

Unsre Handlungen formen uns um: in jeder Handlung werden gewisse Kräfte geübt, andre nicht geübt, zeitweilig also vernachlässigt: ein Affekt bejaht sich immer auf Unkosten der anderen Affekte, denen

er Kraft wegnimmt. Die Handlungen, die wir am meisten thun, sind schließlich wie ein festes Gehäuse um uns: sie nehmen ohne Weiteres die Kraft in Anspruch, es würde anderen Absichten schwer werden, sich durchzusetzen. – Eben so formt ein regelmäßiges Unterlassen den Menschen um: man wird es endlich Jedem ansehen, ob er sich jedes Tags ein paarmal überwunden hat oder immer hat gehn lassen. – Dies ist die erste Folge jeder Handlung, sie baut an uns fort – natürlich auch leiblich. (Nachlass 1883, 7[120], KSA 10.282 f.)

Die Annahme von Affekt-Systemen, die in ständigem Austausch miteinander sind und sich darin ständig verändern, lässt dann auch einen Wandel der Moralen denken:

Vollkommen abgesehen von allen Mitmenschen giebt es eine fortwährende Veränderung im Werthe des Menschen, ein Besser- oder Schlechterwerden: 1) weil jede Handlung an seinem Affekt-Systeme baut 2) weil die mit jeder Handlung verbundene Taxation an ihm baut und wieder die Ursache der späteren Handlungen wird. (Nachlass 1883, 7[121], KSA 10.283)

Was man „Seele“ nennt oder mit metaphysischen und theologischen Hypothesen lange so genannt hat, ist auf diese Weise besser „als Vielheit der Affekte, mit Einem Intellekte, mit unsicheren Grenzen“ zu verstehen (Nachlass 1884, 25[96], KSA 11.33) und der „Intellekt“ selbst als „eine Art Magen aller Affekte (welche ernährt werden wollen).“ (Nachlass 1884, 25[185], KSA 11.64).¹⁷ Es ist, so Nietzsche, weiterhin weniger verführerisch, die „Einheit“, „in der Denken Wollen und Fühlen und alle Affekte zusammengefaßt sind“, als „Seele“ statt als „Bewusstsein“ zu bezeichnen:¹⁸ „ersichtlich ist der Intellekt nur ein Werkzeug, aber in wessen Händen? Sicherlich der Affekte: und diese

17 Schon Augustinus, *Confessiones* X, 14, hat die „memoria“, das ‚Innere‘ des Menschen, in das er alles ‚verinnerlicht‘, um es dann bei passenden Anlässen wieder zu ‚erinnern‘, mit dem Magen oder Bauch (*venter*) verglichen, der alles, was in ihn eingeht, auf seine Weise verdaue: das Erinnern (*recordari*) gebe es wie eine Art Wiederkäuen (*ruminari*) wieder. An derselben Stelle unterscheidet Augustinus auch die Affekte, die er „*perturbationes*“, „Aufwühlungen“, nennt, in Begierde, Freude, Furcht und Trauer – und auch sie hole man aus jenem Magen hervor (*de memoria profero*), auch von ihnen habe man schon ‚verdaute‘ Begriffe.

18 Vgl. JGB 12: „Es ist, unter uns gesagt, ganz und gar nicht nöthig, ‚die Seele‘ selbst [...] los zu werden [...]. Aber der Weg zu neuen Fassungen und Verfeinerungen der Seelen-Hypothese steht offen: und Begriffe wie ‚sterbliche Seele‘ und ‚Seele als Subjekts-Vielheit‘ und ‚Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte‘ wollen fürderhin in der Wissenschaft Bürgerrecht haben.“

sind eine Vielheit, hinter der es nicht nöthig ist eine Einheit anzusetzen: es genügt sie als eine Regentschaft zu fassen.“ (Nachlass 1885, 40[38], KSA 11.647) Denn das Denken ist, notierte Nietzsche im Vorgriff auf JGB 187, „ebenfalls nur eine Zeichensprache für den Machtausgleich von Affekten“ (Nachlass 1885/86, 1[28], KSA 12.17): „Die Gedanken sind Zeichen von einem Spiel und Kampf der Affekte: sie hängen immer mit ihren verborgenen Wurzeln zusammen“ (Nachlass 1885/86, 1[75], KSA 12.29). Was aber die Logik betrifft, wie sie seit Aristoteles bearbeitet wird, so sieht sie entschlossen von allen Affekten ab: „Hier wird ein Denken erdichtet, wo ein Gedanke als Ursache eines anderen Gedankens gesetzt wird; alle Affekte, alles Fühlen und Wollen wird hinweg gedacht.“ So ist diese Logik das „Muster einer vollständigen Fiction“ (Nachlass 1885, 34[249], KSA 11.505).¹⁹

Im Blick auf die Affekte und Affekt-Systeme, ohne die auch das menschliche Leben sich nicht erhalten könnte, wird schließlich das „Subjekt“ fragwürdig, auf das die Philosophie der Moderne so sehr gesetzt hat und das allem Erkennen ‚zugrundeliegen‘ sollte. Nietzsche hat, durch die Aporie aller Subjekt- und Erkenntnistheorien belehrt (in der Erkenntnis seiner selbst muss sich das Subjekt selbst schon voraussetzen), das Erkennen in ein Interpretieren zurückgenommen. Aber auch dann stellt sich noch die Frage, „wer“ denn interpretiert. Seine Antwort ist – wieder ein Affekt:

Man darf nicht fragen: „wer interpretirt denn?“ sondern das Interpretieren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein „Sein“, sondern als ein Prozeß, ein Werden) als ein Affekt. (Nachlass 1885/86, 2[151], KSA 12.140)

Das Interpretieren ist als bloßer Prozess, als bloßes Werden die Funktion eines Affekt-Systems, das, worin sich ein Affekt-System äußert. Wir können nicht anders als alles, was uns begegnet, augenblicklich so zu interpretieren, dass *wir* etwas ‚damit anfangen‘ können, und in jeden Akt und Augenblick dieses Interpretierens gehen alle bisherigen Interpretationserfahrungen als Vorentscheidungen ein. In einem weiteren Notat zum Problem formuliert Nietzsche als Antwort darum auf die Frage „Wer legt aus? – Unsere Affekte.“ (Nachlass 1885/86, 2[190], KSA 12.161) Zu seinen letzten Publikationsplänen notiert er:

19 [Vgl. den Beitrag *Nietzsches Zeichen* in diesem Band.]

„An Stelle der ‚Erkenntnistheorie‘ eine Perspektiven-Lehre der Affekte (wozu eine Hierarchie der Affekte gehört)“ (Nachlass 1887, 9[8], KSA 12.342), „Ableitung aller Affekte aus dem Einen Willen zur Macht“ (Nachlass 1887, 10[57], KSA 12.490). Er wollte zuletzt seine ganze „Psychologie“ als „Affektenlehre“ oder „Morphologie des Willens zur Macht“ fassen unter der Leitthese, dass „der Wille zur Macht die primitive Affekt-Form ist, daß alle anderen Affekte nur seine Ausgestaltungen sind“ (Nachlass 1888, 13[2], KSA 13.214, u. 14[121], KSA 13.300). Aber dazu kam es nicht mehr.

Nietzsche gibt darum nicht schon Freiheit und Verantwortung bloßen Affekten anheim, im Gegenteil: Freiheit und Voraussetzung wachsen beim Rückgang auf die Affekte. Je mehr man wissen oder doch vermuten kann, wie sehr man auf Affekte angewiesen und durch sie gebunden ist, um so mehr ist man herausgefordert, verantwortlich mit ihnen umzugehen, um so mehr wächst die Verantwortung für das eigene Handeln. Die Freiheit zu dieser Verantwortung oder, wie Nietzsche sagt, die „Verantwortlichkeit“²⁰ ist jedoch ihrerseits nicht schon vorauszusetzen; man kann im Blick auf die Affekte ebenso eine „Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld Jedermannes“ wie eine „Lehre von der völligen Verantwortlichkeit und Verschuldung Jedermannes“ begründen – und beide sogar unter Berufung auf den „Stifter des Christenthums“ (MA II, WS 81). Die „Härte der eigensten Verantwortlichkeit“ (MA II, Vorrede [1886] 4) muss man sich in jeder Situation neu erwerben – mit den einen Affekten gegen die anderen Affekte. Das kann mehr oder weniger gelingen. Die Verantwortlichkeit, diese „seltene Freiheit“ als „Macht über sich und das Geschick“, ist darum nicht selbstverständlich, sondern, wie Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* schreibt, ein „ausserordentliches Privilegium“. „Souverain“, allen Herausforderungen gerecht wird sie, wenn sie ihrerseits „zum Instinkt geworden [ist], zum dominirenden Instinkt“, also einem – Nietzsche gebraucht den Begriff hier nicht – zuverlässig leitenden Affekt. Der im Umgang mit seinen Affekten „souveraine Mensch“ aber wird das, was ihm zuverlässig sagt, was er zu tun hat, was ihn aus eigener Verantwortung entschieden das Richtige tun lässt, in moralischer Sprache „sein Gewissen“ nennen (GM II 2).

20 Vgl. schon Nachlass 1870/71, 7[144], KSA 7.196, und 7[149], KSA 7.197, im veröffentlichten Werk MA I 39 und 107.

13.3. Ideal eines dionysischen Zustands des Affekt-Systems

Im veröffentlichten Werk hat Nietzsche den Sinn des Affekts für das menschliche Leben zuletzt noch einmal im Rückgriff auf seine alte Unterscheidung des „Apollinischen“ und „Dionysischen“ gedeutet – nun jedoch ohne die Schopenhauer-Wagnersche „Artisten-Metaphysik“ (GT, Vorrede [1886] 2):

Was bedeutet der von mir in die Aesthetik eingeführte Gegensatz-Begriff apollinisch und dionysisch, beide als Arten des Rausches begriffen? – Der apollinische Rausch hält vor Allem das Auge erregt, so dass es die Kraft der Vision bekommt. Der Maler, der Plastiker, der Epiker sind Visionäre par excellence. Im dionysischen Zustande ist dagegen das gesammte Affekt-System erregt und gesteigert: so dass es alle seine Mittel des Ausdrucks mit einem Male entladet und die Kraft des Darstellens, Nachbildens, Transfigurirens, Verwandeln, alle Art Mimik und Schauspielerei zugleich herausschleibt. Das Wesentliche bleibt die Leichtigkeit der Metamorphose, die Unfähigkeit, nicht zu reagieren (– ähnlich wie bei gewissen Hysterischen, die auch auf jeden Wink hin in jede Rolle eintreten). Es ist dem dionysischen Menschen unmöglich, irgend eine Suggestion nicht zu verstehen, er übersieht kein Zeichen des Affekts, er hat den höchsten Grad des verstehenden und errathenden Instinkts, wie er den höchsten Grad von Mittheilungs-Kunst besitzt. Er geht in jede Haut, in jeden Affekt ein: er verwandelt sich beständig. – Musik, wie wir sie heute verstehn, ist gleichfalls eine Gesamt-Erregung und -Entladung der Affekte, aber dennoch nur das Überbleibsel von einer viel volleren Ausdrucks-Welt des Affekts, ein blosses residuum des dionysischen Histrionismus. Man hat, zur Ermöglichung der Musik als Sonderkunst, eine Anzahl Sinne, vor Allem den Muskelsinn still gestellt (relativ wenigstens: denn in einem gewissen Grade redet noch aller Rhythmus zu unsern Muskeln): so dass der Mensch nicht mehr Alles, was er fühlt, sofort leibhaft nachahmt und darstellt. Trotzdem ist Das der eigentlich dionysische Normalzustand, jedenfalls der Urzustand; die Musik ist die langsam erreichte Spezifikation desselben auf Unkosten der nächstverwandten Vermögen. (GD, Streifzüge 10)

Im Sehen ist das Affekt-System nur teilweise erregt. Gesteigert wird aber auch das Sehen zum „apollinischen Rausch“, in dem es die „Kraft der Vision“ zum Schaffen von Gestalten gewinnt, wie sie die Bildende Kunst und die erzählende Literatur hervorbringen. Ihre Gestalten bleiben stehen, das Auge kann sich an sie halten, und sie halten es ihrerseits fest,

fesseln, faszinieren es. Sie halten es in jenem belebten und lustvollen Zustand, in dem nach Kant die Erkenntnisvermögen in anregende Einstimmung miteinander kommen und das Sehen schöpferisch wird. „Rausch“, wie Nietzsche den Zustand nennt, verbindet sich in seiner Sprache mit „Überreichtum“, „Überfülle“ und „Überfließen“: wer aus Überfülle an Kräften überfließt, muss von ihnen abgeben, anderen davon mitteilen (und seine Überfülle an „Weisheit“ bringt Zarathustra zu seinem „Untergang“ unter die Menschen²¹). Im „apollinischen Rausch“ ist die Mitteilung noch gebändigt, noch begrenzt auf das Unterscheiden und Festhalten von Gestalten. Im „dionysischen“ Rausch werden auch diese Grenzen noch übersprungen. In ihm entstehen Gestalten *in Bewegung*, aus dem „Darstellen“ und „Nachbilden“ in der Bildenden Kunst wird ein „Transfigurieren“ und „Verwandeln“ in der Darstellenden Kunst, der Mimik, der Schauspielerei und vor allem der Musik. Hier wird gerade die Wandlungsfähigkeit, das Aufnehmen auch der leisesten Anregungen wesentlich. Die beweglichste und bewegendste Kunst aber, die Musik, ist nicht mehr dem Sehen, sondern dem Hören zugänglich. Nietzsche nimmt darum das Hören und Anstimmen von Musik als Bild für den „dionysischen Menschen“, von dem er zuerst in *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* gesprochen hatte (GT 7 u. 8). Der dionysische Mensch, so Nietzsches apollinische Vision, folgt seinen Affekten und beherrscht seine Affekte mit tänzerischer Geschmeidigkeit, er geht in der Musik auf, er *lebt* sie. In der griechischen Antike gab die Musik die Kraft, „die Affecte zu entladen, die Seele zu reinigen, die ferocia animi zu mildern – und zwar gerade durch das Rhythmische in der Musik. Wenn die richtige Spannung und Harmonie der Seele verloren gegangen war, musste man tanzen, in dem Tacte des Sängers, – das war das Recept dieser Heilkunst.“ Mit Musik „nahm man auch die wildgewordenen rachsüchtigen Götter in Cur. Zuerst dadurch, dass man den Taumel und die Ausgelassenheit ihrer Affecte auf's Höchste trieb, also den Rasenden toll, den Rachsüchtigen rachetrunken machte: – alle orgiastischen Culte wollen die ferocia einer Gottheit auf Ein Mal entladen und zur Orgie machen, damit sie hinterher sich freier und ruhiger fühle und den Menschen in Ruhe lasse.“ (FW 84) Diese dionysische Dimension ist dem europäischen Menschen, aus dem inzwischen, wie Nietzsche

21 [Vgl. die Beiträge *Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“* und *Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches* in diesem Band.]

sich notiert, „ein kosmopolitisches Affekt- und Intelligenzen-Chaos“ geworden ist (Nachlass 1887/88, 11[31], KSA 13.17), verloren gegangen. Auch die zeitgenössische Musik der Wagner, Brahms und Bizet, die Nietzsche hoch schätzte, gibt gegenüber der „Musik“ der griechischen Tragödie, die Dionysos feierte, den Gott des rauschhaft immer neu zugrundegehenden und wiedererstehenden Lebens, nur noch ein blasses Bild. Sie ist vergleichsweise affektarm geworden, redet kaum mehr „zu unsern Muskeln“ (GD, Streifzüge 10), nötigt den Hörer ruhig zu sitzen und lässt ihn nicht mehr tanzen. In Vorstufen zur *Götzen-Dämmerung* hatte Nietzsche notiert: „Musik ist gleichsam nur eine Abstraktion jenes weit volleren Ausdrucks der Affekt-Entladung [...]. Im dionysischen Rausch ist die Geschlechtlichkeit und die Wollust eingerechnet; sie fehlt nicht im apollinischen“ (14.425, N 1888, 14[46], KSA 13.240).²²

Auch hier spinnt Nietzsche den Gedanken in seinen Notaten noch weiter. Die Kunst derart gesteigerter Affekt-Systeme mit einem „Überreichtthum von Mittheilungsmitteln, zugleich mit einer extremen Empfänglichkeit für Reize und Zeichen“, notiert er, ist eine Kunst für ebenfalls gesteigerte Affekt-Systeme, „sie redet immer nur zu Künstlern“. ²³ Ein Austausch, eine Kommunikation unter solchen Systemen ist „der Höhepunkt der Mittheilsamkeit und Übertagbarkeit zwischen lebenden Wesen, – er ist die Quelle der Sprachen.“ Denn das „Sichhineinleben in andere Seelen ist urspr<ünglich> nichts Moralisches, sondern eine physiologische Reizbarkeit der Suggestion: [...] Man theilt sich nie Gedanken mit, man theilt sich Bewegungen mit, mimische Zeichen, welche von uns auf Gedanken hin zurück gelesen werden ...“ (Nachlass 1888, 14[119], KSA 13.296 f.)

Stärker als der Affekt des Schmerzes ist nach Nietzsche, wie er schon seinen Zarathustra künden lässt,²⁴ der Affekt der Lust. Am stärksten

22 Vgl. Nachlass 1888, 14[117], KSA 13.295: „das religiöse Rauschgefühl und die Geschlechterregung (zwei tiefe Gefühle, nachgerade fast wunderlich coordinirt [...]) / Musik machen ist auch noch eine Art Kindermachen“.

23 Vgl. FW, Vorrede (1887) 4: „Nein, wenn wir Genesenden überhaupt eine Kunst noch brauchen, so ist es eine andre Kunst – eine spöttische, leichte, flüchtige, göttlich unbehelligte, göttlich künstliche Kunst, welche wie eine helle Flamme in einen unbewölkten Himmel hineinlodert! Vor Allem: eine Kunst für Künstler, nur für Künstler!“

24 Za III, Das andere Tanzlied 3, 4.286: „Lust – tiefer noch als Herzeleid“. [Vgl. den Beitrag „Oh Mensch! Gieb Acht!“ *Kontextuelle Interpretation des Mitternachts-Lieds aus Nietzsches „Also sprach Zarathustra“* in diesem Band.]

aber ist, so denkt er seine Affektenlehre zu Ende, die Liebe. Sie nennt er jedoch nicht mehr nur „Affekt“, sondern, wo sie zum künstlerischen Rausch wird, das „größte Stimulans zum Leben“:

Will man den erstaunlichsten Beweis dafür, wie weit die Transfigurationskraft des Rausches geht? Die „Liebe“ ist dieser Beweis, das, was Liebe heißt, in allen Sprachen und Stummheiten der Welt. Der Rausch wird hier mit der Realität in einer Weise fertig, daß im Bewußtsein des Liebenden die Ursache ausgelöscht und etwas Andres sich an ihrer Stelle zu finden scheint – ein Zittern und Aufglänzen aller Zauberspiegel der Circe ... Hier macht Mensch und Thier keinen Unterschied; noch weniger, Geist, Güte, Rechtschaffenheit ... Man wird fein genarrt, wenn man fein ist, man wird grob genarrt, wenn man grob ist: aber die Liebe, und selbst die Liebe zu Gott, die Heiligen-Liebe „erlöster Seelen“, bleibt in der Wurzel Eins: als ein Fieber, das Gründe hat, sich zu transfiguriren, ein Rausch, der gut thut, über sich zu lügen ... Und jedenfalls lügt man gut, wenn man liebt, vor sich und über sich: man scheint sich transfigurirt, stärker, reicher, vollkommener, man ist vollkommener ... Wir finden hier die *Kunst* als organische Funktion: wir finden sie eingelegt in den engelhaftesten Instinkt des Lebens: wir finden sie als größtes Stimulans des Lebens, – Kunst somit, sublim zweckmäßig auch noch darin, daß sie lügt... Aber wir würden irren, bei ihrer Kraft zu lügen stehen zu bleiben: sie thut mehr als bloß imaginiren, sie verschiebt selbst die Werthe. Und nicht nur daß sie das Gefühl der Werthe verschiebt... Der Liebende ist mehr werth, ist stärker. Bei den Thieren treibt dieser Zustand neue Stoffe, Pigmente, Farben und Formen heraus: vor allem neue Bewegungen, neue Rhythmen, neue Locktöne und Verführungen. Beim Menschen ist es nicht anders. Sein Gesammthaus halt ist reicher als je, mächtiger ganzer als im Nichtliebenden. Der Liebende wird Verschwender: er ist reich genug dazu. Er wagt jetzt, wird Abenteurer, wird ein Esel an Großmuth und Unschuld; er glaubt wieder an Gott, er glaubt an die Tugend weil er an die Liebe glaubt: und andererseits wachsen diesem Idioten des Glücks Flügel und neue Fähigkeiten und selbst zur Kunst thut sich ihm die Thüre auf. Rechnen wir aus der Lyrik in Ton und Wort die Suggestion jenes intestinalen Fiebers ab: was bleibt von der Lyrik und Musik übrig?... L'art pour l'art vielleicht: das virtuose Gequak kaltgestellter Frösche, die in ihrem Sumpfe desperiren... Den ganzen *Rest* schuf die Liebe... (Nachlass 1888, 14[120], KSA 13.299 f.).

14. Die Nöte des Lebens und die Freiheit für andere Moralen. Nietzsches Moralkritik und Nietzsches Ethik

Nietzsche ist für seine Moralkritik berühmt und berüchtigt. Er stilisiert sich selbst als Immoralisten, als jemand, der auf Moral keinen Wert legt, und tut das, um die Selbstgerechtigkeit der Moralisten bloßzustellen, die ihrerseits moralisch anstößig ist. Seit Nietzsche ist es leichter möglich, nicht nur an einer bestimmten Moral, sondern an der Moral als solcher Kritik zu üben, sie der philosophischen Kritik zu unterwerfen, Kritik nicht als Tadel oder Verwerfung der Moral, sondern im Sinn Kants als Begrenzung ihres Anspruchs auf allgemeine Geltung.

Nietzsche hat seine philosophische Kritik der Moral als Frage nach dem „Werth der Moral“ (GM, Vorrede 5) formuliert und dabei vom Doppelsinn des Begriffs ‚Wert‘ Gebrauch gemacht: einerseits als moralischem Wert oder Wert in sich und andererseits als ökonomischem Wert oder Wert für anderes. Mit der Frage nach dem moralischen Wert der Moral wird die Moral durch sich selbst in Frage gestellt. Sie ist, so Nietzsche, eine Frage nach der Moralität „aus Moralität“ (M, Vorrede 4). Ist die Moral, wird hier gefragt, nach ihren eigenen Maßstäben haltbar? Könnte die Moral, so gut sie zu sein scheint, nicht auch, kurz- oder langfristig, schaden? Nietzsche gibt dreierlei zu bedenken:

1. Mit ihrem Anspruch auf Allgemeinheit „verallgemeinert“ die Moral die Individuen – damit „vergemeinert“ (FW 354) sie sie aber auch, zwingt sie, sich einander anzupassen, nivelliert sie.

2. Mit ihren (vorgeblich) allgemeingültigen Werten und Normen nimmt sie den Individuen ihre eigene Verantwortung ab und lässt sie im Stolz, gerechtfertigt zu sein, selbstgerecht werden.

3. Mit ihrem Angebot der allgemeinen Selbstrechtfertigung lädt sie zur Schauspielerei, zur Unaufrichtigkeit, zur Unredlichkeit ein.

Will man aber moralischen Menschen nicht von vornherein Bequemlichkeit und Verlogenheit unterstellen, muss man fragen, warum sie einer Moral folgen oder wozu und wem die Moral dient, und tiefer noch, und so fragt Nietzsche, welcher Not die Moral entspringt und abhilft oder was sie für wen ‚not-wendig‘ macht. Dies ist die ökonomische Frage nach dem Sinn der Moral für das Leben. Sie ist nicht ohne weiteres zu beantworten. Moral, wenn sie Lebensnöten entspringt, könnte diese Lebensnöte gerade verbergen, und auch Moralwissenschaften und Moralphilosophien, die sich ihnen widmen, könnten noch, so Nietzsche, ihr „Werk- und Spielzeug“ sein (Za I, Von den Verächtern des Leibes) und das Verbergen nur verstärken. Denn Wissenschaften erheben wie die Moral einen Anspruch auf allgemeine Geltung, und es könnte, so Nietzsche, eben dieser Anspruch sein, der die Not erleichtert, die Not, die am Grund aller Nöte liegen könnte, die Not, im Leben alleine zu stehen, auf sich selbst angewiesen und ohnmächtig gegen Mächtigere zu sein. Für die Moral und die Wissenschaften aber gibt es keine Mächtigeren, sie bieten sich gerade an, für alle gleich einsichtig zu sein und darum auch für alle gleich zu gelten, und daher kann man mit Moral und Wissenschaft gegen die Macht antreten, die Macht bekämpfen, hat man an ihnen ein Mittel gegen seine Ohnmacht im Leben. Je mehr das gelingt, kann man die Machtverhältnisse des Lebens vergessen oder, mit Freud, verdrängen.¹ Wissenschaft setzt die Freiheit der Einsicht in allgemeingültige Zusammenhänge voraus, Moral die Freiheit, sich für ein allgemein gültiges Gutes und gegen die Vorteile der eigenen Macht zu entscheiden. So kann man mit einer wissenschaftlich begründeten Moral andere nötigen, auf ihre Macht, auf Überlegenheiten jeder Art zu verzichten.

1 Schon Nietzsche spricht in einem späten Notat 1888/89 (14[216], KSA 13.392) von einer „Verdrängung“ „aus dem Bewußtsein“.

Aber warum will man das, warum will jemand das? Denn Macht wird ja auch geschätzt: immer dort, wo sie eine allgemeine Ordnung schafft und aufrechterhält, und wir alle brauchen allgemeine Ordnungen zum eigenen Leben, weil unser Leben sonst zu gefährdet, zu abenteuerlich wäre. Moral hat also nicht nur einen moralischen Wert in sich, sondern auch einen ökonomischen für das Leben, sie dient der Erhaltung schwächeren gegen stärkeres Leben. Indem sie aber schwächeres auf Kosten von stärkerem Lebens erhält, übt sie zum einen selbst Macht aus und wird sie zum andern, das war Nietzsches Sorge, auf lange Sicht das Leben im Ganzen schwächen. Der Vorteil der Moral für das Leben der Schwächeren ist ihr Nachteil für das Leben überhaupt, und darum muss das Leben, wenn es sich erhalten will, die Wirkung der Moral ihrerseits begrenzen – und tut das auch.

Dies ist in groben Zügen das Konzept der Moral und Moralkritik, das Nietzsche seit *Menschliches, Allzumenschliches* erarbeitet und vor allem in der *Morgenröthe*, der *Fröhlichen Wissenschaft*, in *Jenseits von Gut und Böse* und in *Zur Genealogie der Moral* vertieft und verdichtet hat. Seit einiger Zeit wird in der Nietzsche-Forschung jedoch auch mehr und mehr der anderen Seite von Nietzsches Moralkritik nachgegangen, der Moral oder Moralität, aus der heraus Nietzsche um des Lebens willen Kritik an der Moral übt. Greift man Moral von außen an, wird man schlicht für unmoralisch, zum Immoralisten erklärt, damit aus der Debatte ausgeschlossen, bleibt so wirkungslos und schadet nur sich selbst – Nietzsche hat damit gerechnet und damit gespielt. Indem er aber zeigte, dass die Moral gegen die Macht antritt, um selbst für die Ohnmächtigen Macht zu gewinnen, unterwarf er sie einer Kritik von innen und überführte sie eines Selbstwiderspruchs, dem sie sich aus moralischen Gründen stellen muss – oder müsste, denn auch diese Kritik kann sie natürlich als unmoralisch zurückweisen oder schlicht ignorieren. Nimmt sie die Kritik an, muss sie sich neu denken – als selbstkritische Moral, als Moral, die weiß, dass sie immer auch als Unmoral wirken kann. So wird sie dann zu einer Moral zweiter Ordnung, einer Moral im Umgang mit Moral, und diese Moral im Umgang mit Moral ist dann nicht mehr auf sich selbst fixiert, sondern kann auch andere Moralen neben sich gelten lassen.² Sie rechnet damit, dass jeder in schwachen

2 Vgl. Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin/New York 2007, Kap. 15 und 16.

Situationen eine allgemeingültige Moral nötig haben kann, um Stärke zu zeigen, aber nicht jeder dieselbe Moral und nicht jeder in jeder Situation und nicht in jeder Situation im gleichen Maß. Stattdessen wird jeder nach seinen Lebensbedingungen eine (mehr oder weniger) andere Moral nötig haben, die nach ihm allgemein gelten soll, und dies macht auch den endlosen Streit der Moralphilosophen darüber verständlich, welche denn nun die allgemein gültige Moral und ihre allgemein gültige Begründung sein soll. Moral erhebt regelmäßig den Anspruch auf allgemeine Geltung, aber es sind immer Einzelne, die ihn erheben, und unter ihren unterschiedlichen Lebensbedingungen erheben sie ihn für unterschiedliche Moralen. Moral wird in der Kommunikation stets unterstellt, doch wenn sie zur Sprache kommt, ist nichts so strittig wie Moral. Mit dem Streit aber kommt wieder die Macht ins Spiel, und der Selbstwiderspruch der Moral wird offenbar. Die Moral im Umgang mit Moral, die Freiheiten gegenüber der eigenen Moral und für andere Moralen einschließt, werde ich, um einen einfachen Begriff dafür zu haben, im folgenden Ethik nennen, und Nietzsches Ethik ist eine Ethik der Freiheit für andere Moralen, sie leitet seine Moralkritik.

Ethik als Wissenschaft der Freiheit für andere Moralen, die um ihre Abhängigkeit von besonderen Lebensbedingungen und aktuellen Situationen weiß, ist, so Nietzsche, „fröhliche Wissenschaft“, eine leicht bewegliche, darum dem jeweiligen Andern gerecht werdende und so, im Sinn der „gaya scienza“ der provençalischen Troubadours, auch mutig und uneigennützig liebende ethische Orientierung.³ *Fröhliche Wissenschaft* ist ein programmatischer Titel. Mit dem Aphorismen-Buch, das Nietzsche so nannte, hat es zudem eine besondere Bewandnis. Seine ersten IV Bücher erschienen 1882 nach der *Morgenröthe* und vor *Also sprach Zarathustra* – das Ende des IV. Buches (FW 342) ist auch der Anfang von *Also sprach Zarathustra* –, das V. Buch fügte Nietzsche fünf Jahr später, 1887, hinzu, nachdem er nacheinander die vier Teile von *Also sprach Zarathustra* und zu dessen „Erläuterung“ *Jenseits von Gut und Böse* veröffentlicht hatte und bevor er *Zur Genealogie der Moral*

3 Zur Herkunft der „fröhlichen Wissenschaft“ oder „gaya scienza“ (vgl. FW 377) von den Troubadours vgl. Tilman Borsche, Vom romantischen Traum einer fröhlichen Wissenschaft. Nostradamus, Nietzsche und die Inquisition, in: Nietzsche-Studien 23 (1994), S. 175-199, und: Fröhliche Wissenschaft freier Geister – eine Philosophie der Zukunft?, in: Mihailo Djurić (Hg.), Nietzsches Begriff der Philosophie, Würzburg 1990, S. 53-72.

niederschrieb, die erste seiner zunehmend polemischen Schriften, die sein Spätwerk kennzeichnen und die mit *Der Antichrist* schließen. Das V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* scheint mir Nietzsches reifstes Werk zu sein, eine abgeklärte Summe seines aufgeklärten Denkens – die berühmten ‚Lehren‘ aus *Also sprach Zarathustra* kommen darin kaum vor. Nietzsche geht auch dort wohl vom „grösste[n] neuere[n] Ereigniss“ aus, „dass ‚Gott todt ist‘, dass der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist“ (FW 343, KSA 3.573), und damit vom „Nihilismus“ (FW 347), und einmal, doch eher nebenbei, verweist er auf den „Willen zur Macht“ (FW 349). Er greift jedoch nicht auf die Lehren vom „Übermenschen“ und von der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ zurück. Sie scheinen für ihn, wie er in seinem berühmten Lenzer Heide-Entwurf vom 10. Juni 1887, kurz nach Abschluss des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* notierte, „extreme Glaubenssätze“ gewesen zu sein, die gerade „die Stärksten“ nicht „nötig haben“ – das sind für ihn „die Mäßigsten“, die „die erreichte Kraft des Menschen mit bewusstem Stolze repräsentiren“ (Nachlass 1887, 5[71], KSA 12.217).⁴

Bald darauf, in *Zur Genealogie der Moral* (II 2), wird er diesen Typus des durch seine Mäßigkeit Mächtigen „das autonome übersittliche Individuum“ oder kurz „das souveraine Individuum“ nennen, das „versprechen“ und seine Versprechen „verantworten“ kann – im Bewusstsein seiner „seltenen Freiheit“ und seiner „Macht über sich“ und ohne Berufung auf eine allgemein gültige Moral. Die Aphorismen des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, die sich meist zu kleinen Abhandlungen auswachsen, sind konsequent geordnet. Sie schlagen unter dem Vorzeichen der Fröhlichkeit den Bogen von der Not der Moral zur Freiheit der Ethik. Dabei spielen zahlreiche weitere Themen mit, die Themen der Heiterkeit und der Frömmigkeit, des Sinns von Metaphysiken und der Nöte, aus denen sie erwachsen, der Gelehrsamkeit, soweit Moralphilosophen sie nötig haben, und der Nähe von Moralphilosophen zu Religionsstiftern, die Themen des Sinns des Bewusstseins für die Kommunikation überhaupt, der Erkenntnis für das Leben, der Kunst für Europa, des Deutschen in Europa, der Kirche, der Unterscheidung von treibender und dirigierender Kraft,

4 [Vgl. den Beitrag *Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“* in diesem Band.]

des Schauspielens, besonders für Juden und Frauen, die Themen des Sinns von Geschlecht und Liebe in Europa, der „Musik des Lebens“ (FW 372) als einzig befriedigender Gestalt von Sinn, des Vergessens und der „Musik des Vergessens“ (FW 367), der unvermeidlichen Unverständlichkeit unter Individuen, der Vieldeutigkeit des – immer individuellen – Daseins, des „Phänomenalismus und Perspektivismus“ (FW 354), des einzigen Titels, den Nietzsche selbst seiner Philosophie gegeben hat, der Langsamkeit des Lebens und zuletzt der „grossen Gesundheit“ (FW 382). Sie sind die Kontexte des Lebens und der Kontext von Nietzsches Moralkritik und Ethik und müssten alle hier berücksichtigt werden.⁵ Doch wir müssen uns hier auf die Grundlinie konzentrieren, die sich noch komplex genug darstellt. Wir können darin drei große Abschnitte unterscheiden, die unserer Thematik genau entsprechen:

14.1 Die Not der Moral,

14.2 Die Befreiung von der alten Moral,

14.3 Die Freiheit für andere und neue Moralen.

14.1. Die Not der Moral

Mit dem ‚Tod Gottes‘, so eröffnet Nietzsche das V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, verliert die Moral, die in Europa auf Gott gebaut war, ihre Selbstverständlichkeit, die „alte Welt“ wird „fremder“. Ihr steht nun eine „lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz“ bevor, deren Vorgeschmack dann in der Tat das 20. Jahrhundert gegeben hat. Zunächst aber, so Nietzsche, kommt etwas wie „Licht, Glück, Erleichterung, Erheiterung, Ermuthigung, Morgenröthe“ über die Erkennenden und „Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung, – endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, [...] jedes Wagniss des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, *unser* Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ‚offnes Meer‘.“ Das historische Ereignis, „dass der Glaube an den christlichen

5 [Vgl. jetzt Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/Boston 2012. S. dort auch weitere Literatur.]

Gott unglaublich geworden ist“ (FW 343), hat nach Nietzsche neue Bedingungen der Moralkritik und des Erkennens überhaupt geschaffen. Gott war der ewige Gott, und mit ihm hat die Ewigkeit, die Zeitlosigkeit nun ihre Zeit gehabt. Die Erkenntnis, die schon Hegel ausgesprochen hatte, dass alle Erkenntnis ihre Zeit hat, ist nun, vor allem nach Darwins Evolutionstheorie, unabweisbar geworden. Für Nietzsche ist, bei aller Kritik am Darwinismus im Einzelnen,⁶ selbstverständlich, dass alles Leben und mit ihm auch alle Erkenntnis an Zeitumstände, an wechselnde Lebensbedingungen gebunden und damit perspektivisch ist, und das macht alles Pochen auf Zeitlosigkeit unglaublich. Man kann nun fragen und fragt auch, wie es zum Glauben an den Gott gekommen ist, der nun unglaublich geworden ist, welches die damaligen Lebensbedingungen waren und worin sie sich inzwischen geändert haben. Moral wirkt als Nötigung, gegen die eigenen Interessen unter den eigenen Lebensbedingungen oder, wie Kant sagte, gegen seine Neigungen zu handeln, z.B., wie die alten Gebote besagten, nicht zu lügen, zu stehlen oder die Ehe zu brechen, wenn man davon einen Vorteil hätte oder einem ‚einfach danach ist‘; das Evangelium hält in einer weiteren Steigerung dazu an, selbstlos für andere einzustehen, Unrecht gegen sich selbst hin- und auf sich zu nehmen und seine Feinde zu lieben. Moral wirkt als Nötigung aber nur dann, wenn ihre Autorität außer Zweifel steht, für das Christentum also durch den Glauben an Gott und seinen Sohn, der für sein Evangelium gestorben ist. Beider Botschaft aber wurde als ewig, als zeitlos gedacht, und wenn nun nach ihrer Herkunft gefragt wird und damit auch nach der Herkunft der Moral, die auf sie baut, bricht ihre Autorität ein. Autorität besteht eben darin, dass *nicht* nach ihrer Herkunft, *nicht* der Zeit gefragt wird, die sie bedingt hat – eine Autorität auf Zeit ist keine Autorität.

Nun aber ist Gott nicht einfach tot – der ‚Tod Gottes‘ ist nicht einfach eine Wahrheit, und Nietzsche setzt sie Anführungszeichen. Er ist der Tod eines Glaubens, und auch dieser Tod kann seinerseits nicht mehr als ein Glaube sein. Der Glaube ist also nicht gestorben. Nietzsche ist das sehr bewusst, und er zieht daraus eine starke Folgerung. Danach glaubt auch die Aufklärung noch, die Aufklärung, die an die Stelle der Wahrheit des Glaubens die Wahrheit der Wissenschaft gesetzt hat und

6 [Vgl. den Beitrag *Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution* in diesem Band.]

aus ihr heraus den Tod Gottes behauptet, noch an die Wahrheit, und auch dieser Glaube verdankte sich seiner Zeit und könnte nun ebenfalls seine Zeit gehabt haben – „und hiermit“, so Nietzsche, „sind wir auf dem Boden der Moral.“ Denn warum, fragt er, will man Wahrheit, warum will man an die Wahrheit glauben? Auch Wahrheit, das *es ist* so, soll zeitlos sein, was wahr ist, soll jetzt und immer wahr sein, die Wahrheit des Glaubens und die Wahrheit der Wissenschaft teilen den Glauben an die Zeitlosigkeit. Wer aber zeitlose Wahrheit will und an sie glaubt, „bejaht damit eine andre Welt als die des Lebens, der Natur und der Geschichte“, eine andere als „unsre Welt“, in der es keine zeitlose Wahrheit gibt (FW 344). So ist die Not, die nicht nur zur Moral und Religion, sondern auch zum Glauben an die Wahrheit nötigt, zuletzt die Zeit, in der alles anders werden kann. Sie nötigt, von der Zeit los- und zu zeitlos Gültigem zu kommen, und damit nötigt sie die Individuen, gegen ihre Interessen oder Neigungen zu handeln, sofern diese Interessen und Neigungen bei jedem und zu jeder Zeit andere sein können. Moral als Grund ebenso von Religion und Wissenschaft nötigt die Individuen, sich allgemein und zeitlos zu machen, sich zu entindividualisieren.

In diesem Sinn wurde die Moral, so Nietzsche, noch nie ernsthaft zum Problem gemacht, keine „Kritik“ der Moral habe ihren Sinn und Wert für das Leben überhaupt in Frage gestellt. Moral, heißt das, hatte bisher eine so große Autorität, dass auch die Aufklärung sich nicht an sie heranwagte. Man *wollte* die Moral und setzte darum ihre Notwendigkeit immer schon voraus, und bis heute geht der Streit nur darum, worin ihr Wesen zu sehen und wie es am besten zu begründen sei – alles Denken stand und steht sichtlich schon unter dem Bann der Moral und *kann* sich so gar nicht gegen sie wenden. Um sich gegen die Not, die zur Moral nötigt, wenden zu können, muss man, so Nietzsche, selbst in einer „Noth“ sein, der Not, so unter ihren Auswirkungen zu leiden, dass man wiederum genötigt ist, sie in Frage zu stellen. Es war, wie er schreibt, „seine persönliche Noth“, die Moral zum Problem machen zu müssen, und er fand darin seine „Qual“, aber auch seine „Wollust“ und „Leidenschaft“. Er stellte das Problem der Moral also nicht wieder (und damit selbstwidersprüchlich) als allgemeines, sondern als sein eigenes, und er bietet auch keine allgemeine gültige Lösung, sondern nur *seine* Lösung an, die wiederum nur verstehen kann, wer seine Nöte teilt oder

zu teilen bereit ist (FW 345). Nietzsche fügt gleich hinzu: „Man wird Mühe haben, uns zu verstehn.“ (FW 346)

Die meisten Menschen werden sich darauf nicht einlassen und nicht einlassen können, weil sie zur meisten Zeit ein „Bedürfniss nach Glauben“ haben (FW 347), und weil sie es haben, haben die meisten „im alten Europa“ auch heute noch sei es das Christentum, sei es eine Metaphysik „nöthig“. In beidem lebt ein „Verlangen“ fort, „durchaus etwas fest haben zu wollen“, ein „Verlangen nach Halt, Stütze, [das] Religionen, Metaphysiken, Ueberzeugungen aller Art zwar nicht schafft, aber – conservirt.“ Fähig zur Kritik der Moral sind nur die, die dieses Verlangen nicht oder doch weniger und seltener haben, die weniger Autoritäten brauchen, weil sie selbst für sich Autoritäten sind. Nietzsche sagt nicht, dass es so jemanden gibt. Er sagt nur, es

wäre eine Lust und Kraft der Selbstbestimmung, eine Freiheit des Willens denkbar, bei der ein Geist jedem Glauben, jedem Wunsch nach Gewissheit den Abschied giebt, geübt, wie er ist, auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten zu können und selbst an Abgründen noch zu tanzen. Ein solcher Geist wäre der freie Geist par excellence. (FW347)

Die „Nothlage“ ist für Nietzsche jedoch nicht der Grundzug des Lebens; so wie das Leben sich zeigt in seiner ganzen Üppigkeit als pflanzliches und tierisches Leben, ist es vielmehr „der Ueberfluss, die Verschwendung, sogar bis in's Unsinnige“ (FW 349). Es sind Nöte des *menschlichen* Lebens, die zur Moral und – jedenfalls Nietzsche – auch zur Kritik der Moral nötigen. Die Moral, auf die die Europäer so stolz sind, dass sie glauben, sie über die ganze Welt verbreiten zu müssen, muss danach menschlich-allzumenschliche Ursprünge haben, muss „Ausdruck einer Nothlage“ sein, in der sie „sich selbst erhalten“ mussten (FW 349), und dabei könnte sich die Moral erhalten, die Notlage aber längst verändert haben. Um zu erschließen, worin jene Notlage damals bestand, hat Nietzsche dann seine *Genealogie der Moral* verfasst, in der er historisch den griechischen und den jüdisch-christlichen und systematisch den ökonomischen und psychologischen Ursprüngen der europäischen Moral nachging, ihren Spannungen untereinander und den Verwerfungen, die sich daraus ergaben, und den weiteren Entwicklungen unter wechselnden Bedingungen. Die Grundunterscheidung hatte er jedoch schon in *Jenseits von Gut und Böse* (JGB 257 ff.) und im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* (FW

370) entwickelt: die einer „vornehmen Werthungsweise“, die aus der „Ueberfülle des Lebens“, und einer „unvornehmen“, die aus der „Verarmung des Lebens“ kommt (FW 370), und sie provozierend auf die Unterscheidung von „Herren- und Sklavenmoral“ zugespitzt. „Vornehm“ ist für ihn jenseits aller gesellschaftlichen Stände ein ethischer Begriff und bedeutet, so wie wir den Ausdruck heute noch gebrauchen, auf Vergeltung und damit auf Gegenseitigkeit verzichten zu können, anderen Gutes tun zu können, ohne Gleiches von ihnen zu erwarten. Dies aber ist nur aus einer „Ueberfülle des Lebens“, nicht in seiner „Verarmung“ möglich; je mehr jemand in Not ist und unter ihr leidet, desto schwerer wird es ihm, sich als vornehm zu erweisen. Durchgesetzt habe sich in Europa aber die unvornehme Wertungsweise, das Bestehen auf Gleichheit und Gegenseitigkeit, also einer für alle und für alle Zeit gleich gültigen Moral, und das Ergebnis dieser „Umwerthung“ seien die „modernen Ideen“ – in einer Liste, die Nietzsche sich 1888 anlegte, nennt er u.a. „Freiheit“, Gleichheit der Rechte, „Menschlichkeit“, „das Volk“, „die Rasse“, „die Nation“, „Demokratie“, „Toleranz“, „das milieu“, „Weiber-Emancipation“, „Volks-Bildung“, „Fortschritt“, „Sociologie“ (Nachlass 1888, 16[82], KSA 13.514). Diese Ideen aber seien „falsch“, sofern sie neue Entwicklungen des Lebens nachhaltig beschränkten, und um so falscher, je leichter das Leben in Europa inzwischen mit Hilfe seiner modernen Technik und Medizin geworden sei. Mit ihnen könnte eine neue Zeit gekommen sein, in der nicht nur für wenige die alte „Moral-Interpretation“ nicht mehr „so nöthig“ sei (Nachlass 1887, 5[71], KSA 12.212), eine Zeit, in der man von der ängstlichen und neidvollen Gleichheits- und Gegenseitigkeits-Moral Abschied nehmen könne. Eine Moral, die im eigenen Interesse Gleichheit und Gegenseitigkeit einfordert, ist nach Nietzsche ein Armutszeugnis. Bisher aber sei sie den Europäern „kaum entbehrlich“ gewesen: sie hätten die „Verhüllung unter moralische Formeln und Anstandsbegriffe, das ganze wohlwollende Verstecken unserer Handlungen unter die Begriffe Pflicht, Tugend, Gemeinnutz, Ehrenhaftigkeit, Selbstverleugnung“ wie eine „Maskerade“, wie eine „Verkleidung“ gebraucht, die ihre unschöne Nacktheit verberge (FW 352). Und es sei nicht Stärke, sondern Schwäche, die sich da verkleidet:

Nicht die Furchtbarkeit des Raubthiers findet eine moralische Verkleidung nöthig, sondern das Heerdenthier mit seiner tiefen Mittelmässigkeit, Angst und Langenweile an sich selbst. Moral putzt den Europäer auf – gestehen wir es ein! – in's Vornehmere, Bedeutendere, Ansehnlichere, in's ‚Göttliche‘ – (FW 352)

Die Tendenz zur „verallgemeinerten“, „vergemeinerten“ Wertungsweise hat jedoch tiefe, über die historischen hinausreichende Gründe. Sie liegen, wie Nietzsche im herausragenden Aphorismus Nr. 354 zeigt, im Bewusstsein selbst. Das Bewusstsein, vermutet er dort, sei mit dem Mitteilungsbedürfnis entstanden und gewachsen – bewusst wird, was anderen unter dem Risiko des Missverstehens mitgeteilt wird. Das Mitteilungsbedürfnis aber dient der „Gattung“ und damit der „Heerden-Perspektive“, alle „Mitteilungszeichen“ sind für sie erfunden und tradiert. Das aber bedeutet, dass nur das der gegenseitigen Verständigung Dienende, nicht das individuell Erlebte und Erfahrene bewusst und mitteilbar ist: Das Bewusstsein ist „nur in Bezug auf Gemeinschafts- und Heerden-Nützlichkeit fein entwickelt“, und so wird

folglich Jeder von uns, beim besten Willen, sich selbst so individuell wie möglich zu verstehen, ‚sich selbst zu kennen‘, doch immer nur gerade das Nicht-Individuelle an sich zum Bewusstsein bringen [...], sein ‚Durchschnittliches‘, [...] unser Gedanke selbst [wird] fortwährend durch den Charakter des Bewusstseins – durch den in ihm gebietenden ‚Genius der Gattung‘ – gleichsam majorisirt und in die Heerden-Perspektive zurück-übersetzt (FW 354).

Danach ist alles Bewusstsein durch und durch im Sinn von Gleichheit und Gegenseitigkeit moralisiert. Im folgenden Aphorismus Nr. 355 fügt Nietzsche an, dass auch alle Erkenntnis dem Prinzip der Ängstlichkeit folgt, sofern sie nämlich alles beunruhigend Fremde auf beruhigend Bekanntes zurückzuführen sucht. Beides macht Philosophen, die sich den Nöten der Menschen entziehen, um sich dem reinen Denken zu ergeben, anfällig für die Gleichheits- und Gegenseitigkeits-Moral. Sie wird zu ihrem „Versteck“, einem Versteck vor dem „Geist“ der Lebendigkeit des Lebens und seiner immer neuen Möglichkeiten (FW 359).

14.2. Befreiung von der alten Moral

Aber mit dem ‚Tod Gottes‘ haben sich auch neue Möglichkeiten des Philosophierens eröffnet und umgekehrt: neue Möglichkeiten des Philosophierens haben den ‚Tod Gottes‘ herbeigeführt. Die „christliche Moralität“, so Nietzsche im Aphorismus Nr. 357 (am Ende von *Zur Genealogie der Moral* wird er den Passus wieder zitieren), hat sich selbst aufgehoben, indem sich „der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert [hat] zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis“, und eben darin lag „Europa’s längste und tapferste Selbstüberwindung“. Die Moral aus christlichem Ursprung nötigt sich selbst zur Selbstkritik, sie *kann* nicht bei der Verallgemeinerungs- und Vergemeinerungs-Moral bleiben oder wird nicht bei ihr bleiben können. Doch es werden zunächst wieder nur Wenige und Einzelne sein, die sich dem stellen und umso eher stellen können, je mehr sie, wie Nietzsche, der Pastorensohn, selbst von der christlichen Moralität imprägniert wurden. Nietzsche setzt auf „Einsiedler“, „Zyniker“, „Heimatlose“ und „Wanderer“ (all das war er auch selbst), die sich von sich aus Gemeinschaften entzogen haben, die auf Gegenseitigkeit verpflichten, und bietet ihnen so etwas wie einen fröhlichen Grundkurs an, schwer verdauliche Mitmenschen ertragen zu lernen. Es sind Praktiken der Selbstüberwindung, die er empfiehlt, und sie gehen bis zum Übermütigen: unwillkürliche Abneigungen „hinunterstopfen“, Mitmenschen so loben, dass sie ihr „Glück über sich selbst auszuschwitzen“ beginnen, und eine so lange „Selbsthypnotisierung“, dass sie zur „Geduld“ wird (FW 364). Solche Fügungen ins Unvermeidliche aber sollen, was sie ohnehin sind, Maskeraden bleiben, durch die man sein Anderes, Eigenes, Individuelles schützen könne, durch die man zum „Gespenst“ werde: „man greift nach uns und bekommt uns nicht zu fassen“ (FW 365). Der „Zyniker“ empfiehlt, statt auf moralische Nötigungen auf seinen Leib zu hören, ob er – das Beispiel ist hier die Wagnersche Musik – leicht mitgeht oder „revoltiert“ (FW 368). Im Ganzen verhalte man sich am besten wie Künstler, die, notgedrungen, „auf eine wunderliche Weise für sich stehn, für sich stehn bleiben und ein Wachsthum für sich haben, – ich will sagen ganz verschiedene Grade und tempi von Alt, Jung,

Reif, Mürbe, Faul“ (FW 369). Und soweit die Kunst, wie die Wagners, ihrerseits eine Metaphysik braucht, könne man sich „vielleicht mit Rubens“ an die „dithyrambische“, mit Hafis an die „selig-spöttische“, mit Goethe an die „helle und gütige“ und mit Homer an die „Licht- und Glorienschein über alle Dinge breitende“ Kunst halten (FW 370). Man solle nicht darüber klagen, „missverstanden, verkannt, verwechselt, verleumdet, verhöhnt und überhört zu werden“, sondern dies vorerst als „Auszeichnung“ verstehen, solange man selbst noch „fortwährend wechselt“ und „alte Rinden abstößt“ (FW 371). Es befreie, nicht „idealistisch“ über die „Musik des Lebens“ hinwegzuhören, die sich jenseits der „Mitteilungszeichen“ auftut, die der Vergemeinschaftung dienen (FW 372), den „vieldeutigen“ und „perspektivischen Charakter des Daseins“ anzunehmen, sich vor rechenhaften „Welt-Interpretationen“ in Acht zu nehmen und sich stattdessen auf „unendliche Interpretationen“ einzulassen (FW 373 und 374). So seien schon die Epikureer „gegen letzte Überzeugungen“ vorsichtig geblieben, hätten „den Fragezeichen-Charakter der Dinge nicht leichten Kaufs fahren lassen“, sich den „Widerwillen gegen die grossen Moral-Worte und -Gebärden“ bewahrt (FW 375). Wie Künstler müsse man auf jedes Gelingen hin bereit und reif zum Tod sein (FW 376).

Solche in der Moral „Heimatlosen“ sind, so Nietzsche, die „Kinder der Zukunft“, weil sie „sich sogar in dieser zerbrechlichen zerbrochnen Uebergangszeit noch heimisch fühlen“ und sie darum gestärkt überstehen können. Wer nicht in Ordnungen beheimatet ist, wird erst recht abgeneigt sein, „dem Nationalismus und dem Rassenhass das Wort zu reden“, und am ehesten fähig sein, „über die Nothwendigkeit neuer Ordnungen“ nachzudenken, auch unerhörter, „auch einer neuen Sklaverei“ für die, die ohne die Garantie fester Ordnungen, ohne Rundumversicherungen nicht leben wollen und können (Rundumversicherungen verlangen versklavende Rundumverwaltungen). Solche Heimatlose wären, so Nietzsche,

gute Europäer, die Erben Europa's, die reichen, überhäuften, aber auch überreich verpflichteten Erben von Jahrtausenden des europäischen Geistes: als solche auch dem Christenthum entwachsen und abhold, und gerade, weil wir aus ihm gewachsen sind, weil unsre Vorfahren Christen von rücksichtsloser Rechtschaffenheit des Christenthums waren, die ihrem Glauben willig Gut und Blut, Stand und Vaterland zum Opfer gebracht haben. (FW 377)

Es sind Menschen, die die eigene Moral und Ordnung um anderer Moralen und Ordnungen willen zurückstellen können, ohne Erwartung von Gegenseitigkeit.

14.3. Die Freiheit für andere und neue Moralen

Sie müssen jedoch „Freigebiges und Reiche des Geistes“ sein (FW 378). Das „Geben“ und „Schenken“, das anderen Freiheit zu eigenem „Schaffen“ gibt, ist auch das große Thema von *Also sprach Zarathustra* (alle übrigen Themen sind ihm zugeordnet), und die Freiheit zu *geben*, anderen Spielräume eigener Freiheit zu geben, ist der Sinn, den Nietzsche der Freiheit gibt. Gabe in diesem Sinn, als Gabe ohne Erwartung einer Gegengabe, ohne Gegenseitigkeit, ist die vornehmste Tugend in Nietzsches Ethik. Sie hat zwei Voraussetzungen: auf der einen Seite den Reichtum des Geistes, den Überfluss an Möglichkeiten, Anderen gerecht zu werden, auf der anderen Seite Menschen, die solchen Reichtum abnehmen und mit ihm etwas anfangen können und die darin ihrerseits Gebende sind oder zu sein beginnen. Zarathustra findet solche Menschen nicht bei seinem Gang unter die Menschen, seinem „Untergang“. Nietzsche lässt auch ihn leiden, an seinem Mitleid mit den Menschen, die ihm seine Gabe nicht abnehmen können, weil selbst die „höheren Menschen“ von der alten Moral nicht loskommen. Gäbe es Menschen, die seine Gabe anzunehmen verstünden, entstünde eine neue Gleichheit und Gegenseitigkeit, unter Menschen, die einander die Freiheit geben – zu geben. Aber Zarathustra bleibt in Nietzsches Dichtung einsam.

Im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* bringt er die Gabe des Geben-Könnens in das Bild eines „offnen Brunnens an der Strasse“, aus dem jeder schöpfen und in den jeder seinen „Unrath“ hineinwerfen kann und der doch nie leer und immer „wieder hell“ wird, sein Wasser mit unendlicher Geduld erneuert (FW 378).⁷ Dann lässt er einen „Narren“ einwenden, dass mit dieser „Milde, Geduld, Menschenfreundlichkeit, Höflichkeit“ wohl auf den Hass gegen die Menschen, nicht aber „aufs Verachten Verzicht“ geleistet wird, das „feine Verachten“, das die

7 [Vgl. den Beitrag *Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches* in diesem Band.]

Distanz unter den Individuen wahr, ohne sie gegen sie zu kehren. Und auch in dieser Verachtung soll man „Künstler“ sein, sie virtuos beherrschen – und mit ihr allein stehn. Dieser Narr scheint weise, weise, wie Nietzsche ihn sich wünscht, so weise, dass er seine Weisheit als Narrheit vorbringt, um jedem die Freiheit zu lassen, zu annehmen oder nicht (FW 379).

Und bevor Nietzsche dann noch einmal bekräftigt, dass er „nicht nur verstanden werden“ will, „sondern ebenso gewiss auch nicht verstanden“, nämlich von denen, für die diese Weisheit zu gefährlich ist, deren „Geschmack [nicht] auf Unabhängigkeit gerichtet [ist], auf schnelles Kommen und Gehen, auf Wanderung, auf Abenteuer vielleicht, denen nur die Geschwindesten gewachsen sind“ (FW 381), und von seiner „grossen Gesundheit“ spricht, die ihn selbst fähig machte, auch die schwersten Anfechtungen auszuhalten (FW 382), lässt er den „Wanderer“, seinen Wanderer aus *Menschliches, Allzumenschliches* den Bogen von seiner Moralkritik zu seiner Ethik schließen. Dieser Bogen führt, lässt er ihn sagen, über „unsre europäische Moralität“ hinaus, um ihrer „einmal aus der Ferne ansichtig zu werden, um sie an anderen, früheren oder kommenden Moralitäten zu messen“, hin zu einem „Jenseits von unsrem Gut und Böse“, von dem aus auch noch die eigenen „Gedanken über moralische Vorurtheile“ – das war der Untertitel der *Morgenröthe* – auch noch als „Vorurtheile über Vorurtheile“ sichtbar werden können. Aber „dorthinaus, dorthinauf will“ niemand gehen, der Weg ist zu beschwerlich und gefährlich, man geht ihn nur, wenn man *muss*, wenn einen die Not dazu treibt (FW 380). So bleibt es zuletzt bei einer Not. Aber dies ist nun die Not, aus der eine neue Freiheit kommt, die Freiheit für andere, neue Moralen.

15. Schuld und Rang. Nietzsches Vorschlag zur Überwindung des Schuldkomplexes

15.1. Genealogie des Schuldkomplexes

15.1.1. Genealogie der Moral als Heuristik der Not

Nietzsches Frage war nicht so sehr, was Schuld, Vergebung und Sühne sind und wie mit ihnen umzugehen ist, sondern wie man überhaupt dazu kam, von ihnen zu sprechen. Er hat dazu seine eigentümliche Methode der Genealogie entwickelt. Er geht wie die gleichnamige Geschlechterforschung in die Geschichte zurück, bietet aber keine Historie¹ – als Historie wäre seine erklärte „Streitschrift“ *Zur Genealogie der Moral* allzu hypothetisch, zu grob und größtenteils schwer zu belegen. Stattdessen erschüttert Nietzsche das in der Gegenwart scheinbar Selbstverständliche und fraglos für gut Gehaltene, ‚die Moral‘, in ihrer fraglosen Selbstverständlichkeit und Selbstsicherheit durch kritische Rückfragen nach ihrer möglichen Entstehung aus dem, was sie ausgeschlossen hat, dem Nicht- oder Außermoralischen. Da

1 Zur Art der „Erkenntnis der Genealogie“ vgl. u.v.a. zuletzt Marcus Andreas Born, *Nihilistisches Geschichtsdenken. Nietzsches perspektivische Genealogie*, München 2010, S. 14-18. Christian Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 49)*, Berlin/ New York 2005, S. 101, hat darauf hingewiesen, dass auch die Philologie, Nietzsches eigene ursprüngliche Disziplin, auf den Begriff Genealogie im Sinn der Stammbaumpforschung zurückgriff.

eine selbstsicher gewordene Moral auch kritische Rückfragen nach ihren außermoralischen Ursprüngen als unmoralisch ausschließt, muss die Genealogie sie ihrerseits *moralisch* treffen, sie nach ihren eigenen Maßstäben als unmoralisch überführen: Nietzsche will der herrschenden Moral seiner Zeit zeigen, wie unmoralisch sie auch und gerade nach ihren eigenen Begriffen ist. Seine Genealogie führt so nicht auf letzte Gründe und letztbegründete Gewissheiten hin, sondern in abgründige Ungewissheiten hinein. Sie befreit auf diese Weise von scheinbar fraglos vorgegebenen moralischen Bindungen zu kritisch reflektierten und eigenverantworteten ethischen Haltungen – ich unterscheide in diesem Sinn ‚moralisch‘ und ‚ethisch‘. Mit seinen kritischen Rückfragen orientiert Nietzsche seinerseits sich an Lebensnöten, die, bei Strafe des Untergangs, zu Neuorientierungen zwingen; seine Heuristik der Entstehungsbedingungen der Moral und darüber hinaus der Entstehungsbedingungen des Bewusstseins und des Denkens ist eine Heuristik der Not.² Sie setzt konsequent noch keinen schuldfähigen, verantwortlichen, überlegten und darin freien Willen voraus; die Rede vom freien Willen entspringt, so Nietzsches Vermutung, ihrerseits aus Lebensnöten.

15.1.2. Fünf genealogische Vermutungen

Wenn nicht auf historische Wahrheiten, so kommt es in der philosophischen Genealogie, wie Nietzsche sie verfolgt, umso mehr auf die Treffsicherheit von Vermutungen an. Er trägt, knapp zusammengefasst, fünf genealogische Vermutungen vor.³ Sie wirken Schritt für Schritt beunruhigender und verstörender auf die Selbstsicherheit einer sich selbst fraglos für moralisch gut haltenden herrschenden Moral.

(1) *Schaden-Schuld-Konnex*: Nach Nietzsches erster Vermutung zur Genealogie des moralischen Schuldbewusstseins suchen wir in

2 [Vgl. den Beitrag *Die Nöte des Lebens und die Freiheit für andere Moralen. Nietzsches Moralkritik und Nietzsches Ethik* in diesem Band.]

3 Die hier relevanten genealogischen Vermutungen zu Schuld und Vergebung finden sich vor allem in der II. Abhandlung *Zur Genealogie der Moral*. Vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘. Werkinterpretation*, Darmstadt 1994, S. 131-168.

der Not eines eingetretenen Schadens jemandem die Schuld dafür zuzuschreiben, den wir dafür verantwortlich und haftbar machen können.⁴ Das betrifft uns unmittelbar; Europäer und wohl besonders Deutsche oder zumindest die meisten der deutschen Medien verfahren geradezu reflexartig so.

(2) *Schuld-Vergeltungs-Konnex*: Nach Nietzsches zweiter Vermutung entspricht und entspringt das moralische Verständnis von Schuld dem rechtlichen und ökonomischen; es bezieht seine Plausibilität von dorthier. Das rechtliche (oder vorrechtliche) Verständnis von Schuld setzt einen Schaden und einen Geschädigten voraus: Der Geschädigte kann nach alten kulturellen Standards⁵ selbstverständlich und insoweit auch legitim die Vergeltung des Schadens verlangen und also den Schädiger (oder den er dafür hält) zum Schuldner machen. Beim ökonomischen Gläubiger-Schuldner-Verhältnis, z.B. dem Verleih von Geld, lässt sich der Gläubiger willentlich auf eine mögliche Schädigung ein, nämlich das Verleihe nicht zurückzuerhalten, und erhält dafür ein Recht auf Vergeltung, wenn das Geschuldete nicht unter den vereinbarten Bedingungen zurückerstattet wird. Dem Geschäft auf Gegenseitigkeit entspricht die Moral auf Gegenseitigkeit, bis hinein in die sogenannte Goldene Regel, nach der man anderen moralisch nur das zumuten soll, was man sich auch von ihnen zumuten lässt.

(3) *Vergeltung-Grausamkeits-Konnex*: Nietzsches dritte Vermutung ist, dass die Währung der Vergeltung vordem ein Anrecht auf Grausamkeit am andern war, auf offen und unbefangen genossene Grausamkeit, wie noch Shakespeare sie in seinem *Kaufmann von Venedig* drastisch vor Augen geführt hat. Hier setzt Christi Gebot des Verzichts auf alle Vergeltung und zumal in der Währung von Gewalt und Grausamkeit im Namen der Liebe ein. Es muss die damals herrschende Moral ebenso verstört haben wie die heutige das alte Anrecht auf Grausamkeit.

4 Zum Problemkomplex der ethischen Verantwortung vgl. Ludger Heidbrink, Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten, Weilerswist 2003.

5 Vgl. zur Übersicht Rainer Neu / Bernd Janowski / Reinhard von Bendemann / Stefan Volkmann / Johanna Buß, Art. Vergeltung, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4., völlig neu bearb. Aufl., hg. v. Hans Dieter Betz u.a., Bd. 8, Tübingen 2005, S. 997-1006.

(4) *Grausamkeit-Gewissens-Konnex*: Nach Nietzsches vierter Vermutung erlischt das Verlangen nach Gewalt und Grausamkeit jedoch nicht schon dadurch, dass es religiös und moralisch geächtet wird, jedenfalls nicht bei den meisten. Dadurch, dass das Verlangen nach Gewalt und Grausamkeit nicht mehr unbefangen ausgelebt werden konnte, sei das Ressentiment entstanden, das dauerhaft gehemmte Verlangen, seine Rachebedürfnisse zu befriedigen; es sei auf den danach Verlangenden selbst zurückgewendet worden, der sich nun für sein bloßes Verlangen nach Vergeltung schuldig sehen sollte. Aus dieser Rückwendung der Gewalt und Grausamkeit auf's eigene Innere, der Selbstbezüglichung, Selbstbeschuldigung, Selbstvergewaltigung in vielfältigen und vielfach sublimierten Gestalten, sei das habitualisierte schlechte Gewissen erwachsen, und der Selbstzwang, auch noch gegen einen Schädiger (oder den man dafür hält) gut zu sein, sei zur Grundverfassung einer alle Gewalt und Grausamkeit ächtenden und in dieser Hinsicht befriedeten Gesellschaft geworden. Soweit diese befriedete Gesellschaft in psychologischer Sprache auf Auto-Aggression beruht,⁶ ist sie in medizinischer Sprache, so Nietzsche, krank. Die psychosoziale Erkrankung habe mit der Zeit auf das Physische durchgegriffen und die Menschen im Ganzen zunehmend angegriffener, blässer, schwächer aussehen lassen, wofür sie dann wieder als „Verkleidung“ und „Versteck[.]“ Moral nötig hatten (FW 352). Auch damit scheint es Nietzsche zu treffen.

Die Wendung der Grausamkeit nach innen kam nach Nietzsche nicht von selbst. Sie bedurfte außerordentlicher Menschen, die sich darauf verstanden, einer „Lebensart“, die sich lange unverstanden herangebildet hatte, eine „Interpretation“ zu geben, die ihr „höchsten Sinn und Werth“ verlieh (FW 353), Sinnstifter, die Nietzsche „Priester“ nennt, soweit sie im Namen eines Höheren sprachen. Priester des Christentums gaben danach Leidenden einen Sinn ihres Leidens: indem sie es als göttliche Vergeltung der Sünde verstehen lernten, konnten sie es nicht nur leichter ertragen, sondern sogar, in der Nachfolge Christi, wollen. Nietzsche begegnete solchen Sinnstiftern, so sehr er ihre Lehren angriff, stets mit hohem Respekt.

6 Nietzsche nannte sie noch „Gewissens-Vivisektion“. Vgl. JGB 229, GM II 24 u.ö.

Weniger Respekt hatte er vor Philosophen, die wider besseres Wissen unkritisch einen freien Willen lehrten, als ob er an sich bestünde; genealogisch musste dessen Annahme sich der Not verdanken, jemand für sein Handeln verantwortlich machen und schuldig sprechen und ihn so gegebenenfalls an diesem Handeln hindern zu können. Das ist im Strafrecht noch immer sein Sinn, und noch immer bleibt seine Annahme hier von Fall zu Fall strittig.⁷

(5) *Gewissen-Bewusstseins-Konnex*: Nach Nietzsches Genealogie ist der psychologische Schuldkomplex also Ausdruck eines im Zug der Befriedung der Gesellschaft habituell gewordenen ökonomisch-soziomoralischen Komplexes von Schuldzuschreibung und Selbstbeschuldigung. Kurz vor seiner „Streitschrift“ *Zur Genealogie der Moral* hatte Nietzsche im V. Buch seiner *Fröhlichen Wissenschaft* den Schuldkomplex noch tiefer angesetzt. Im Aphorismus Nr. 354, der auch für den Schuldkomplex große Bedeutung hat,⁸ hatte er die, wie er schrieb, „vielleicht ausschweifende Vermuthung“ gewagt, Bewusstsein überhaupt als Schuldbewusstsein zu verstehen; ‚conscientia‘, das wir seit Descartes mit ‚Bewusstsein‘ oder ‚Selbstbewusstsein‘ übersetzen, bedeutet ursprünglich in der Tat ‚Mitwissen, Schuldgefühl, Gewissen‘.⁹ Nietzsches Leitfaden ist auch hier die Heuristik der Not. Danach ermöglichte die Sprache eine leichtere Verständigung in Lebensnöten und damit eine raschere Bewältigung dieser Nöte, machte ihrerseits aber zugleich, da der Gebrauch von Sprachzeichen besondere Aufmerksamkeit erfordert, Bewusstsein nötig. So konnte im Maß der „Mittheilungs-Bedürftigkeit“ auch die „Mittheilungs-Fähigkeit“ und mit dieser die Bewusstheit gewachsen sein, die Philosophen dann metaphysisch als Bewusstsein ansetzten.¹⁰ Nach Nietzsches genealogischer Vermutung wäre damit alles Bewusstsein

7 Vgl. M 202.

8 [Vgl. die Beiträge *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*, *Nietzsches Zeichen* und *Die Nöte des Lebens und die Freiheit für andere Moralen*. *Nietzsches Moralkritik und Nietzsches Ethik* in diesem Band.]

9 Vgl. A. Diemer, Art. Bewußtsein, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel/ Darmstadt 1971, Sp. 888-896, hier Sp. 888 u. 890 f., und H. Reiner, Art. Gewissen, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel/Darmstadt 1974, Sp. 574– 592.

10 Sprachliche Verständigung erfordert auch deshalb ständige Bewusstheit, weil sie außer leichter Verständigung auch leichtere Täuschung ermöglicht.

schon soziales und, weil in Lebensnöten alles auf Verlässlichkeit und Verbindlichkeit ankommt, auch schon soziomoralisches Bewusstsein. Danach übersetzen wir alles, was wir zur Sprache und durch Sprache uns zu Bewusstsein bringen, schon in eine soziomoralische „Oberflächen- und Zeichenwelt“, und, soweit wir voneinander einen verantwortlichen Sprachgebrauch erwarten, unweigerlich auch schon in eine Schuldbewusstseinswelt.¹¹ Damit könnten wir am tiefsten getroffen sein.

15.1.3. Nietzsches genealogische Schuldzuschreibung

Der ökonomisch-soziomoralische Schuldkomplex reicht danach hinter die kulturelle Prägung sowohl durch die moderne Philosophie als auch durch das Christentum und durch die antike Philosophie zurück. Nach dem ersten Satz der europäischen Philosophie, der als authentisch gilt, dem Spruch des Anaximander, dem „Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Nothwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit“, setzt die Philosophie bereits mit dem Schuldkomplex ein.¹² Die ‚Schuld‘ an der

-
- 11 Was Jürgen Habermas als freie moralische Selbstbindung beim kommunikativen Handeln neu zu entdecken glaubte, die moralische Verpflichtung aufeinander durch Geltungsansprüche in der bloßen sprachlichen Mitteilung, wäre so dem kommunikativen Handeln nach Nietzsche immer schon aus schierer Not als moralischer Schuldkomplex inhärent – ohne dass man ihm gegenüber frei wäre.
 - 12 Übersetzung Nietzsches in PHG 4, KSA 1.818. Nietzsche interessiert sich in seinem frühen Entwurf *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* vor allem für Anaximanders Kosmologie und kritisiert deren Moralisierung noch nicht, sondern bekräftigt sie unter Berufung auf Schopenhauer. Er spricht jedoch von „tiefen Schatten, die wie riesenhafte Gespenster auf dem Gebirge einer solchen Weltbetrachtung lagen“, und stellt Anaximanders Weltdeutung die Heraklits als die freiere und reifere entgegen (vgl. Enrico Müller, *Die Griechen im Denken Nietzsches* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 50), Berlin/New York 2005, S. 146-150. In einem Notat aus derselben Zeit legt Nietzsche Anaximander ganz auf „Gericht und Strafe“ fest (Nachlass 1872/73, 19[134], KSA 7.462; s. auch 21[22], KSA 7.530: „An Anaximander das Tragische der Wiedervergeltung“). 1875 geht er vom Begriff des Tragischen zu dem des Moralischen über: „Anaximander – Vergehen und Entstehen in der Natur moralisch als Schuld und Strafe“ (Nachlass 1875, 6[21], KSA 8.106). 1884 notiert er: „Die großen Probleme vom Werth des Werdens gestellt durch Anaximander und Heraclit – also die Entscheidung darüber, ob eine moralische oder eine ästhetische Schätzung überhaupt erlaubt ist, in Bezug auf das Ganze.“ (Nachlass 1884, 26[64], KSA 11.165), und 1886/87, zur Zeit der Entstehung des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*: „Seit Plato ist die Philosophie

Entstehung des Schuldkomplexes ist daher schwer zu orten – Nietzsche sieht sich nun selbst in der Not, Schuldige für ihn zu finden, und findet sie bei „Religionsstiftern“, „Priestern“, Philosophen, „Litteraten“ und „Zwischenpersonen“ anderer Art, denen sich die Herkunft der Moral zuschreiben lässt.¹³ So tritt er mit seiner Genealogie der Moral auch selbst nicht aus dem Schuldkomplex heraus. Im Frühjahr 1888, seinem letzten Schaffensjahr, als er sich in einem systematisch angelegten langen Notat unter dem in Anführungszeichen gesetzten Titel „Die Erlösung von aller Schuld“ noch einmal einen Überblick über sie zu schaffen

unter der Herrschaft der Moral: auch bei seinen Vorgängern spielen moralische Interpretationen entscheidend hinein (bei Anaximander das Zu-Grunde-gehn aller Dinge als Strafe für ihre Emancipation vom reinen Sein, bei Heraklit die Regelmäßigkeit der Erscheinungen als Zeugniß für den sittlich-rechtlichen Charakter des gesamten Werdens)“ (Nachlass 1886/87, 7[4], KSA 12.259). – Stephan Grätzel, einer der profiliertesten philosophischen Interpreten des Schuldproblems, dringt in seiner Monographie: *Dasein ohne Schuld. Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive*, Göttingen 2004, zusammengefasst in: *Schuld – der blinde Fleck der Ethik. Dimensionen des Schuldbegriffs*, in: Stefan Beyerle / Michael Roth / Jochen Schmidt (Hg.), *Schuld. Interdisziplinäre Versuche ein Phänomen zu verstehen*, Leipzig 2009, S. 29-41, weiter auf „die elementare Schuld“, „für die kein persönliches Verbrechen oder Vergehen vorliegt und die mit der bloßen Existenz und dem Bewusstsein derselben einhergeht.“ (Schuld – der blinde Fleck, S. 29) Es sei „mensenverachtend, den Menschen frei von Schuld und Sühne zu denken.“ (S. 31) Dass man sich so wenig auf sie besinne, sei Zeugnis eines „völlig gestörten Verhältnisses zum Leben“ (S. 36). Durch Gegenseitigkeit in der Verschuldung werde die elementare Schuld vergessen (S. 37). Sie wird mit ihr freilich auch erneuert und erinnert. Grätzel weist auch auf die grundlegenden Arbeiten von Karl Jaspers und Paul Ricœur zur Phänomenologie der Schuld hin, auf Martin Heidegger, nach dem das Dasein als solches schuldig ist, weil es nicht durch sich selbst gegründet, sondern ‚geworfen‘ ist, und auf Kafkas *Der Proceß*. Nietzsche, der sich des „Leben lebt immer auf Unkosten andern Lebens“ durchaus bewusst war und es als „ersten Schritt zur Redlichkeit“ verstand, dies „bei sich“ zu begreifen (Nachlass 1885/86, 2[205], KSA 12.167), wird nur in der Monographie, auch dort jedoch im Wesentlichen nur im Blick auf die generelle „Wirksamkeit von Geschichte im aktuellen Verstehen“ (Dasein ohne Schuld, S. 99) und auf den Dionysos-Mythos (S. 206-213) erwähnt. Nietzsche, ist das Urteil, überfordere „den einfachen Menschen“ (S. 99). Er habe die Schuld „aus den Augen verloren [...], um sie tiefer ins Unbewusste zu verstoßen“ (S. 111), habe sie „schönzureden“ gewusst (S. 137). In seiner Überzeugung von der „Grundsuld des Daseins“ (S. 265) weicht Grätzel seinerseits Nietzsches Frage nach der Schuld am Schuldkomplex aus.

- 13 Vgl. zum Begriff „Zwischenpersonen“ Nachlass 1885, 34[162], KSA, 11.475; Nachlass 1887, 9[167], KSA 12.434; Nachlass 1888, 14[199], KSA 13.382, und dazu Kurt Braatz, *Friedrich Nietzsche – Eine Studie zur Theorie der Öffentlichen Meinung* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 18), Berlin/New York 1988, passim.

sucht,¹⁴ geht er von der „tiefen Ungerechtigkeit“ aus, die Menschen generell empfinden können, wenn sie unter weniger günstigen Verhältnissen oder mit geringeren Begabungen geboren und dadurch als „Schlechtweggekommene[]“ zu „Gegnern der Gesellschaft“ werden. In einer „Attitüde“ des „Entrüstungs-Pessimismus“ glaubten sie sich berechtigt, „die Geschichte zu richten, sie ihrer Fatalität zu entkleiden, eine Verantwortlichkeit hinter ihr, Schuldige in ihr zu finden.“ Sie wollten „die Thatsache ihrer Existenz, ihres So-und-So-seins auf irgend einen Sündenbock abwälzen“, und dieser Sündenbock „kann Gott sein [...] oder die gesellschaftliche Ordnung, oder die Erziehung und der Unterricht, oder die Juden, oder die Vornehmen oder überhaupt Gutweggekommenen irgend welcher Art.“ Dass eine solche Moral nicht ihrerseits moralisch geächtet werde, verhindere bis heute „das Stück Christenthum, das uns Allen noch im Blute steckt“. Es habe zum einen dem Individuum „eine unsinnige Wichtigkeit“ gegeben, in der es nun das Recht zu haben glaube, „sich zum Richter über alles und jedes aufzuwerfen“, also alles Übrige schuldig zu sprechen, und zum andern mit dem „de[m] Begriff von der Gleichheit der Seelen vor Gott“ einen Maßstab geschaffen, mit dem der Entrüstungs-Pessimismus auch gleiche Rechte aller in der Gesellschaft fordere. Nietzsches eigener Sündenbock ist auch hier der „Priester“.

Doch zuletzt ist es der fernöstliche historisch-mythische Prophet Zarathustra, in dessen Namen Nietzsche seine eigene Umwertung aller Werte vorbereitete, dem er aber in *Ecce homo*, der Autogenealogie seines Denkens, auch die Schuld am europäischen Schuldkomplex zuschrieb – lange vor den christlichen Theologen und den ihnen folgenden Philosophen: „Zarathustra schuf diesen verhängnissvollsten Irrthum, die Moral: folglich muss er auch der Erste sein, der ihn erkennt.“ (EH, Warum ich ein Schicksal bin 3)¹⁵ Damit bekennt sich Nietzsche indirekt

14 Nachlass Frühjahr 1888, 15[30], KSA 13.422-426. Nietzsche hat das Notat wiederum in eine Reihe von Notaten zum Thema „*Décadence*“ eingeordnet. Schon Montinari hat auf seine Vorstufen aufmerksam gemacht: Nachlass Herbst 1887, 9[72], KSA 13.373 f.; Nachlass 1887/1888, 11[156], KSA 13.73 f.; Nachlass Frühjahr 1888, 14 [30], KSA 13.233 f.

15 Das „folglich“ ist freilich bei einem historischen Menschen gerade nach Nietzsche nicht wahrscheinlich. Wer aus Not einem Irrtum verfällt, müsste erst aus der Not herauskommen, um seinen Irrtum überhaupt sehen zu können. Wahrscheinlich ist

dazu, dass auch er im Schuldkomplex befangen ist oder zumindest war. Aber er will nun auch, wie sein Zarathustra, der sein, der ihn überwindet.

15.2. Überwindung des Schuldkomplexes

15.2.1. Überwindung des Schuldkomplexes durch Vergebung der Schuld? Der Typus des Erlösers

In seiner kurz vor *Ecce homo* entstandenen Streitschrift *Der Antichrist* spitzt Nietzsche die Schuldzuschreibung noch einmal aggressiv zu. Er will das Christentum und seine Priester so bloßstellen, dass seine Forderung einer Entschuldung und neuen Unschuld des Werdens dadurch schlagend deutlich werden. Im weichen Kern der harten Schrift zeigt er die Möglichkeit dieser Unschuld, einer Möglichkeit, die immer noch bestehe, am „Typus Jesus“ oder dem „Typus des Erlösers“, indem er die „evangelische Praktik“ Christi gegen ein dogmatisch und selbstgerecht gewordenes Christentum stellt. Jesus, wie Nietzsche ihn aus den Evangelien und gegen deren verdunkelnde Deutungen zu verstehen oder besser: zu „[e]rrathen“ glaubt, in seiner „extremen Leid- und Reizfähigkeit“, seiner „Instinkt-Ausschliessung aller Abneigung, aller Feindschaft, aller Grenzen und Distanzen im Gefühl“, seiner Kraft, alle Härten der Realität als „Zeichen“, als „Gelegenheit zu Gleichnissen“ und „ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmendes Sein“ zu erleben, seinem Leben in der „Liebe als einzige[r], als letzte[r] Lebens-Möglichkeit“, traute er als einzigem vor ihm selbst und seinem Typus Zarathustra die Überwindung des Schuldkomplexes zu: „die Unfähigkeit zum Widerstand wird hier Moral“ – „Nicht sich wehren, nicht zürnen, nicht verantwortlich-machen ... Sondern auch nicht dem Bösen

das „folglich“ nur für den besonderen „Typus Zarathustra“, den denkbar starken Überwinder und Selbst-Überwinder, den Nietzsche für seine Lehrdichtung aus dem historischen Zarathustra gemacht hat (vgl. EH, Za 6). Vgl. Elke Wachendorff, Was wollte Nietzsche nur mit seinem *Zarathustra*?, in: Heinz Kimmerle (Hg.), Kreuzwege des Denkens. Festschrift für Karel Mácha zum 80. Geburtstag, Nordhausen 2010, S. 111-136.

widerstehen, — ihn lieben ...“¹⁶ In *Zur Genealogie der Moral* hatte Nietzsche in das ökonomisch-soziomoralische Gläubiger-Schuldner-Verhältnis auch das Gott-Mensch-Verhältnis einbezogen, die Sünde als Schuld an Gott verstanden. In vielen alten Kulturen, auch den europäischen, schulde man sein Leben seinen Vätern und Vorvätern und zuletzt einem Gott („der Ahnherr wird zuletzt in einen Gott transfigurirt“, GM II 19), dem man die Schuld, das eigene Leben, das man ihm verdanke, im äußersten Fall mit diesem Leben zu vergelten, es also zu opfern habe. Dabei wachse die Schuld in dem Maß, wie das Geschlecht und sein Glück wachse, und so sei alles Glück der Gegenwart durch eine untilgbare Schuld in der Vergangenheit belastet.¹⁷ Wenn nach christlichem Verständnis Gott sich dann in Gestalt seines Sohnes selbst zum Opfer bringt, um die Schuld der Menschen abzulösen,¹⁸ wird der Schuldkomplex paradoxiert und Schuldzuschreibung schwierig.¹⁹ So heißt es dann im Herzen von *Der Antichrist*: „In der ganzen Psychologie des „Evangeliums“ fehlt der Begriff Schuld und Strafe; insgleichen der Begriff Lohn. Die „Sünde“, jedwedes Distanz-Verhältniss zwischen Gott und Mensch ist abgeschafft, — eben das ist die ‚frohe Botschaft‘.“ (AC 33)

Mit der Schuld wird auch der Vergebung der Grund entzogen. Schon früh, in *Menschliches, Allzumenschliches*, hatte Nietzsche den Sinn der Vergebung bestritten. Christi Wort am Kreuz „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!“ (Lk 23, 34) kommentierte er so:

Ob man vergeben könne? — Wie kann man ihnen überhaupt vergeben, wenn sie nicht wissen, was sie thun! Man hat gar Nichts zu vergeben. — Aber weiss ein Mensch jemals völlig, was er thut? Und wenn diess immer mindestens fraglich bleibt, so haben also die Menschen einander nie Etwas zu vergeben, und Gnade-üben ist für den Vernünftigsten ein unmögliches Ding. Zu allerletzt: wenn die

16 AC 29-36. Vgl. zum Näheren Werner Stegmaier, Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 163-183.

17 „Die Heraufkunft des christlichen Gottes, als des Maximal-Gottes, der bisher erreicht worden ist, hat deshalb auch das Maximum des Schuldgefühls auf Erden zur Erscheinung gebracht.“ (GM II 20)

18 Vgl. GM II 21: „Gott selbst sich an sich selbst bezahlt machend“.

19 Zur Auseinandersetzung René Girards mit Nietzsche vgl. Werner Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/Boston 2012, S. 233 f.

Uebelthäter wirklich gewusst hätten, was sie thaten, — so würden wir doch nur dann ein Recht zur Vergebung haben, wenn wir ein Recht zur Beschuldigung und Strafe hätten. Diess aber haben wir nicht. (MA II, WS 68)

Vergebung setzt Schuld voraus und Schuld wiederum auf der einen Seite bewusst entscheidbares Handeln und auf der andern Seite das moralische Recht auf Schuldzuweisung. Hat man dieses Recht nicht, ist nicht nur die Zuweisung, sondern auch die Vergebung von Schuld eine moralische Anmaßung, mit der, so Nietzsche wiederum in *Zur Genealogie der Moral*, Macht ausgeübt werden kann, und wenn die Moral, auf die man sich dabei beruft, als allgemein und allgemeingültig ausgegeben wird, hat man diese Macht noch nicht einmal selbst zu verantworten. Es ist, so Nietzsche, eine Macht, deren sich auch Ohnmächtige bedienen können, wenn ihr Ressentiment sie dazu nötigt, und derer sie sich auch gerne bedienen. Vergebung als ein solcher moralischer Akt bestärkt den Schuldkomplex; Christus in Nietzsches Typisierung vergab *dann* Schuld, wenn andere Schuldzuweisungen erhoben, und verzichtete selbst auf sie.

Wir kennen auch die Kehrseite dieser Typisierung: dass Nietzsche seinen Typus Jesus zugleich als eingehüllt in seine eigene Glaubenswelt und in diesem Sinn als *idiótaes*, „Idiot“ (AC 29), verstehen musste, als einen, der in der Welt moralischer Schuldzuweisungen nicht lebensfähig war.²⁰ Wie wäre nach Nietzsche dann der Verzicht auf Schuldzuweisung, eine neue Unschuld des Daseins für Menschen in der heutigen Welt zu leben?

20 Zur teils empörten, teils hämischen Debatte um Nietzsches Verwendung des Begriffs „Idiot“ für Jesus vgl. Andreas Urs Sommer, Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“. Ein philosophisch-historischer Kommentar (Beiträge zu Friedrich Nietzsche, Bd. 2), Basel 2000, S. 287-291. Wiewohl Sommer die vorsichtig-hypothetischen Formulierungen Nietzsches registriert, beharrt er auf dem psychopathologischen Sinn des Wortes ‚Idiot‘. Dem folgen auch Antonio und Jordi Morillas, Der „Idiot“ bei Nietzsche und bei Dostoevskij. Geschichte eines Irrtums, in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 344-354. Das verträgt sich allerdings schlecht mit dem philosophisch-religiösen Sinn, den Dostojewski dem Wort in seinem Roman *Der Idiot* zumindest auch gegeben hat, und mit Nietzsches Begeisterung für Dostojewski, von dessen Roman er vermutlich gelesen hat, wenn sich auch nicht bestätigen lässt, dass er ihn selbst gelesen hat. Vgl. Ekaterina Poljakova, „Beherzter Fatalismus“. Das (Anti-)Christliche in der Perspektive des russischen Denkens, in: Nietzscheforschung 14 (2007), S. 171-182.

15.2.2. Überwindung des Schuldkomplexes durch eigene Maßstäbe der Schuldzuweisung: Der freie Geist

Jesus, meinte Nietzsche, könne man „mit einiger Toleranz im Ausdruck“ einen „freien Geist“ nennen – weil er „sich aus allem Festen nichts“ mache (AC 32). ‚Geist‘ verstand Nietzsche im Sinn Hegels:²¹ als Fähigkeit, nicht etwas als fest und vorgegeben vorauszusetzen, sondern sich dessen bewusst zu bleiben, dass alles, was ist oder zu sein scheint, nur als solches *unterschieden* ist, und als darauf aufbauende Fähigkeit, nicht nur etwas unterscheiden, sondern auch noch seine Unterscheidungen unterscheiden und zwischen ihnen entscheiden zu können, also auch gegenüber den scheinbar vorgegebenen Unterscheidungen einer herrschenden Metaphysik und Moral Alternativen zu haben. Geist in diesem Sinn befreit, ohne dass ihm eine metaphysische Freiheit unterstellt werden müsste und dürfte. Denn er ist, weil niemals alle Unterscheidungen zugleich in Frage gestellt werden können, immer nur begrenzt, nur in Spielräumen frei; es zeigt sich von Fall zu Fall, wie frei jemand in einer Situation ist oder wieviel Geist sie oder er hat. Äußerste geistige Freiheit des Geistes wird im – schweren – Durchgang durch den Nihilismus gewonnen, dem Mut zu denken, dass es mit allen bisherigen Unterscheidungen und den ihnen innewohnenden Wertungen nichts auf sich haben könnte, dem Mut, gerade das bisher Gute als Böses zu denken, was Nietzsche geradezu verzweifelt versucht hat, und so über das bisher Gute *und* Böse hinauszukommen. Der Durchgang durch den Nihilismus schafft Spielräume, um aus eigener Verantwortung über Wertungen in Unterscheidungen entscheiden zu können und dabei auch über die Maßstäbe von Schuldzuschreibungen.

Moral wird dabei nicht geleugnet oder abgeschafft, sondern – unterschieden. Ich nutze dazu die Unterscheidung von ‚moralisch‘ und ‚ethisch‘, nenne ‚moralisch‘ die Orientierung an scheinbar vorgegebenen Normen einer herrschenden Moral, also etwa das, was man jetzt ‚moralische Korrektheit‘ nennt, ‚ethisch‘ dagegen den Verzicht auf die leitende moralische Norm, die Gegenseitigkeit. Ethisch in diesem Sinn genügt man moralischen Maßstäben anderer, ohne zu erwarten, dass auch die andern den eigenen moralischen Maßstäben

21 [Vgl. zum Näheren den Beitrag *Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart* in diesem Band.]

genügen; ethisch verzichtet man so auch auf die Macht in moralischen Schuldzuweisungen an andere nach scheinbar vorgegebenen Normen. Solches ethisches Verhalten zeigt sich ganz alltäglich etwa im Takt, der andern hilft, in moralisch bedenklichen Situationen ihr Gesicht zu wahren, in entgegenkommender Freundlichkeit, Toleranz, Freigebigkeit, Gastfreundschaft, Güte und Liebe. Nietzsche hatte dafür den Begriff der Vornehmheit: Vornehm in seinem und auch noch im heutigen Sinn verhält sich, wer für Leistungen, die er erbracht hat, keine Gegenleistungen, nicht einmal Dank erwartet und wer, wenn ihm von anderen Unliebsames geschieht, darauf verzichtet, sie dafür moralisch zurechtzuweisen. Vornehm ist, wer es nicht nötig hat, an andere moralische Ansprüche zu stellen, oder wer Schuldzuweisungen annehmen kann, ohne sie in gleicher Weise vorzunehmen, und so ist das christliche Ethos vornehm. Berufen sich herrschende Moralen auf es, kompromittieren sie sich in ihrem Drängen auf Gegenseitigkeit vor ihm. Nietzsche wollte im freien Geist seines Typus Jesus eine Steigerung der Moral in diesem Sinn, eine „Selbstaufhebung der Moral“ „[a]us Moralität“ (M, Vorrede 4-5).

15.2.3. Überwindung des Schuldkomplexes durch Anerkennung des Rangs nach dem Maß der Geistigkeit: Das souveräne Individuum

Der ethische oder vornehme Verzicht auf Gegenseitigkeit gelingt selten. Er kann nicht wieder zur allgemeingültigen Norm gemacht werden, denn allgemeingültige Normen fordern ja gerade Gegenseitigkeit. So zeichnet er die Wenigen aus, die zu diesem Verzicht – sicher auch nicht immer, aber doch von Fall zu Fall – fähig sind. Verzicht auf Gegenseitigkeit muss denen leichter fallen, die nicht in Nöten sind, wird den „Gutweggekommenen“ eher gelingen als den „Schlechtweggekommenen“, und darum wird er von den Letzteren auch moralisch beargwöhnt. Aber soweit die „Schlechtweggekommenen“ die „Gutweggekommenen“ beneiden, schätzen sie sie auch und orientieren sich an ihnen. Fälle vornehmen Handelns werden so nicht zu verpflichtenden Normen, sondern zu orientierenden Zeichen: andere können sie in ihren Spielräumen verstehen oder nicht und ihnen in eigener Verantwortung folgen, sie lassen sie frei. Wer Zeichen setzt,

denen andere gerne folgen, hat ebenfalls Macht über sie, jedoch keine Macht, die er selbst will, sondern die die andern wollen, in ihrem Sinn also eine gute Macht; Macht ist so lange nicht böse, wie sie andern keinen Nachteil bringt und nicht zum eigenen Vorteil missbraucht wird. Gute Macht entsteht, wenn auf die überlegene Orientierungs-, Unterscheidungs- und Entscheidungsfähigkeit einer oder eines andern vertraut wird, auf ihren oder seinen Geist im vorher erläuterten Sinn. Das unterschiedliche Maß der „Geistigkeit“ schafft in Nietzsches Begriffen einen „Rang“, eine „Rangordnung“, „[n]atürlich abseits“, wie er für sich notierte und öffentlich sicherlich zu wenig deutlich machte, „von allen bestehenden Gesellschaftsordnungen“.²² Auch solche Rangordnungen haben kein allgemeingültiges Kriterium: jeder sieht sie unvermeidlich nach Maßgabe seiner eigenen Orientierungsfähigkeit,²³ und sie hat auch kein festes ‚Unten und Oben‘: auch wenn man, Nietzsche eingeschlossen, etwas für das ‚Geistigste‘ hält – und er gebraucht den Superlativ ziemlich häufig –, kann sich immer noch ‚Geistigeres‘ zeigen, können sich immer noch neue Unterscheidungen und Alternativen auftun. Sofern Rangordnungen „abseits von allen bestehenden Gesellschaftsordnungen“ nicht allgemeingültig festzumachen sind, erlebt und erfährt man sie, so Nietzsche, nur in einem „Gefühl der Rangverschiedenheit“, im „Pathos der Distanz“ oder aus dem „Instinkt für den Rang“.²⁴

Aber es gibt *Beispiele* für überlegene Orientierungs-, Unterscheidungs- und Entscheidungsfähigkeit und ethische Verantwortlichkeit nach selbstverantworteten Maßstäben. Sie kann sich auch leiblich zeigen. Nietzsche machte das, trotz all seiner Angriffe auf „Priester“, an „Kirchenfürsten“ deutlich. Er hatte schon in *Morgenröthe* seiner ästhetischen Bewunderung für ihre „mächtige Schönheit und Feinheit“

22 Nachlass 1886/87, 5[71]14, KSA 12.217. Vgl. zur weitgehenden Unabhängigkeit der Rangordnung von bestehenden Gesellschaftsordnungen auch schon Nachlass 1881/82, 16[23], KSA 9.665 („Was für Staats- und Gesellschaftsformen sich auch ergeben mögen, alle werden ewig nur Formen der Sklaverei sein“) und bes. Nachlass 1885, 39[3], KSA 11.620, ein Notat zur Fortschreibung von *Also sprach Zarathustra*: „Zarathustra glücklich darüber, daß der Kampf der Stände vorüber ist, und jetzt endlich Zeit ist für eine Rangordnung der Individuen. / Haß auf das demokr. Nivellirungs-system ist nur im Vordergrund: eigentlich ist er sehr froh, daß **dies** so weit ist. Nun kann er seine Aufgabe lösen. –“

23 Vgl. Fredrick Appel, *Nietzsche Contra Democracy*, Ithaca/London 1999, S. 25.

24 Nachlass 1885/86, 1[10], KSA 12.13; JGB 257; JGB 263.

beredten Ausdruck gegeben. Unter dem Titel „Aller Geist wird endlich leiblich sichtbar“ schrieb er dort, das Christentum sei im Gang der Jahrhunderte

eine sehr geistreiche Religion geworden, mit Tausenden von Falten, Hintergedanken und Ausflüchten im Gesichte; es hat die Menschheit Europa's gewitzigt und nicht nur theologisch verschlagen gemacht. In diesem Geiste und im Bunde mit der Macht und sehr oft mit der tiefsten Überzeugung und Ehrlichkeit der Hingebung hat es vielleicht die feinsten Gestalten der menschlichen Gesellschaft ausgemeißelt, die es bisher gegeben hat: die Gestalten der höheren und höchsten katholischen Geistlichkeit, namentlich wenn diese einem vornehmen Geschlechte entsprossen waren und von vornherein angeborene Anmuth der Gebärden, herrschende Augen und schöne Hände und Füße hinzubrachten. Hier erreicht das menschliche Antlitz jene Durchgeistigung, die durch die beständige Ebbe und Flut der zwei Arten des Glückes (des Gefühls der Macht und des Gefühls der Ergebung) hervorgebracht wird, nachdem eine ausgedachte Lebensweise das Thier im Menschen gebändigt hat; hier hält eine Thätigkeit, die im Segnen, Sündenvergeben und Repräsentiren der Gottheit besteht, fortwährend das Gefühl einer übermenschlichen Mission in der Seele, ja auch im Leibe wach; hier herrscht jene vornehme Verachtung gegen die Gebrechlichkeit von Körper und Wohlfahrt des Glückes, wie sie geborenen Soldaten zu eigen ist; man hat im Gehorchen seinen Stolz, was das Auszeichnende aller Aristokraten ausmacht; man hat in der ungeheueren Unmöglichkeit seiner Aufgabe seine Entschuldigung und seine Idealität. Die mächtige Schönheit und Feinheit der Kirchenfürsten hat immerdar für das Volk die Wahrheit der Kirche bewiesen; eine zeitweilige Brutalisierung der Geistlichkeit (wie zu Zeiten Luther's) führte immer den Glauben an das Gegentheil mit sich. (M 60)²⁵

Die Kirche hat noch im ständisch geordneten Römischen Reich und seither in kaum unterbrochener Tradition Gläubige und Priester, jedenfalls im Grundsatz, nicht nach äußeren Kriterien wie dem der sozialen Herkunft unterschieden, sondern besetzte die Ränge ihrer

25 Vgl. M 192 zu Fénelon. Nietzsche hat M 60 später für sich noch einmal bekräftigt, als er, für *Jenseits von Gut und Böse*, Anzeichen der Vornehmheit zusammenstellte. Dazu gehöre auch, notierte er im Nachlass 1885, 35[76], KSA 11.544, „das Wohlgefallen an den Fürsten und den Priestern, weil sie den Glauben an eine Verschiedenheit der menschlichen Werthe, kurz an die Rangordnung, selbst noch in der Abschätzung der Vergangenheit zum Mindesten symbolisch und im Ganzen und Großen sogar thatsächlich aufrecht erhalten.“

Hierarchie nach Maßgabe der Orientierungs-, Unterscheidungs- und Führungsfähigkeit der Kandidaten, und so fragte Nietzsche, ob es mit diesem „Ergebniss menschlicher Schönheit und Feinheit in der Harmonie von Gestalt, Geist und Aufgabe“ nun zu Ende sein und „Höheres“ „sich nicht erreichen, nicht einmal ersinnen“ lasse (M 60)? Denn es sollte eben die „Einverleibung“ des Geistigen und Geistigsten bis hin zum mutigen Denken des Nihilismus sein, durch die eine anhaltende Entschuldung, die neue Unschuld des Daseins sich bewähren sollte, auch in anhaltenden, die einzelnen Menschen überdauernden Institutionen. Und so schrieb Nietzsche dann im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*:

Vergessen wir es zuletzt nicht, was eine Kirche ist, und zwar im Gegensatz zu jedem „Staate“: eine Kirche ist vor Allem ein Herrschafts-Gebilde, das den geistigeren Menschen den obersten Rang sichert und an die Macht der Geistigkeit soweit glaubt, um sich alle gröberen Gewaltmittel zu verbieten, – damit allein ist die Kirche unter allen Umständen eine vornehmere Institution als der Staat. (FW 358)

Der Glaube an die „Macht der Geistigkeit“ hat hier ein klares Maß, nämlich die Macht, die in aller überlegenen Orientierung liegt, nicht zur Gewalt werden zu lassen, sie nicht den Betroffenen gegen ihren Willen aufzuzwingen, sondern ihnen nur vornehm Zeichen zu setzen.²⁶

Natürlich ist die Kirche nicht Nietzsches letztes Wort zum Schuldkomplex und seiner Überwindung. Es ist nicht sie, die er bewundert, sondern die geistigeren, vornehmeren Menschen, die sie hervorzubringen imstande ist. Sein letztes Wort ist hier „das autonome übersittliche“ oder kurz „das souveraine Individuum“, das über die Sittlichkeit der herrschenden Moral hinausgewachsen

26 Nietzsche differenziert sonst kaum, hier aber deutlich zwischen Macht und Gewalt. Das scheint Volker Gerhardt, *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 34), Berlin/New York 1996, S. 150, zu übersehen, wenn er schreibt, bei Nietzsche finde sich „keine kategoriale Trennung zwischen Gewalt und Macht“. Vorbereitend hat Nietzsche von der Schönheit gesagt, sie sei „das höchste Zeichen von Macht, nämlich über Entgegengesetztes; außerdem ohne Spannung: – daß keine Gewalt mehr noth thut, daß alles so leicht folgt, gehorcht, und zum Gehorsam die lebenswürdigste Miene macht – das ergötzt den Machtwillen des Künstlers.“ (Nachlass 1886/87, 7[3], KSA 12.258) Und dies ergötzt Nietzsche auch an der ‚Schönheit‘ der Kirchenfürsten – wohl wissend, dass auch Päpste zu Zeiten Kriege geführt haben.

ist, auch die Maßstäbe seiner Verantwortung selbst verantwortet und mit diesem „ausserordentlichen Privileg der Verantwortlichkeit“ (GM II 2) andere orientieren und über die jeweils herrschende Moral hinausführen kann.²⁷ Mit diesem Privileg, das kein ständisches ist, wächst ihm die Macht zu, die nicht zur Gewalt wird, auch Schuld zu geben und zu vergeben, nicht aus einem soziomoralischen und psychologischen Schuldkomplex, sondern aus einem im Durchgang durch den Nihilismus wiedergewonnenen „guten Gewissen“ heraus. Von einem souveränen Geist wird dies, im öffentlichen wie im privaten Leben, gerne angenommen und als hilfreich erfahren. Es sind seltene Individuen, die allgemeingültige Normen wohl erfüllen, aber nicht an sie gebunden sind – so schildern die Evangelien auch Christus – und die den ersten und letzten Sinn aller Gerechtigkeit erfüllen, die Gerechtigkeit von Individuen für Individuen.

15.3. Schluss

Wir können den Schuldkomplex, mit dem das europäische Menschtum seit Jahrtausenden imprägniert ist, kaum mehr loswerden, und auch Nietzsche konnte es nicht. Und wir können das auch kaum wollen. Denn die Möglichkeit unseres Zusammenlebens beruht heute weitgehend auf ihm. Die Annahme eines freien Willens, ob er sich nun philosophisch glaubhaft machen lässt oder nicht, ist Voraussetzung nicht nur für die Rechtsprechung, sondern auch für die Übernahme von Verantwortung im alltäglichen Leben und für das Zusammenwirken der Menschen in Demokratien, und mehr oder weniger allgemeingültige Normen der Schuldzuweisung sind im allgemeinen unvermeidlich. Es ist jedoch ein Unterschied, ob man

27 Vgl. dazu zuletzt Oswaldo Giacoia Junior, Zu Nietzsches Satz „'autonom' und 'sittlich' schliesst sich aus“ (GM II 2), in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 156-177, Brian Leiter, Who is the „sovereign individual“? Nietzsche on Freedom, in: Simon May (Hg.), Nietzsche's *On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, Cambridge 2011, S. 101-119 (mit Hinweisen auf die vorausgehende anglo-amerikanische Diskussion), und in kritischer Auseinandersetzung mit dessen krudem Determinismus (Leiter übersetzt „Individuum“ schlicht als „atom“) João Constâncio, ‚Sort of Schema of Ourselves‘: On Nietzsche's ‚Ideal‘ and ‚Concept‘ of Freedom, in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 127-162.

die Annahme eines freien Willens und allgemeingültige Normen der Schuldzuweisung als bloße Voraussetzungen eines allgemein geregelten Zusammenlebens erkennt und anerkennt oder an sie glaubt.²⁸ Im ersten Fall ist man auch ihnen gegenüber noch frei, kann sie dort ins Spiel bringen, wo es sinnvoll ist, und dort auf ihre Voraussetzung verzichten, wo es nicht sinnvoll ist. Auch dies ist ständige Praxis im Strafrecht, wie wir es kennen,²⁹ im alltäglichen Leben³⁰ und im demokratischen Zusammenwirken. Vornehme Menschen werden, so weit wie möglich, auf moralische Schuldzuweisungen ganz verzichten, stattdessen nach den Situationen und Gründen fragen, die Menschen dazu nötigen, andere in Nöte zu bringen, und, wo Schuldzuweisungen dennoch nötig sind, um ein geordnetes Zusammenleben aufrechtzuerhalten, sie dem Recht überlassen, ohne es mit moralischen Entrüstungen zu

28 Nach dem evangelischen Theologen Michael Roth, Freiheit, Schuld, Verantwortung und Selbstgerechtigkeit. Überlegungen zum Interesse am Theorem der Willensfreiheit im Blick auf das Strafrecht, in: Stefan Beyerle / Michael Roth / Jochen Schmidt (Hg.), Schuld. Interdisziplinäre Versuche ein Phänomen zu verstehen, Leipzig 2009, S. 99-161, der sich ausführlich einerseits mit neurowissenschaftlichen, andererseits mit rechtswissenschaftlichen Forschungen auseinandersetzt, ist das „Theorem der Willensfreiheit nicht in der Legitimation unserer alltäglichen Praxis der Zuschreibung von Schuld und Verantwortung begründet“, sondern in „Selbstgerechtigkeit“ (S. 99 f.), dem „Interesse an einem selbstgerechten Reden von Schuld“ anderer (S. 156) statt in den schlichten „Notwendigkeiten des menschlichen Zusammenlebens“ (S. 158).

29 Vgl. den Überblick von Winfried Hassemer, Schuld im Strafrecht, in: Stefan Beyerle / Michael Roth / Jochen Schmidt (Hg.), Schuld. Interdisziplinäre Versuche ein Phänomen zu verstehen, Leipzig 2009, 73-87. Schuldzurechnung auf Bewusstsein und Willen von Personen (statt auf bloße Verursacher von Schäden) versteht Hassemer als „Ausdruck einer reifen Kultur der Vergeltung“, ohne freilich Kriterien für die Reife von Kulturen zu nennen (S. 74). „Freiheit“ als Voraussetzung von Schuldzurechnung fasst er skeptisch gegen alle „Freiheitsrhetorik“ nicht-metaphysisch als „Möglichkeit, im konkreten Einzelfall, in dem der Schaden entstanden ist, anders zu handeln als faktisch geschehen“ (S. 75), d.h. ebenfalls als geistigen Spielraum für Alternativen, der sich nach getaner Tat freilich nicht wirklich beweisen lasse, sondern mehr oder weniger vorausgesetzt werden müsse, was in unterschiedlichen Kulturen unterschiedlich geschehe. So muss er von Fall zu Fall abgeschätzt und gegebenenfalls eingeschränkt oder geleugnet und Schuldunfähigkeit angenommen werden. Das schwächt aufs Ganze gesehen die normative Verbindlichkeit des Strafrechts deutlich (S. 77-80).

30 Strafrechts- und Alltagskultur stehen nach Hassemer, Schuld im Strafrecht, S. 83 f., im Verhältnis wechselseitiger „Orientierung“.

befeuern.³¹ Der erste Schritt in der Überwindung des Glaubens an den Schuldkomplex aber ist seine mögliche Genealogie, die Kenntnisnahme seiner möglichen Entstehungsbedingungen.

31 Vgl. Günter Bader, Von dem zum Denken von Schuld erforderlichen Aufwand, in: Stefan Beyerle / Michael Roth / Jochen Schmidt (Hg.), Schuld. Interdisziplinäre Versuche ein Phänomen zu verstehen, Leipzig 2009, S. 19-28, hier S. 19: „Ich rede nicht gerne von der Schuld anderer Leute, und von der meinigen schon gar nicht.“ Es folgt eine aufschlussreiche Analyse des Sich-Aufdrängens von Schuld und des ethischen und religiösen Umgangs mit ihr und die Warnung vor einer „Ethisierung der Schuld“ als „Verunendlichung der Schuld“ (S. 25). Der Schluss ist: „Man muss den Aufwand des Denkens von Schuld groß halten, damit diese klein wird.“ S. (28) Auch Roth, Freiheit, Schuld, Verantwortung und Selbstgerechtigkeit, S. 136 ff., plädiert, u.a. unter Berufung auf Kant, Nietzsche (v.a. auf seinen wohl aggressivsten Text in dieser Sache: *Götzen-Dämmerung*, Die vier grossen Irrthümer 7: Irrthum vom freien Willen, KSA 6.95 f.) und Luther (in dieser Reihenfolge), für eine „Entmoralisierung des Rechts“.

16. Nietzsche, die Juden und Europa

Die Juden und Europa sind für Nietzsche *ein* Thema. Sie sind es in zweifacher Hinsicht: einerseits, sofern aus dem Judentum das Christentum und aus dem Christentum das christliche Europa hervorgegangen war,¹ und andererseits, sofern jetzt, nachdem das christliche Europa an sich verzweifelte, es wiederum die Juden sein würden, die ein neues, besseres Europa hervorbringen könnten.² Im Blick auf die Vergangenheit griff Nietzsche zugleich mit dem Christentum auch „die Juden“ scharf an, und dies trug dazu bei, dass er – fälschlich – für einen Antisemiten gelten konnte.³ Doch er griff die

-
- 1 Vgl. Josef Simon, Nietzsche on Judaism and Europe, in: Jacob Golomb (Hg.), Nietzsche and Jewish Culture, London/New York 1997, S. 101-116 (dtsh. unter dem Titel: Das Judentum und Europa bei Nietzsche, in: Jacob Golomb (Hg.), Nietzsche und die jüdische Kultur. Übers. v. Helmut Dahmer, Heidelberg 1998, S. 112-125). Simon macht vor allem deutlich, inwiefern Europa nach Nietzsche den Juden „den grossen Stil in der Moral“ (JGB 250) verdankt.
 - 2 Hierauf liegt das Schwergewicht des folgenden Beitrags.
 - 3 Dies ist von der Nietzsche-Forschung immer wieder richtiggestellt worden. Vgl. zunächst den „Versuch“ von Richard Maximilian Lonsbach, Friedrich Nietzsche und die Juden. Ein Versuch, Stockholm 1939, 2. um einen Anhang und ein Nachwort erw. Aufl., hg. v. H.R. Schlette, Bonn 1985, später Henning Ottmann, Philosophie und Politik bei Nietzsche (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 17), Berlin/New York 1987, S. 249-253; Michael Ahlsdorf, Nietzsches Juden. Die philosophische Vereinnahmung des alttestamentlichen Judentums und der Einfluß von Julius Wellhausen in Nietzsches Spätwerk, Phil. Diss. FU Berlin 1990, S. 7; Yirmijahu Yovel, Nietzsche, the Jews and *Ressentiment*, in: Richard Schacht (Hg.), Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals (Philosophical Traditions 5), Berkeley u.a. 1994, S. 214-236; Weaver Santaniello, Nietzsche, God, and the Jews. His Critique of Judeo-Christianity in Relation to the Nazi Myth, Albany (SUNY) 1994, und zuletzt die Beiträge des Bandes Golomb (Hg.), Nietzsche and Jewish Culture. Hubert Cancik, 'Judentum in zweiter Potenz'. Ein Beitrag zur Interpretation von Friedrich Nietzsches 'Der Antichrist', in: Jörg Mertin u.a. (Hg.), „Mit unsrer Macht ist nichts getan ...“. Festschrift für Dieter

Juden nur an, um das Christentum zu treffen, und auch das Christentum nur, um die verfestigte Selbstgerechtigkeit der Moral aufzubrechen, die sich in seinem Namen in Europa ausgebildet hatte. Im Blick auf seine Gegenwart, die erhitzten Nationalismen und kämpferischen Sozialismen im Europa des 19. Jahrhunderts, zeichnete er die Juden dagegen vor allen andern Völkern aus, eben weil sie keinen Nationalismus brauchten, um ein Volk zu sein,⁴ und keinen Sozialismus, um Gerechtigkeit zu lernen. Dies machte ihn zu einem erklärten „Anti-Antisemiten“.⁵

Im Blick auf die Zukunft Europas im 20. und 21. Jahrhundert schienen ihm (schon damals) alle Nationalismen und Sozialismen

Schellong zum 65. Geburtstag, Frankfurt am Main 1963, S. 55-70, hat Nietzsche erneut „Antijudaismus“, nun „in zweiter Potenz“ (S. 61 f.), vorgeworfen. Vgl. auch Hubert Cancik / Hildegard Cancik-Lindemaier, *Philhellénisme et antisémitisme en Allemagne: le cas Nietzsche*, in: Dominique Bourel / Jacques le Rider (Hg.), *De Sils-Maria à Jérusalem*, Paris 1991, S. 21-46. Andrea Orsucci, *Orient – Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 32), Berlin/New York 1996, S. 318-340, hat auch diesen Vorwurf sorgfältig an Nietzsches Texten und deren Quellen widerlegt. Dass Nietzsche kein Antisemit war, heißt nicht – und darin ist sich die jüngere Forschung einig –, dass er den Juden darum schon „gewogen“ gewesen wäre (vgl. JGB 251; s.u.). Wir sind heute, nach dem Holocaust, geneigt, die Stellung zum Judentum nach einem strengen Entweder-Oder zu beurteilen: wer nicht für „die Juden“ ist, muss gegen sie (gewesen) sein. Zu Nietzsches Zeit hat man dagegen vom Antisemitismus als einem generellen „kulturellen Code“ auszugehen (vgl. Shulamit Volkov, *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. Zehn Essays*, München 1990, S. 13 ff.). Hier sind darum die Differenzierungen des „Problems der Juden“ (MA I 475) bedeutsam, die Nietzsche vornimmt, insbesondere in Bezug auf das Problem Europas.

- 4 Vgl. JGB 251 und dazu Simon, *Das Judentum und Europa bei Nietzsche*, S. 119 f., und Josef Simon, *Die eine Wahrheit und die fremde Vernunft. Volk und Judentum bei Nietzsche*, in: Werner Stegmaier / Daniel Krochmalnik, *Jüdischer Nietzscheanismus. Forschungskonferenz des Instituts für Philosophie der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald und der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg vom 3. bis 6. September 1995 in Greifswald* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 36), Berlin/New York 1997, S. 3-14.
- 5 Vgl. Nietzsches Brief an seine Schwester Elisabeth Förster vom 7. Februar 1886, Nr. 669, KSB 7.147, in dem er sich einen „unverbesserlichen Europäer und Anti-Antisemiten“ nennt. Er verbindet hier unmittelbar Europäertum und Gegnerschaft zum Antisemitismus. Die halb geliebte, halb verabscheute Schwester hatte einen bekennenden Antisemiten geheiratet, der daran ging, in Paraguay eine nationale und soziale Kolonie zu gründen, und dafür auch Nietzsche um finanzielle Unterstützung gebeten. Nietzsche weist die Bitte gewunden zurück und versucht stattdessen die Schwester vom Unternehmen ihres Mannes abzubringen. Um des überseeischen „Abenteuers“ eines „Agitators in einer zu drei Viertel schlimmen und schmutzigen Bewegung“ willen sei sie bereit, „ganz die Tradition ihres Bruders“ aufzugeben: „wir freuen uns nicht mehr über das Gleiche.“

„klein“ gedacht, in allzu engen moralischen Horizonten, die gute, zukunftsfähige Politik nicht zuließen. Erst wenn beide überwunden sein würden, waren für Nietzsche neue politische Horizonte zu gewinnen, Horizonte einer „großen“ Politik eines „guten“ Europa.⁶ Die Juden aber hatten früh gelernt, lernen müssen, in solchen Horizonten zu denken, dank der Lebensbedingungen, die ihnen in der europäischen Geschichte aufgezwungen worden waren. Nietzsche zog daraus die Folgerung, dass das zu Kriegen und Revolutionen aufgelegte Europa seiner Zeit am ehesten zu einem „guten“ Europa werden könnte, wenn es sich, statt die Juden auszugrenzen, auf sie einließ.

Die Juden, von denen er dabei sprach, waren wiederum die europäischen, genauer: die mittel- und westeuropäischen, nicht die orientalischen, aber auch nicht die osteuropäischen Juden, die im Einflussbereich Russlands lebten. Die mittel- und westeuropäischen Juden hatten sich nach der Emanzipation um die Wende zum 19. Jahrhundert weitgehend an die modernen europäischen Gesellschaften assimiliert und sich in vielen Bereichen an ihre Spitze gesetzt. In Russland hatte man im Zuge der Teilungen Polens den Juden am Ende des 18. Jahrhunderts einen „Ansiedlungsrayon“ ausgewiesen, der von Litauen und Kurland im Norden über den russisch okkupierten Teil Polens, Weißrussland und die Ukraine bis zum Schwarzen Meer im Süden reichte und in dem sich die spezifisch jüdische Kultur des „Schtetl“ entwickelte.⁷ Von den osteuropäischen Juden, die ebenfalls aus den Ghettos herauszudrängen begannen, ging schon Ende der 80er Jahre, als Nietzsche noch kaum bekannt war, ein erster Nietzscheanismus, der

6 Einen kurzen und klaren Überblick zu Nietzsches politischem Denken über Europa gibt Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, S. 124-146.

7 Der Ansiedlungsrayon beherbergte am Ende des 19. Jahrhunderts knapp 5 Millionen Juden, die Hälfte aller Juden auf der Erde. Dennoch machten sie nur ca. ein Neuntel der dort lebenden Gesamtbevölkerung aus. Als besonders „nützlich“ betrachtete Juden wie Großkaufleute, Ärzte, Handwerker bestimmter Berufe durften sich außerhalb des Rayons aufhalten. Die armen Schichten lebten weitgehend in Ghettos. Seit 1880 setzte eine Massenauswanderung vor allem in die USA ein. Die assimilierten Juden in Mittel- und Westeuropa grenzten sich ihrerseits stark von den osteuropäischen Juden ab und unterstützten Bestrebungen, ihre Zuwanderung zu verhindern (vgl. JGB 251: „Keine neuen Juden mehr hinein lassen! Und namentlich nach dem Osten (auch nach Östreich) zu die Thore zusperren!“). Näheres s. Ludger Heid, *Das Ostjudentum in Deutschland*, in: Julius H. Schoeps, *Neues Lexikon des Judentums*, Gütersloh 1992, S. 350-352.

„Jüdische Nietzscheanismus“ aus.⁸ Nietzsche selbst erfuhr davon nichts mehr. Jedoch war für ihn Russland, „jenes ungeheure Zwischenreich, wo Europa gleichsam nach Asien zurückfließt“ (JGB 208), die stärkste Herausforderung Europas. Wenn es am ehesten die Juden waren, durch die Europa sich erneuern konnte, so war es vor allem Russland, das es dazu zwang.⁹

16.1. Die Identität Europas oder: Europa und seine „christliche Moral-Hypothese“

Man kann in Europa eine territoriale, eine ökonomische, eine politische und eine kulturelle Einheit sehen. Für Nietzsche war es all dies nicht. Als Kontinent war Europa nur ein „vorgesobenes Halbinselchen“ Asiens (JGB 52),¹⁰ seine ökonomische und politische Einheit war nicht in Sicht, deren Notwendigkeit noch nicht einmal erkannt, und die Kultur Europas war für ihn noch keine, die den Namen verdiente. Und doch war Europa Europa. Es war für ihn durch etwas anderes, kaum Greifbares, aber um so stärker Zwingendes bestimmt, durch eine

8 Er war in sich wiederum außerordentlich vielgestaltig. Vgl. Stegmaier/Krochmalnik, Jüdischer Nietzscheanismus, Einleitung.

9 „Asien“ wirkte auf Europa und seinen Anwalt, Nietzsche, ähnlich fremd und irritierend wie „die Juden“ (vgl. MA I 475). Die Angst vor „Asien“ und vor „den Juden“ vereinigte und potenzierte sich in der Angst vor den Ostjuden (vgl. Heid, Das Ostjudenbild in Deutschland). Ernst Nolte hat daraus Hitlers Krieg gegen Russland und seine Vernichtung der europäischen Juden erklärt und zunehmend auch mit der Vereinnahmung von Nietzsches Denken legitimiert (Der Faschismus in seiner Epoche. Die Action française, der italienische Faschismus, der Nationalsozialismus, München 1963, bes. S. 533 f.; Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus, Berlin 1987, bes. S. 514 f.; Nietzsche und der Nietzscheanismus, Frankfurt am Main/Berlin 1990, bes. S. 192 f.; vgl. Steven E. Aschheim, The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990, Berkeley 1992, dtsh.: Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults, aus dem Engl. v. K. Laermann, Stuttgart/Weimar 1996, S. 344-348). Nietzsche selbst, erklärter Anti-Nationalist, Anti-Sozialist und Anti-Antisemit, dürfte nichts mehr als das Denken der Nationalsozialisten zurückgewiesen haben.

10 Vgl. Paul Valéry, Zur Krise des europäischen Geistes (Beiträge aus den Jahren 1897 bis 1937), in: P.V., Werke, Frankfurter Ausgabe in 7 Bänden, hg. v. Jürgen Schmidt-Radefeldt, Bd. 7: Zur Zeitgeschichte und Politik, Frankfurt am Main und Leipzig 1995, S. 34: „Wird Europa das werden, *was es in Wirklichkeit ist*: ein kleines Vorgebirge des asiatischen Festlands?“ Auf beide, Nietzsche und Valéry, greift Jacques Derrida mit seinen Europa-Essays zurück (Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa, aus dem Frz. v. A.G. Düttmann, Frankfurt am Main 1991).

Moral, „eine Summe von kommandirenden Werthurteilen [...], welche uns in Fleisch und Blut übergegangen sind.“ (FW 380) Was in Fleisch und Blut übergegangen ist, bestimmt das Denken und Handeln so sehr, dass es nicht mehr wahrgenommen wird. Es sei denn, es versagt. Im 19. Jahrhundert hatte die Moral Europas zu versagen begonnen: ihr Nihilismus, so Nietzsche, wurde offenkundig. Am Rand Europas, in Russland, war man darauf zuerst und am stärksten aufmerksam geworden, und von dort übernahm Nietzsche auch den Begriff des Nihilismus.¹¹ Dort wollte man den Nihilismus jedoch gerade durch eine Erneuerung des Christentums, also religiös überwinden.¹² Nietzsche versuchte den „europäischen Nihilismus“ stattdessen philosophisch aufzuklären und fand, dass die Moral Europas von Anfang an nihilistisch gewesen war – seit es sich als christliches Europa formiert hatte.¹³

Europa wurde danach zu Europa durch die „christliche Moral-Hypothese“. Sie gab, so Nietzsche, dem Einzelnen einen „absoluten Werth“ (vor Gott) und dem „Leid und Übel“ in der Welt „Sinn“ (durch das Leiden Gottes am Kreuz), und die Philosophie, die ihr diente, sicherte für das „Wissen um absolute Werthe beim Menschen“ „adäquate Erkenntniß“ zu. Durch diese dreifache Sinngebung habe die „christliche Moral-Hypothese“ damals die Gefahr des „Nihilismus“ bannen können, die bedrohliche Einsicht, dass es mit

-
- 11 Zur Herkunft des Nihilismus-Begriffs vgl. Wolfgang Müller-Lauter, Art. Nihilismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Basel/Darmstadt 1984, Sp. 846-853, zum Nihilismus-Begriff in Russland daran anschließend W. Goerdts (Sp. 853-854), zum Eingang des Nihilismus-Begriffs in Nietzsches Philosophie Elisabeth Kuhn, Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 25), Berlin/New York 1992.
 - 12 Der Versuch zur religiösen Überwindung des Nihilismus in Russland gipfelte im Werk Dostojewskis und in Tolstois Bekenntnisschrift *Mein Glaube* (1884/85), die Nietzsche beide hoch schätzte (vgl. Lev Schestov, Tolstoi und Nietzsche, Köln 1923; und: Dostojewskij und Nietzsche, Köln 1924). Sie trugen ihrerseits dazu bei, der starken Wirkung Nietzsches in Russland den Weg zu ebnen (vgl. Maria Deppermann, Nietzsche in Rußland, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 211-252, bes. S. 227, die über zwei von George Kline und Bernice Glatzer Rosenthal veranstaltete Forschungskonferenzen berichtet).
 - 13 Nachlass 1886/87, 5 [71] / KSA 12.211-217, datiert „Lenzer Heide den 10. Juni 1887“, im folgenden Lenzer Heide-Notat (LHN). Nietzsche hat dem ungewöhnlich langen, zum Teil ausgearbeiteten, zum Teil skizzenhaften Notat nachträglich die Überschrift „Der europäische Nihilismus“ gegeben. Er versucht dort über sein Denken zu Europa, dessen Moral und deren Nihilismus Übersicht zu gewinnen.

dem immer ungewissen und so oft leidvollen Leben, seiner „Kleinheit und Zufälligkeit im Strom des Werdens und Vergehens“ nichts ist, nichts auf sich hat. Die „christliche Moral-Hypothese“ machte, so Nietzsche, diesen Nihilismus erträglich, sie war, mit einem Wort, „das große Gegenmittel“ gegen das Leiden, und sie war es, indem sie dem Leiden selbst einen „absoluten“ Wert zusprach, einen Wert, der nun durch keine Erfahrung mehr anzufechten war (LHN 1). Nach Nietzsches Vermutung machten also nicht so sehr bestimmte Werte Europa zu Europa, sondern die Absolutsetzung von Werten, die sich in einem einzigen Wert konzentrierten, dem Leiden des Einzelnen und der Sinnggebung dieses Leidens. Europa hätte sich danach um den Gedanken versammelt, dem Einzelnen sein Leiden unter den Zufällen des Lebens erträglich zu machen, indem es ihn auf ein Absolutes, allen Zufällen Enthobenes, Unbedingtes blicken ließ, auf das er sein Handeln ausrichten sollte. Dieses Absolute, Unbedingte war eine „Hypothese“ und als grundsätzlich nicht überprüfbare eine „metaphysische“ Hypothese. In ihr fanden sich – darin ist sich Nietzsche mit vielen früheren Interpreten, darunter Hegel, einig – das Judentum und das Griechentum zusammen, das Judentum mit seinem Gedanken eines einzigen jenseitigen Gottes und die griechische Philosophie mit ihrem Gedanken einer ebenfalls jenseitigen, sonnengleichen, alles erhellenden und in sich seligen Vernunft. Zusammen ergab das, so Nietzsche, den „Platonismus für's ‚Volk‘“, das Christentum (JGB, Vorrede). Das Christentum vereinigte in seiner Sicht so das Judentum des Orients mit dem Griechentum des Okzidents zu einer auf Jahrtausende wirksamen „moralischen Ontologie“ (Nachlass 1886/87, 7[4], KSA 12.265). Das Verlangen eines kleinen jüdischen für alles Leiden auf's äußerste empfindlichen „Berg-, See- und Wiesenpredigers“ (AC 31) nach „Liebe ohne Abzug und Ausschluss, ohne Distanz“ (AC 29), nach „Liebe als einziger, als letzter Lebensmöglichkeit“ (AC 30) des Leidenden, wurde mit Hilfe der griechischen Philosophie, die er, dieser Jesus von Nazareth, nicht kannte und die ihrerseits an derartiges nicht gedacht hatte, nach und nach mit einer so weit- und tiefgreifenden philosophischen Begründung ausgestattet, dass es die Gestalt einer metaphysischen Moral-Hypothese annehmen konnte, die unabhängig von allen besonderen Erfahrungen unbedingt und universal gelten sollte. Es wurde „gut“ und „wahr“. Wenn das Gute aber zugleich

das Wahre und das Wahre das Gute ist, werden beide unanfechtbar, gegen alle Kritik immun. So konnte die metaphysisch-christliche Moral zum „herrschenden Gedanken“ Europas werden (Za I, Vom Wege des Schaffenden). Europa war schließlich so vollkommen von der Universalität seines Guten und Wahren überzeugt, dass es sich in der Folge moralisch berechtigt und verpflichtet glaubte, auch all die, die noch nicht fähig oder bereit waren, sich ihm anzuschließen, von ihm zu überzeugen oder, wenn sie sich nicht überzeugen ließen, mit Gewalt zu unterwerfen.

Wenn Nietzsche die europäisch-christliche Moral eine „Hypothese“ nannte, stellte er sie damit in Frage. Im modernen, wissenschaftlichen Sinn lässt eine Hypothese immer auch andere Hypothesen zu. Eine Moral aber, die vollkommen von sich überzeugt ist, duldet keine andere neben sich. Sie akzeptiert nicht, eine bloße Hypothese zu sein, und greift jeden, der sie so nennt, als unmoralisch an. Nietzsche gestand der europäisch-christlichen Moral das zu und stellte es in Rechnung. Er sah, dass eine absolute Moral durch nichts anderes als durch sie selbst in Frage gestellt werden kann. Die europäisch-christliche Moral aber war so angelegt, dass sie mit der Zeit nicht umhin konnte, eben das zu tun.

Sie konnte nicht umhin, sich in Frage zu stellen, weil sie den Anspruch auf „Wahrheit“ erhob. Denn dieser Anspruch auf Wahrheit schloss den Anspruch auf deren Überprüfbarkeit ein. Mit der philosophischen Vernunft war auch die philosophische Kritik Teil der europäischen Moral geworden.¹⁴ Im christlichen Kontext sprach diese Kritik als Gewissen, und aus dem Gewissen konnte im modernen wissenschaftlichen Kontext wiederum, so verwoben sich nach Nietzsche die Fäden, die Gewissenhaftigkeit werden, mit der nun die „extreme Hypothese“ „Gott“ (LHN 3) in Frage gestellt wurde:

14 Die kritische Tradition der europäischen Philosophie geht bis auf Sokrates zurück, der beharrlich nach einem Wissen vom Guten und Bösen fragte und ebenso beharrlich verneinte, selbst ein solches Wissen zu haben oder bei andern gefunden zu haben. Vgl. JGB 202: „Wir fanden, dass in allen moralischen Haupturtheilen Europa einmüthig geworden ist, die Länder noch hinzugerechnet, wo Europa's Einfluss herrscht: man weiss ersichtlich in Europa, was Sokrates nicht zu wissen meinte, und was jene alte Schlange einst zu lehren verhiess, – man ‚weiss‘ heute, was Gut und Böse ist.“ Auch Christus versteht der späte Nietzsche nicht als Begründer einer Moral, sondern als Kritiker aller Moral [S. dazu den Beitrag *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von „Der Antichrist“ und „Ecce homo“* in diesem Band.]

Man sieht, was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis. (FW 357)¹⁵

Nietzsche spricht von der „Selbstaufhebung“ der griechisch-christlichen Moral,¹⁶ von „Europa’s längster und tapferster Selbstüberwindung“ (FW 357, GM III 27). Sie müsste dazu führen, dass über Moral und Wahrheit nun anders gedacht werden kann, als es bisher möglich und erlaubt war, dass das europäische Denken sich dafür öffnet, dass es jenseits seines eigenen Gut und Böse andere Moralen mit *ihrem* Gut und Böse geben konnte, die ihm selbst fremd geblieben waren und über die es darum auch nicht zu richten befugt war. Öffnete es sich dafür, würde es, so Nietzsches These, erst zu einem „guten Europa“ werden, einem Europa, das über seine eigene Moral hinausdenken und andere Moralen gelten lassen kann. Auch vom künftigen Europa hat Nietzsche also einen moralischen Begriff, den Begriff einer Moralität, die sich selbst zur Disposition stellen kann.

Es gab für Nietzsche Anzeichen dafür, dass es „nunmehr vorbei“ war, mit gutem Gewissen auf der Wahrheit der eigenen Moral zu bestehen; dies hatte nun, zumindest bei „allen feineren Gewissen“, „das Gewissen gegen sich“. „Feinere Gewissen“ sind solche, die fähig sind, auch gegenüber ihrem eigenen Gewissen gewissenhaft, auch gegenüber ihrer eigenen „Wahrheit“ wahrhaftig zu sein, und „mit dieser Strenge, wenn irgend womit, sind wir eben gute Europäer und Erben von Europa’s längster und tapferster Selbstüberwindung“ (FW 357, GM III 27).

Vorerst jedoch war es noch ein gewagtes „Abenteuer“ weniger Einzelner, so zu denken. Im Ganzen konnte so schnell nicht umgedacht werden. Nietzsche erwartete zunächst katastrophale Folgen der Umorientierung. Mit der „Selbstaufhebung“ des absoluten Anspruchs

15 Vgl. LHN 2 und GM III 27, wo Nietzsche die Stelle zitiert und den Schluss nochmals bestärkt.

16 Nachlass 1886/87, 5[72], KSA 12.217 (im unmittelbaren Anschluss an LHN), und GM III 27. Zu Nietzsches – von dem Hegels abweichenden – Begriff der Selbstaufhebung vgl. Werner Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz*. Dilthey und Nietzsche, Göttingen 1992, S. 298-304, und (ohne Kenntnis des vorigen) Claus Zittel, *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*, Würzburg 1995.

der Moral, durch den in Europa die Gefahr des Nihilismus gebannt worden war, musste auch der Nihilismus zurückkehren, und nun in einer neuen, bedrohlicheren Gestalt. Die scheinbar absolute, wahre Moral war nun als eine nur bedingt gültige zu erkennen, als bloße „Interpretation“, die bestimmten Menschen von bestimmter Art unter bestimmten Bedingungen zu leben half. An eine Interpretation aber kann man nicht glauben, und wenn nun die Wahrheit selbst eine Interpretation ist, kann sie auch nicht mehr durch eine andere Wahrheit ersetzt werden; denn auch sie wäre dann eine bloße Interpretation. So war man durch die Enttäuschung über die „Wahrheit“ als solche, die dem Dasein und seinen Übeln „Sinn“ geben sollte, „überhaupt gegen einen ‚Sinn‘ im Übel, ja im Dasein mißtrauisch geworden“. Das Ergebnis war, dass nun „alles umsonst“ schien:

Eine Interpretation gieng zu Grunde; weil sie aber als die Interpretation galt, erscheint es, als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles umsonst sei. (LHN 4)

Europa konnte nur ein „gutes Europa“ werden, wenn es sich seinem neuen Nihilismus tapfer stellte – den es selbst aus der Moral hervorgebracht hatte, die ihn ursprünglich bannen sollte. Nietzsche wollte *darauf* aufmerksam machen, zeigen, dass die scheinbar absolute Wahrheit der europäischen Moral eine Interpretation im Lebensinteresse der Europäer war. Er tat dies nicht, indem er die alte Wahrheit zu widerlegen versuchte – eine absolute Wahrheit lässt sich nicht widerlegen –, sondern indem er seinerseits Gegen-Interpretationen zu ihr entwarf. Solche Gegen-Interpretationen sind seine späten „Streitschriften“, vor allem *Zur Genealogie der Moral* und *Der Antichrist*.¹⁷

Dort nun schreibt er „den Juden“ die Kraft zu einer „radikalen Umwerthung“ von Werten zu, der Werte ihrer „Feinde und Überwältiger“, der Römer, die mit aristokratischen Tugenden und militärischer Stärke die Herrschaft über ein Weltreich errichtet hatten. Er entwirft eine welthistorische Intrige: das kleine Volk, das, von einem machtvollen Gott geführt, sich sein heiliges Land erobert und

¹⁷ *Zur Genealogie der Moral* verfasste Nietzsche wenige Wochen nach der Niederschrift des Lenzer Heide-Notats zwischen dem 10. Juli und dem 28. August 1887 (vgl. Werner Stegmaier, Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘. Werkinterpretation, Darmstadt 1994, S. 32-35), *Der Antichrist* Ende 1888.

dort große Könige erlebt hatte, dann, nach innerem Zwist, von den Babyloniern unterworfen und ins Exil getrieben worden war, hier nur noch durch seine Religion ein Volk bleiben konnte, so schließlich ganz auf seine Priester hörte und zum „priesterlichen Volk“ wurde, dieses tief religiöse und tief gedemütigte Volk, das mit allen militärischen Aufständen gegen die verhasste Herrschaft der Römer gescheitert war, habe sich „durch einen Akt der geistigsten Rache Genugthuung zu schaffen“ gewusst – es habe sich das Leiden aller Ohnmächtigen, Schwachen und Schlechtweggekommenen im Römischen Reich zunutze gemacht, um ihm durch Moral Sinn zu geben und selbst als Verwalter dieser Moral über sie zu herrschen. Es habe einen „Sklavenaufstand in der Moral“ verursacht und damit das Christentum auf den Weg gebracht, das zuletzt tatsächlich über Rom gesiegt und in der Folge Europa unumkehrbar geprägt habe (GM I 7 u. 16).¹⁸ Nietzsche kann dem, bei aller Kritik der Moral selbst und den Gefühlen des „Hasses“ und der „Rache“, von denen sie ausgegangen sei, seine Achtung nicht versagen: eine solche Politik durch Moral, wie sie „den Juden“ gelungen sei, sei „wahrhaft grosse Politik“ (GM I 8).¹⁹

Dies war für jeden, der es sehen wollte, nicht historische Wahrheit, sondern eine polemische, extrem zugespitzte Gegen-Interpretation, allein dazu entworfen, die christliche Moral (oder was dafür galt) in ihrer Selbstgerechtigkeit zu treffen. Die Juden zu Nietzsches Zeit fühlten sich denn auch wenig davon betroffen.²⁰ Was seine Interpretation der Zukunft Europas, der Folgen des Nihilismus seiner Moral, betraf, verfuhr Nietzsche weit zurückhaltender. Er sprach davon nur wenig in den Werken, die er noch zur Veröffentlichung vorbereitete (das sind vor allem die *Götzen-Dämmerung*, *Der Antichrist* und *Ecce homo*). Deutlicher sind sie dem Nachlass zu entnehmen, Notaten, die Nietzsche für sich selbst anfertigte.

18 Vgl. zuvor schon JGB 195 (zitiert in GM I 7) und danach AC 24-26.

19 Die Juden hätten mit ihrer Rache, fügt er GM I 16, hinzu, „eine volkstümlich-moralische Genialität sonder Gleichen“ bewiesen: „man vergleiche nur die verwandt-begabten Völker, etwa die Chinesen oder die Deutschen, mit den Juden, um nachzufühlen, was ersten und was fünften Ranges ist.“ Vgl. AC 24.

20 Vgl. die Beiträge von Friedrich Niewöhner, Menachem Brinker, Manfred Voigts, Uschi Nussbaumer-Benz, Hanna Delf, Jacob Golomb und Renate Reschke in: Stegmaier/Krochmalnik (Hg.), *Jüdischer Nietzscheanismus*.

Im Anschluss an *Zur Genealogie der Moral* notierte Nietzsche, er wolle „die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte“ erzählen und darin beschreiben,

was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus. Diese Geschichte kann schon jetzt erzählt werden: denn die Nothwendigkeit selbst ist hier am Werke. Diese Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt sich überall an; für diese Musik der Zukunft sind alle Ohren bereits gespitzt. Unsere ganze europäische Cultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: wie ein Strom, der ans Ende will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen. (Nachlass 1887/88, 11[411]2, KSA 13.189)

Nietzsche will die „Logik“ dieser Notwendigkeit „zu Ende“ denken, um aus ihrer rückhaltlosen Kenntnis Möglichkeiten einer „Gegenbewegung“ abschätzen zu können. Seine Mittel, fügt er hinzu, sind die eines Philosophen, der „Nichts bisher gethan [hat] als sich zu besinnen“, eines Philosophen jedoch, der „Einsiedler aus Instinkt“ war, der

seinen Vortheil im Abseits, im Außerhalb, in der Geduld, in der Verzögerung, in der Zurückgebliebenheit fand; als ein Wage- und Versucher-Geist, der sich schon in jedes Labyrinth der Zukunft einmal verirrt hat; als ein Wahrsagevogel-Geist, der zurückblickt, wenn er erzählt, was kommen wird; als der erste vollkommene Nihilist Europas, der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat, – der ihn hinter sich, unter sich, außer sich hat ... (Nachlass 1887/88, 11[411]3, KSA 13.190)

Einen „Wahrsagevogel-Geist, der zurückblickt, wenn er erzählt, was kommen wird“, nennt man sonst einen Propheten; die Propheten der hebräischen Bibel tun nichts anderes, als Schlüsse aus der Gegenwart und der Vergangenheit auf die nächste Zukunft zu ziehen. Und wie sie dem Volk, dem sie prophezeien, selbst zugehören und sein Schicksal teilen, schließt sich auch Nietzsche in den Nihilismus Europas ein, als den, der ihn ganz durchlebt hat. Seine Prophezeiungen waren denkbar düster. Der neue, gegenwärtige „europäische Nihilismus“, erwartet er, wird weit schwerer zu ertragen sein als der ursprüngliche. Denn er ist nun ein Nihilismus der Enttäuschung, der Enttäuschung über das

christlich-moralische Denken, das sich als „Gegenmittel“ gegen den Nihilismus selbst diskreditiert hat.²¹ Mehr noch: mit der gewissenhaften Kritik seiner selbst, seiner *moralischen Kritik der Moral*, war das moralische Denken in einen „Antagonismus“ geraten, eine Aporie, die es nicht mehr auflösen kann: Es war der Antagonismus, „das was wir erkennen, nicht zu schätzen“ – nämlich die dunklen Gründe seiner Moral – „und das, was wir uns vorlügen möchten“ – die Absolutheit eben dieser Moral, die nun in ihre dunklen Gründe blickt –, „nicht mehr schätzen zu dürfen“ (LHN 2). Die Folge ist, so Nietzsche, dass sich die „christliche Moral-Hypothese“ selbst auflöst.

Ihr „Auflösungsprozeß“ würde dann nicht nur sie selbst betreffen, sondern das Leben im Ganzen, das durch sie strukturiert ist. Der neue Nihilismus tritt zwar, überlegt Nietzsche weiter, einerseits unter günstigeren Lebensbedingungen der Menschen ein: „das Leben ist nicht mehr dermaßen ungewiß, zufällig, unsinnig in unserem Europa“, Technik und Medizin, ein differenziertes Rechtssystem, eine rational organisierte Verwaltung und inzwischen auch umfassende Sozialversicherungssysteme haben es erheblich erleichtert. Die „moralische Interpretation“ der Leiden der Menschen ist dadurch nicht mehr „so nöthig“ (LHN 3). Andererseits aber hat diese „moralische Interpretation“ im Laufe von Jahrtausenden den Europäern das Bedürfnis nach einem „Sinn“ des Lebens so „eingefleischt“ (LHN 2), das es nun weiter seine Erfüllung fordert. Die Europäer sind moralische Wesen geworden und können ohne moralische Interpretationen des Lebens im Ganzen nicht mehr leben. Sie werden nicht mehr an solche Interpretationen glauben, aber sie werden auch den Verlust des Rechts auf sie nur schwer verkraften. So werden sie, schließt Nietzsche, zunächst im Denken selbst gelähmt sein:

Das Mißtrauen gegen unsere früheren Werthschätzungen steigert sich bis zur Frage „sind nicht alle ‚Werthe‘ Lockmittel, mit denen die Komödie sich in die Länge zieht, aber durchaus nicht einer Lösung näher kommt?“ Die Dauer, mit einem ‚Umsonst‘, ohne Ziel und Zweck, ist der lähmendste Gedanke, namentlich noch wenn man begreift, daß man gefoppt wird und doch ohne Macht <ist>, sich nicht foppen zu lassen. (LHN 5).

21 Der Philosoph dieser Enttäuschung war für Nietzsche Arthur Schopenhauer.

Lähmung des Denkens ist völlige Desorientierung. Sie führt, so Nietzsche, zu einem „blinden Wüthen“. Man musste damit rechnen, dass die „Schlechtweggekommenen“, denen die Moral verloren ging, die sie am Leben gehalten hatte, in einen „Willen zur Zerstörung“ verfielen, zur Zerstörung ihrer selbst und von allem, was nun „in diesem Grade sinn- und ziellos“ geworden war. Die Erfahrung des Nihilismus musste hier in einen „Willen ins Nichts“ umschlagen, aus „Instinkt“, nicht aus Überlegung. Menschen, die „keinen Trost mehr haben“, werden „zerstören, um zerstört zu werden,“ sie werden, befürchtete Nietzsche ebenso hellsichtig wie beängstigend, am Ende „die Mächtigen zwingen, ihre Henker zu sein.“ (LHN 4, 9, 11, 12, 14)

Die Katastrophen des 20. Jahrhunderts, die Totalitarismen, die Weltkriege, die Shoa, könnten „Symptome“ (LHN 11), vielleicht nur erste Symptome des Nihilismus der europäischen Moral gewesen sein.

16.2. Der „Prozess des werdenden Europäers“

Nietzsche versucht die „Crisis“ der europäischen Moral (LHN 14) zugleich philosophisch und „psychologisch“ zu fassen, einerseits vom Selbstverständnis der Moral und andererseits von ihren Wirkungen auf den Einzelnen her (LHN 4). Daneben und früher schon verfolgt er die Wandlungen der europäischen Moral anhand der Wandlungen der Gesellschaft, nach heutigen Begriffen also in einer soziologischen Perspektive.²² Er beobachtet einen Prozess der Europäisierung der europäischen Gesellschaften im Fortgang des 19. Jahrhunderts.²³ In diesem Prozess erweisen sich, um es vorwegzunehmen, die Juden als die Zukunftsfähigsten.

22 Die Soziologie seiner Zeit hatte in Nietzsches Sicht noch eine stark metaphysisch-moralische Gestalt. Vgl. Horst Baier, *Die Gesellschaft – ein langer Schatten des toten Gottes. Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Décadence*, in: *Nietzsche-Studien* 10/11 (1981/82), S. 6-33. Die moderne Soziologie – insbesondere philosophisch orientierte Autoren wie Georg Simmel, Max Weber, Max Scheler, Karl Mannheim, Arnold Gehlen, Norbert Elias, Pierre Bourdieu und wohl auch Niklas Luhmann – war maßgeblich von Nietzsche beeinflusst.

23 Anlass ist immer wieder die zu seiner Zeit rege diskutierte Frage „Was ist deutsch?“. Nietzsche erörtert sie in einer Reihe von Aphorismen vor allem des V. Buches der *Fröhlichen Wissenschaft* und von *Jenseits von Gut und Böse*, die *Zur Genealogie der Moral* unmittelbar vorausgehen. Dabei stellt sich heraus, dass gute Antworten auf diese Frage europäische Antworten sind. Vgl. MA II, VM 323: „Gut deutsch sein heisst sich entdeutschen.“

Für die Europäisierung der europäischen Gesellschaften gibt es nach Nietzsche insbesondere fünf Anhaltspunkte:

- (1) die „demokratische Vermengung der Stände und Rassen“,
- (2) das Ende der Kleinstaaterei,
- (3) die Entwicklung des „historischen Sinns“,
- (4) die Umstellung von sozialen „Ständen“ auf soziale „Rollen“
und
- (5) die Auflösung des „Grundglaubens“ an einen „festen Bau“
der Gesellschaft.

(1) *Die „demokratische Vermengung der Stände und Rassen“*: Nietzsches soziologischer Ausgangspunkt ist der „unsinnig plötzliche Versuch von radikaler Stände- und folglich Rassenmischung“ in „unserem Europa von heute“ (JGB 208). Er spricht damit den Prozess an, der ansonsten „mit einer politischen Formel die demokratische Bewegung Europa's“ genannt wird (JGB 242). Damit wird er auch moralisch gedeutet, sofern dabei auf die Gleichheit der Menschen gedrängt wird. Nietzsche will hinter solche „moralischen und politischen Vordergründe“ zurückgehen und möglichst nüchtern ansetzen: er versucht es „physiologisch“ im Sinn der neuen Vererbungslehren seiner Zeit. Sie arbeiten unbefangen auch mit dem Rassebegriff.²⁴ Das bedeutet nicht schon, dass es ihnen – und Nietzsche – um die ‚Reinheit‘ und ‚Reinhaltung‘ von Rassen geht; Nietzsche weist die „verlogne Rassen-Selbstbewunderung und Unzucht“ ausdrücklich zurück.²⁵ Stattdessen geht es ihm im Blick auf Europa um die Ergebnisse von Rassenmischungen.

Das erste Ergebnis solcher Rassenmischungen müsste die „Anähnlichung der Europäer“ sein. Da sie beginnen, sich frei in Europa zu bewegen und niederzulassen, und sich so allmählich „von jedem bestimmten milieu“ lösen, müsste sich mit der Zeit „eine wesentlich

24 Zu Nietzsches Quellen im einzelnen vgl. Orsucci, *Orient – Okzident*, S. 53-57. Die Vererbungs-Forschung war damals in starker Bewegung.

25 FW 377. „Es giebt“, bemerkt er schon früh (M 272), „wahrscheinlich keine reinen, sondern nur reingewordene Rassen, und diese in großer Seltenheit“. Der Aphorismus schließt: Die Griechen, die sich mit einer Vielfalt von Rassen vermischt und gekreuzt hatten, „geben uns das Muster einer reingewordenen Rasse und Cultur: und hoffentlich gelingt einmal auch eine reine europäische Rasse und Kultur.“

übernationale und nomadische Art Mensch“ ausbilden, „welche, physiologisch geredet, ein Maximum von Anpassungskunst und –kraft als ihre typische Auszeichnung besitzt.“ (JGB 242; vgl. FW 361) Dies würde „im Durchschnitt eine Ausgleichung und Vermittelmässigung des Menschen“ bedeuten, die Heranbildung eines „nützlichen arbeitssamen, vielfach brauchbaren und anstelligen Heerdenthiers Mensch“. Nietzsche setzt hinzu: „der Gesamt-Eindruck solcher zukünftiger Europäer [wird] wahrscheinlich der von vielfachen geschwätzigen willensarmen und äusserst anstellbaren Arbeitern sein“ (JGB 242).

Nach den Vererbungsgesetzen müsste die Rassenmischung aber zugleich zur Ausprägung starker Unterschiede in wenigen Exemplaren führen. Für den „Prozess des werdenden Europäers“, so Nietzsche, hieße das: es müssten zugleich „Ausnahme-Menschen“ entstehen, „Ausnahme-Menschen der gefährlichsten und anziehendsten Qualität“. Sind sie für die übrigen anziehend (attraktiv, faszinierend), können sie sich für leitende Funktionen (Nietzsche sagt provozierend: als „Befehlende“) anbieten. Aber eben darin sind sie auch gefährlich: denn sie geben nun jenseits der alten gesellschaftlichen Ordnungen als Einzelne die Maßstäbe vor. Im Ganzen bedeutete das politisch – Nietzsche formuliert bewusst moralisch provozierend –, dass „die Demokratisierung Europa’s“ einerseits zwar „auf die Erzeugung eines zur Sklaverei im feinsten Sinne vorbereiteten Typus hinausläuft“, andererseits aber „zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen [ist] – das Wort in jedem Sinne verstanden, auch im geistigsten.“ (JGB 242)²⁶ Blickt man auf das 20. Jahrhundert, so war der gefährlichste Typus des ‚Tyrannen‘ der gesellschaftlich entwurzelte ‚Führer‘ einer von der breiten Mehrheit der Bevölkerung gut geheißenen ‚Bewegung‘, Adolf Hitler.

(2) *Das Ende der Kleinstaaterie*: Mit Napoleon Bonaparte wurde das Ende der Kleinstaaterie in Europa eingeleitet, von Garibaldi 1861 für Italien durchgesetzt und mit Bismarcks Gründung eines neuen Deutschen

26 In FW 377 formuliert Nietzsche noch aggressiver: „wir denken über die Nothwendigkeit neuer Ordnungen nach, auch einer neuen Sklaverei – denn zu jeder Verstärkung und Erhöhung des Typus ‚Mensch‘ gehört auch eine neue Art Versklavung hinzu – nicht wahr?“

Reiches 1871 für Deutschland vollzogen. In Nietzsches europäischer Sicht blieb die „Kleinstaaterei“ Europas (JGB 208; FW 377; GD, Streifzüge 39; EH, WA 3) durch die Bildung von Nationalstaaten jedoch nicht nur erhalten, sondern verstärkte sich noch. Nietzsche konnte den Nationalismus in Europa nur als Hemmnis und Verzögerung der Europäisierung Europas sehen (MA I 475, JGB 242). Er sei „künstlich“, nicht im Interesse der Völker, sondern „bestimmter Fürstendynastien“ und „bestimmter Klassen des Handels und der Gesellschaft“, er brauche „List, Lüge und Gewalt, um sich in Ansehen zu halten“ (MA I 475), „Todhasse“, um sich aufrechtzuerhalten (FW 377). Der Druck auswärtiger Großmächte, Amerikas auf der einen, Russlands auf der andern Seite, zwingt Europa jedoch zum ökonomischen und politischen Zusammenwachsen: „Die Zeit für kleine Politik ist vorbei: schon das nächste Jahrhundert bringt den Kampf um die Erd-Herrschaft – den Zwang zur grossen Politik.“ (JGB 208)

(3) *Die Entwicklung des „historischen Sinns“*: „Gute Europäer“ sind „zu unbefangen, zu boshaft, zu verwöhnt, auch zu gut unterrichtet, zu ‚gereist‘“, um „an der nationalen Herzenskrätze und Blutvergiftung Freude haben zu können“, – sie hätten, meinte Nietzsche, für Dinge wie Nationalismus und Rassismus zu viel „historischen Sinn“ (FW 377). Der historische Sinn sei im 19. Jahrhundert zum „sechsten Sinn“ in Europa geworden (JGB 224). In engem Austausch zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften wurde man fähig, alles, was auf der Erde bisher als zeitlos galt, die Gebirgsformationen, die biologischen Arten, die Normen der Moral, die Dogmen der Religion, die Wahrheiten der Wissenschaften, die Kategorien des Denkens, als zeitlich, als unter geschichtlichen Bedingungen entstanden und sich wandelnd zu sehen. Alles kam in Fluss. Am empfindlichsten traf das die Moral.

Sie wurde damit aber auch auf neue Weise interessant. Ihre Normen und Werte können und müssen nun jeweils zu ihren geschichtlichen und situativen Bedingungen in Beziehung gesetzt werden. Nietzsche bestimmt den historischen Sinn ganz von hier aus als „die Fähigkeit, die Rangordnung der Werthschätzungen schnell zu errathen, nach welchen ein Volk, eine Gesellschaft, ein Mensch gelebt hat,“ als „den ‚divinatorischen Instinkt‘ für die Beziehungen dieser Werthschätzungen, für das Verhältniss der Autorität der Werthe zur Autorität der wirkenden Kräfte“. Wer so zu sehen gelernt hat, wird sich selbst als

„eine Art Chaos“ sichtbar, als jemand, in dessen „moderne Seele“ „die Vergangenheit von jeder Form und Lebensweise, von Culturen, die früher hart neben einander, über einander lagen,“ eingeströmt ist (JGB 224) – was Nietzsche hier als ‚moderne Seele‘ beschreibt, ist ziemlich genau das, was man inzwischen ‚postmodernes‘ und ‚multikulturelles‘ Denken nennt.

Als Symptom der „demokratischen Vermengung der Stände und Rassen“ scheint es ihm, wie diese selbst, begrüßenswert und bedenklich zugleich, bedenklich, weil der Sinn für „das Vollkommene und Letzthin-Reife in jeder Cultur und Kunst, das eigentlich Vornehme an Werken und Menschen“ darin verlorengehe, aber auch begrüßenswert, weil sich nun neue Tugenden entwickeln. „Menschen des ‚historischen Sinns‘“ seien „anspruchlos, selbstlos, bescheiden, tapfer, voller Selbstüberwindung, voller Hingebung, sehr dankbar, sehr geduldig, sehr entgegenkommend“. Das bedeute vor allem: sie geben die „zögernde Zurückhaltung in Bezug auf alles Fremdartige“ auf und lassen „einer neuen Begehrlichkeit, einer Unbefriedigung am Eignen, einer Bewunderung des Fremden“ Raum (JGB 224).²⁷ Sie brechen mit der Selbstgerechtigkeit der europäischen Moral.

(4) *Die Umstellung von sozialen „Ständen“ auf soziale „Rollen“*: Die Europäisierung Europas im Zuge der modernen Ökonomie und Kommunikation bringt auch ein neues Selbstverhältnis mit sich. Man hat in den modernen europäischen Gesellschaften immer weniger einen festen Stand und nimmt immer mehr Rollen auf Zeit ein. In Begriffen der modernen systemtheoretischen Soziologie: Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts vollzieht sich eine Umstellung von stratifikatorischer auf funktionale Differenzierung. Die europäischen Gesellschaften geben ihre ständisch-hierarchische Ordnung auf. In ihr war der Einzelne durch Geburt auf schichtenspezifische Verhaltensnormen verwiesen, die streng gegeneinander abgegrenzt und dadurch vergleichsweise stabil waren. Sie setzen stattdessen jetzt auf die individuellen Fähigkeiten des Einzelnen, durch die er optimal Funktionen erfüllen kann. In der funktional differenzierten Ordnung steht nichts mehr fest: zunehmend konkurrieren alle mit allen auf einer Vielfalt von Märkten.

27 Vgl. das Siebente Hauptstück von JGB, überschrieben „Unsere Tugenden“ (Nr. 214-239) im Ganzen.

Die Folge ist eine sich selbst beschleunigende Innovationsdynamik in allen Funktionssystemen der Gesellschaft und auch in ihrer Moral.²⁸ Nietzsche spricht hier vom „Rollen-Glauben“ der Europäer. Er ist nicht ganz neu. Schon in der Demokratie des alten Athen sollte jeder jede Rolle übernehmen können, schon damals hatte man gelernt, „Schauspieler“ zu sein, und war erfolgreich damit. Nun, so Nietzsche, kehrt der alte „Athenere-Glaube“ als „Amerikaner-Glaube“ wieder, die Schauspieler, „alle Arten Schauspieler“ und Selbstdarsteller werden wieder hoch geachtet und werden „die eigentlichen Herren“. Immer aber, wenn Schauspieler die Macht übernahmen, war es mit den „festeren, beschränkteren Zeitaltern“ vorbei, und es kamen „die interessantesten und tollsten“ herauf. Die „Baumeister“ alten Typs, Menschen, die „Werke [...] unternehmen, zu deren Vollendung man auf Jahrtausende rechnen müsste“, sinken dann im Wert (FW 356).

(5) *Die Auflösung des „Grundglaubens“ an einen „festen Bau“ der Gesellschaft:* Zu diesen Werken, die Jahrtausende zu ihrer Vollendung brauchen, gehört auch der Bau von „breiten Gesellschafts-Thürmen“. Mit dem neuen „Europäer-Glauben“ an die Rolle, die Funktion, verändert sich zuletzt die Erfahrung von Gesellschaft überhaupt. Gesellschaft ist dann nichts mehr, was eine dauernde Gestalt hätte, was der Einzelne trägt und von dem er getragen wird. Der „Grundglaube“, so Nietzsche, stirbt aus, nach dem „der Mensch nur insofern Werth hat, Sinn hat, als er ein Stein in einem grossen Baue ist: wozu er allererst fest sein muss, ‚Stein‘ sein muss ... Vor Allem nicht – Schauspieler!“ Für eine solche Gesellschaft sind wir alle inzwischen „kein Material mehr“ (FW 356). Wenn es darum geht, sich auf wechselnde Rollen und Partner einzustellen, sind es, in Begriffen der soziologischen Systemtheorie, nicht mehr Individuen und Institutionen, sondern Kommunikationen, worin die Gesellschaft besteht.

Zu Nietzsches Zeit war dies (und ist für viele noch heute) ein befremdlicher, abwegiger Gedanke. Die Anzeichen, „dass Europa Eins werden will“, wurden in Nietzsches Sicht denn auch vor allem von Dichtern, Künstlern, Musikern wahrgenommen. Sie waren am ehesten darauf vorbereitet, auf die alten klaren hierarchischen

28 Vgl. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1997, Kapitel 4: Differenzierung (S. 595 ff.), Kapitel 5: Selbstbeschreibungen (S. 866 ff.).

Ordnungen zu verzichten. Als „Virtuosen“ der „Schaustellung“ „mit unheimlichen Zugängen zu Allem, was verführt, lockt, zwingt, umwirft,“ waren sie „geborene Feinde der Logik und der geraden Linien“ und so in der europäischen Moderne zuerst „begehrlich nach dem Fremden, dem Exotischen, dem Ungeheuren, dem Krummen, dem Sich-Widersprechenden“ (JGB 256). Vor allem aber waren das, nach Nietzsche, die Juden.

16.3. Die Juden als „Erfinder und Wegzeiger der Europäer“

Beide Perspektiven des Problems der Europäisierung Europas, die moral-kritische und die soziologische, treffen im Denken Nietzsches im „Problem der Juden“ (MA I 475) zusammen. In der moral-kritischen Perspektive würden die Juden, die in den Anfängen Europas die Kraft zu einer „radikalen Umwerthung“ der damals herrschenden Werte hatten, am ehesten zu einer neuen Umwertung fähig sein, zumal sie selbst kaum in den Genuss der christlichen Werte gekommen waren – das christliche Europa hatte sich undankbar gezeigt und sie zu Heimatlosen, Wanderern, Abenteurern gemacht. Auch in der soziologischen Perspektive mussten die Juden zu den ersten „guten Europäern“ gehören. Über Jahrtausende ohne einen festen Stand in den europäischen Gesellschaften – auch nach der Emanzipation und Assimilation blieben sie ja ausgegrenzt –, musste ihnen der Übergang vom sozialen Stand zur sozialen Rolle, von der stratifikatorischen Differenzierung zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, besonders leicht fallen.

Sie waren lange schon gezwungen, „Schauspieler“ zu werden, und hatten, so Nietzsche, in Jahrtausenden ihrer Geschichte einen „Ueberschuss von Anpassungs-Fähigkeiten aller Art“ entwickelt. Ein solcher Überschuss musste sich bei all denen ausbilden,

die unter wechselndem Druck und Zwang, in tiefer Abhängigkeit ihr Leben durchsetzen mussten, welche sich geschmeidig nach ihrer Decke zu strecken, auf neue Umstände immer neu einzurichten, immer wieder anders zu geben und zu stellen hatten, befähigt allmählich, den Mantel nach jedem Winde zu hängen und dadurch fast zum Mantel werdend, als Meister jener einverlebten und eingefleischten Kunst des ewigen Verstecken-Spielens, das man bei Thieren mimicry nennt (FW 361).

Nietzsche zählt zu ihnen den „Hanswurst, Narren, Clown“, der zum sozialen Vorboden des ‚freien‘ Künstlers wurde, „in höheren gesellschaftlichen Bedingungen“ den Diplomaten und außerdem – die Frauen.²⁹ Das jüdische Volk aber, das „Volk der Anpassungskunst par excellence“ wurde geradezu zu einer „welthistorischen Veranstaltung zur Züchtung von Schauspielern (FW 361).

Einen „Hanswurst“ nannte sich Nietzsche zuletzt auch selbst (EH, Warum ich ein Schicksal bin 1).³⁰ Hanswurst, Juden und Frauen hatten in seiner Sicht anderen Europäern jetzt einen entscheidenden Vorteil voraus, die Distanz zu den Normen der alten Moral, unter deren Geltung sie an den Rand der europäischen Gesellschaften geraten waren. Sie waren nun freier für andere Begriffe des Moralischen, hatten am wenigsten Scheu vor „dem Fremden, dem Exotischen, dem Ungeheuren, dem Krummen, dem Sich-Widersprechenden“ (JGB 256). Weil die Juden an einer andern Moralität festhielten, die sich nicht griechisch und nicht christlich vereinnahmen ließ, waren sie selbst stets als Fremde in Europa betrachtet worden.

Nietzsche spricht sich über diese andere Moralität – und über die andere Rationalität, die sich damit verband, – nicht aus. Er kannte nicht nur, wie die meisten Nicht-Juden, das Judentum wenig, sondern vermied auch, es in seiner Andersheit zu fassen. Er spricht von ihnen in der europäischen Perspektive und nimmt sie darin als „Erfinder und Wegzeiger der Europäer“ (M 205), als Vorbild für die Modernisierung der europäischen Gesellschaften wahr und für die Tugenden, die sie ermöglichen. Er hat dem – *vor der Genealogie der Moral* – vier große Aphorismen gewidmet.

(1) Den ersten von ihnen, MA I 475, überschreibt Nietzsche „Der europäische Mensch und die Vernichtung der Nationen“. Er kommt dort nur „beiläufig“ auf das „Problem der Juden“ zu sprechen, vom Problem des Nationalismus aus, und versucht einen

29 Daran hat sich eine breite Literatur angeschlossen, ausgehend vor allem von Jacques Derrida, Sporen. Die Stile Nietzsches, in: Werner Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich, Frankfurt am Main/Berlin 1986, S. 129-168.

30 [S. den Beitrag *Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin 1)* in diesem Band.]

ethischen Balanceakt. Er spricht davon, dass die Juden vor allem Opfer des Sozialneids „innerhalb der nationalen Staaten“ geworden seien, sofern „hier überall ihre Thatkräftigkeit und höhere Intelligenz, ihr in langer Leidensschule von Geschlecht zu Geschlecht angehäuften Geist- und Willenskapital, in einem neid- und hasserweckenden Maasse zum Uebergewicht kommen muss“ – sie wurden „Sündenböcke“ für Modernisierungsdefizite der nationalen Staaten. Aber, setzt Nietzsche dagegen, unter dem Gesichtspunkt der „Erzeugung einer möglichst kräftigen europäischen Mischrasse [...] ist der Jude als Ingredienz ebensogut brauchbar und erwünscht, als irgend ein anderer nationaler Rest.“ Dann zitiert er, wohl um zunächst auch nach dieser Seite gerecht zu sein, das antisemitische Klischee von der „widerlichsten Erfindung des Menschengeschlechts überhaupt“, dem „jugendlichen Börsen-Juden“, um dann wiederum dagegenzusetzen, dass man dem Volk, „welches nicht ohne unser Aller Schuld, die leidvollste Geschichte unter allen Völkern gehabt hat, [...] den edelsten Menschen (Christus), den reinsten Weisen (Spinoza), das mächtigste Buch und das wirkungsvollste Sittengesetz der Welt verdankt.“ Die Juden als Volk sind nicht gut oder böse, man hat sich ihnen gegenüber mit moralischen Urteilen überhaupt zurückzuhalten.

Nietzsche stellt dann etwas anderes in den Vordergrund: dass das Judentum, dem man Willkür, Irrationalität und Obskurantismus im Denken vorzuwerfen gewohnt war, an der europäischen Aufklärung nicht nur beteiligt war, sondern sie über die „dunkelsten Zeiten des Mittelalters, als sich die asiatische Wolkenschicht schwer über Europa gelagert hatte, [...] unter dem härtesten persönlichen Zwange [...] vertheidigt[...]" hatte. Sie hätten an „einer natürlicheren, vernunftgemässeren und jedenfalls unmythischen Erklärung der Welt“ festgehalten und so dafür gesorgt, „dass der Ring der Cultur, welcher uns jetzt mit der Aufklärung des griechisch-römischen Alterthums zusammenknüpft, unzerbrochen blieb.“

(2) Der zweite der genannten Aphorismen, M 205, ist ganz dem „*Volke Israel*“ gewidmet. Nietzsche versucht nun die Tugenden zu benennen, die es in der harten „Schule von achtzehn Jahrhunderten“, seit dem Beginn der Diaspora, erworben hat und durch die es zum „Erfinder und Wegzeiger der Europäer“ werden könnte. Man wird sie als inzwischen

hoch geschätzte Tugenden nicht nur einer europäischen, sondern globalen Ethik der Gegenwart wiedererkennen. Dazu gehört nach Nietzsche,

- sich als „Einzelner“, nicht nur in einer „Gemeinschaft“ behaupten zu können,
- in furchtbaren Lagen „kälteste Besonnenheit und Beharrlichkeit“ zu üben,
- Unglück und Zufall geschickt zu überlisten und auszunutzen,
- „Tapferkeit unter dem Deckmantel erbärmlicher Unterwerfung“ zu beweisen,
- mit Verachtung umzugehen, ohne sich davon berühren zu lassen,
- Leiden zu ertragen, ohne sich ihnen zu ergeben oder durch sie hart und bitter zu werden,
- sich im engen Kreis – bei den Juden: der Familie – einen auf Dauer angelegten Rückhalt zu schaffen,
- sich aus Gewerben – bei den Juden: „welche man ihnen überliess (oder denen man sie überliess)“ – wirtschaftliche Selbstständigkeit zu verschaffen,
- daraus „ein Gefühl der Macht“ – bei den Juden: und „der ewigen Rache“ – zu ziehen, um nicht im Ressentiment zu erstarren,
- die Macht aber so besonnen auszuüben, dass weiterer Verkehr mit den andern immer möglich bleibt,
- in jedem Fall „sich auszuzeichnen und unter den Ersten zu stehen“, bis man so weit kommt, „Das, was auszeichnen soll, selber zu bestimmen.“

Dies sind Tugenden unter den Bedingungen harter Konkurrenz, denen inzwischen die meisten unterliegen. Es sind dennoch nicht Tugenden eines rücksichtslosen „Willens zur Macht“. Ein besonnener und beharrlicher Wille zur Macht wird gerade Rücksicht auf andere nehmen und sich um ihr Wohlbefinden bemühen. Er wird dagegen nicht zum Schutz seiner Schwächen gegenüber andern auf eine allgemeingültige

Moral pochen; man würde darin allzu leicht einen Vorwand seines eigenen „Willens zur Macht“ erkennen. Die Juden, so Nietzsche, „besitzen die bei Weitem grösste Erfahrung in allem menschlichen Verkehre und üben selbst in der Leidenschaft noch die Vorsicht dieser Erfahrung“. Ihre Tugenden sind Tugenden ebenso der Schwäche wie der Stärke. Tugenden der Stärke sind sie aus der Rücksicht auf die Stärken und Schwächen der andern.

Es sind nicht oder noch nicht die Tugenden der „Vornehmheit“, die, nach Nietzsche, zur Leitung anderer empfehlen. Die sozialen Zwänge, so sah er es zu seiner Zeit, hätten die Juden vorerst zur „geistigen Geschmeidigkeit und Gewitztheit“, noch nicht zu „Herren“ erzogen. Er rechnet es ihrem intelligenten Verhalten zu, dass sie darum noch vorsichtig sind, „die Herren Europa's zu werden“. Die Entscheidung, ob sie das wollten, aber liege bereits bei ihnen. Dennoch, fügt er später hinzu, strebten sie offensichtlich eine derartige Herrschaft nicht an:

Dass die Juden, wenn sie wollten – oder, wenn man sie dazu zwänge, wie es die Antisemiten zu wollen scheinen –, jetzt schon das Übergewicht, ja ganz wörtlich die Herrschaft über Europa haben könnten, steht fest; dass sie nicht darauf hin arbeiten und Pläne machen, ebenfalls. (M 205)

Sie wollten stattdessen „von Europa ein- und aufgesaugt“, also Europäer werden, und dem sollte man besonnen entgegenkommen – „wozu es vielleicht nützlich und billig wäre, die antisemitischen Schreihälse des Landes zu verweisen.“ (JGB 251)

Die Alternative wäre für die Juden, „Europa zu verlieren, so wie sie einst vor langen Zeiten Aegypten verloren, wo sie sich vor ein ähnliches Entweder-Oder gestellt hatten.“ In Ägypten waren sie zum ersten Mal Sklaven, und mit ihrem Auszug aus Ägypten begannen sie ein eigenes, das auserwählte Volk eines machtvollen Gottes zu werden. Dass sie im Europa des 20. Jahrhunderts vernichtet werden sollten, kam Nietzsche, trotz aller düsterer Erwartungen, nicht in den Sinn.

(3) Er dankt den Juden für das, was Europa ihnen verdankt, und bekräftigt das noch einmal im dritten der genannten Aphorismen, JGB 250.³¹ Er tut dies, nachdem in *Jenseits von Gut und Böse* bereits vom

³¹ Vgl. zur Interpretation dieses Aphorismus Stéphane Mosès, Nietzsche und der Gedanke des auserwählten Volkes, in: S.M., Spuren der Schrift. Von Goethe bis

„Sklaven-Aufstand“ des jüdischen Volkes in der Moral die Rede war, der das Christentum auf den Weg gebracht habe (JGB 195). Wenn hier ein Widerspruch vorliegt, dann in der europäischen Moral selbst, die „[a]us Moralität“ zu ihrer „Selbstaufhebung“ gekommen war (M, Vorrede 4). Nietzsche betont nun gerade bei den Juden die „Erhabenheit der moralischen Fragwürdigkeiten“, um sie aus den jüdischen Erfahrungen als „Verführungen zum Leben“ verstehen zu lernen, „in deren Nachschimmer heute der Himmel unsrer europäischen Cultur, ihr Abend-Himmel, glüht, – vielleicht verglüht. Wir Artisten unter den Zuschauern und Philosophen sind dafür den Juden – dankbar.“ (JGB 250)

Die Bedingtheit, Vielfalt, Vielseitigkeit des Moralischen ist die Voraussetzung, sich in ihr auszuzeichnen, und damit die Voraussetzung, dass sie überhaupt etwas Auszeichnendes sein kann. Dazu gehört der fremde Blick auch auf die eigene Moral, die Fähigkeit, die eigene Moral als besondere Moral neben anderen sehen können. Nietzsche hat dafür Formel „Pathos der Distanz“, der Distanz zu einer Moral für jedermann. Sie ist möglich geworden durch die Selbstaufhebung der scheinbar absolut gültigen Moral und insofern ein kritischer ethischer Begriff. Das Pathos der Distanz ist ein Pathos, weil es kein Wissen sein kann – man kann von individuellen Moralitäten nicht in einem allgemeingültigen Sinn *wissen*. Man *braucht* aber auch nicht von ihnen zu wissen. Es genügt, dass es im Handeln damit „Ernst“ ist (JGB 251). Den Juden spricht Nietzsche ausdrücklich ein solches „Pathos der Distanz“ zu.³²

(4) Im vierten der genannten Aphorismen schließlich, dem unmittelbar folgenden Aphorismus JGB 251, zieht Nietzsche eine Art Summe seines Denkens über die Juden und Europa. Er führt jetzt umgekehrt vom Problem der Juden aus zum „europäischen Problem“ hin, wie er es

Celan, Frankfurt am Main 1987, S. 39-51, und Simon, Nietzsche on Judaism and Europe / Das Judentum und Europa bei Nietzsche.

32 Vgl. Nachlass 1887/88, 11[377], KSA 13.169 f. (korr.): „die Juden haben mit dem Hochmuth einer geistlichen Aristokratie das Fundament, auf dem ihr künstliches Gebilde von Theokratie erst möglich war, den Staat verachtet ... Ohne den Staat kann keine ‚Kirche‘ bestehen ... Die Fremdherrschaft hält das Pathos der Distanz aufrecht.“ Die Bemerkung findet sich unter Exzerpten aus Julius Wellhausens Werk *Prolegomena zur Geschichte Israels* (2. Aufl. Berlin 1883), das zu einer wichtigen Quelle für Nietzsches *Der Antichrist* wurde.

verstehe und bei dem *sein* Ernst liege, „die Züchtung einer neuen über Europa regierenden Kaste“. Er vollführt noch einmal den ethischen Balanceakt, einerseits die „eigentliche Antisemiterei“ „unbedingt“ abzulehnen, dabei aber doch auf den „allgemeinen Instinkt“ des Volkes zu hören, das keinen unbegrenzten Zuzug von Juden, zumal aus Osteuropa, zulassen will, und andererseits dem uneingeschränkten Respekt vor den Juden und ihren Tugenden, „die man heute gerne zu Lastern stempeln möchte“. Dann trägt er noch einmal die Kritik am europäischen Nationalismus vor und beschließt sie mit dem schon zitierten Verzicht der Juden auf „die Herrschaft über Europa“. Und er endet nun mit einer „heiteren Deutschthümelei“, dem Vorschlag, zunächst einmal sollten sich „die stärkeren und bereits fester geprägten Typen des neuen Deutschthums“ mit den Juden einlassen, „zum Beispiel der adelige Offizier aus der Mark: es wäre von vielfachem Interesse, zu sehen, ob sich nicht zu der erblichen Kunst des Befehlens und Gehorchens – in Beidem ist das bezeichnete Land heute klassisch – das Genie des Geldes und der Geduld (und vor allem etwas Geist und Geistigkeit, woran es reichlich an der bezeichneten Stelle fehlt –) hinzuthun, hinzuzüchten liesse.“³³

Aber Nietzsche wäre nicht Nietzsche, wenn er nicht auch hier einen neuen Akzent gesetzt hätte. Er stellt nun die jüdisch-europäische Ethik in den umfassenderen Zusammenhang des Umgangs mit der Zeit und verknüpft das Judentum mit dem „russischen Reich“: die Juden „verändern sich, wenn sie sich verändern, immer nur so, wie das russische Reich seine Eroberungen macht, – als ein Reich, das Zeit hat und nicht von Gestern ist –: nämlich nach dem Grundsatz ‚so langsam als möglich!‘“ (JGB 251) Und er folgert daraus: „Ein Denker, der die

33 Das liest sich wie ein vorgreifender Kommentar zu Theodor Fontanes *Stechlin* und den vorsichtigen Annäherungen des alten Grafen an ‚seine‘ Juden. Auch Fontane, dessen Stellung zu den Juden der Nietzsches sehr ähnlich ist, hatte hier noch Schwierigkeiten. Vgl. Hans-Heinrich Reuter, Fontane, 2 Bde., Berlin 1968, Bd. 2, S. 742 ff. (mit dem Ergebnis, Fontane sei „an der ‚Judenfrage‘ gescheitert“, S. 749), und Ernst Simon, Fontanes jüdische Ambivalenz, in: E.S., Entscheidung zum Judentum, Frankfurt am Main 1979, S. 266-275. Nietzsche nahm Fontane nicht nachweislich, Fontane Nietzsche nur oberflächlich zur Kenntnis (vgl. seine Briefe an Fr. Stephany vom 8. Juni 1893 und vom 1. Febr. 1894, an seine Tochter Mete vom 9. Aug. 1895 und an Otto Neumann-Hofer vom 1. März 1895 über die Kontroverse um Lou Andreas-Salomés Nietzsche-Buch von 1894).

Zukunft Europa's auf seinem Gewissen hat, wird, bei allen Entwürfen, welche er bei sich über diese Zukunft macht, mit den Juden rechnen wie mit den Russen, als den zunächst sichersten und wahrscheinlichsten Faktoren im grossen Spiel und Kampf der Kräfte. (JGB 251)

In der Epoche seiner metaphysisch fundierten Moral sah Europa die Zeit im Gegensatz zu einem Zeitlosen und in diesem Zeitlosen das absolute Gültige. Alle weiteren Gegensätze, die sein Denken leiteten, folgten diesem Gegensatz: Gott und Mensch, Sein und Werden, Vernunft und Sinnlichkeit, Form und Inhalt, Bedeutung und Zeichen. Das Zeitlose war darin stets der Wert, das Zeitliche der Unwert. Sich so in einem Jenseits der Zeit gegen die Zeit versichern zu müssen und die Moral seines Lebens darauf zu gründen, mag Ausdruck einer tiefen Lebensangst und Ursache des „europäischen Nihilismus“ gewesen sein. Die Juden und die Russen zeigen, so Nietzsche, dass ein anderes Verhältnis zur Zeit immer schon möglich war: die Geduld, das Ausharren auch unter ungünstigsten Umständen, die Kraft, sich und anderen Zeit zu lassen, Leiden lange hinzunehmen. Ein solches Verhältnis zur Zeit, die „asiatische Dauerhaftigkeit“ (M 206), ist uns heute, im europäischen und globalen Konkurrenzdruck, noch fremder geworden. Aber vielleicht werden wir sie auf Dauer ja brauchen. „Gute Europäer“, gerade die „Gesündesten“, „Stärksten“, so Nietzsche, werden „Zeit-Überwinder“ sein (MA II, Vorrede 6). Wir haben noch keine hinreichenden Begriffe dafür, wie sie es sein können.

Nietzsche hatte keine Sympathie für das jüdische Volk und schrieb: „Ich bin noch keinem Deutschen begegnet, der den Juden gewogen gewesen wäre.“ (JGB 251) Das Fremde, als das er die Juden wahrnahm, kann kein Gegenstand der Sympathie sein. In seiner europäischen Perspektive gewann er jedoch wachsende Achtung vor den Juden und ihren Tugenden, und Achtung ist, was Fremden als Fremden zuerst gebührt. Aber auch Nietzsches heute so erfreuliche europäische Perspektive auf die Juden, nach der sie Europa dazu verhelfen können, zu einem „guten Europa“ zu werden, macht sie noch zum Mittel, nimmt sie noch in Dienst. Sie kann nicht die Perspektive der Juden selbst sein.

Was eine jüdische Perspektive für die Philosophie, die Europa-Philosophie, bedeuten könnte, ist erst in den letzten Jahrzehnten unseres

20. Jahrhunderts vor allem von Emmanuel Levinas und Jacques Derrida deutlich geworden. Beide kennen ihren Nietzsche und berühren sich in ihrem Denken eng mit ihm.³⁴ Und dennoch ist das jüdische noch einmal ein „ganz anderes“ Denken.³⁵

34 Vgl. zu Derrida Boris Markov, Das andere Europa – aus der Perspektive Rußlands, und Byung-Chul Han, Zu Derridas Gedanken über Europa in *Das andere Kap*, beide in: Werner Stegmaier (Hg.), Europa-Philosophie, Berlin/New York 2000, S. 157-176 und 177-188, zu Emmanuel Levinas' Verhältnis zu Nietzsche Werner Stegmaier, Levinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?, in: Stegmaier / Krochmalnik (Hg.), Jüdischer Nietzscheanismus, S. 303-323.

35 Vgl. Werner Stegmaier (Hg.), Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition, Frankfurt am Main 2000.

17. Nietzsches Kritik der Toleranz

17.1. Toleranz in der Konkurrenz der Kulturen

Nietzsche hat sich mit harten Sprüchen vor allem seines Zarathustra den Ruf des Intoleranten schlechthin erworben. Nun ist Nietzsche nicht sein Zarathustra, und er wollte nicht mit ihm verwechselt werden. Doch auch in seinen Notaten hat Nietzsche die Toleranz als „moderne Idee“ geißelt, die die Realitäten des modernen Lebens verfehle und darum „falsch“ sei – für ihn eine ebenso falsche „moderne Idee“ wie „Freiheit“, „gleiche Rechte“, „Menschlichkeit“, „Mitleiden“, „das Genie“, „das Volk“, „die Rasse“, „die Nation“, „Demokratie“, „das milieu“, „Utilitarismus“, „Civilisation“, „Weiber-Emancipation“, „Volks-Bildung“, „Fortschritt“ und „Sociologie“.¹ Aber seine Notate – und hier handelt es sich um ein sehr spätes von 1888 – hat er für sich, nicht für Leser(innen) niedergeschrieben; er veröffentlichte sie so nicht. Es sind Notate eines Philosophen, der fragte, was die Ideen seiner Zeit für Europa bedeuteten, und dabei auf Selbstverstellungen stieß, die ihm die Zukunft Europas zu gefährden schienen. Sein Ideal war der „gute Europäer“, den er sich als „freien Geist“ dachte, der den

1 Nachlass 1888, 16[82], KSA 13.514. – Nietzsches Beurteilung der Toleranz ist, soweit ich sehe, bisher kaum Thema der Nietzsche-Forschung gewesen. Einige eher beiläufige Bemerkungen finden sich bei Walter Kaufmann, Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist, 4. Aufl. 1974, aus dem Am. übers. v. Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982, S. 292, 328 u. 370, Henning Ottmann, Philosophie und Politik bei Nietzsche (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 17), Berlin/New York 1999, S. 210-213 („pluralistisch-tolerante Autonomiemoral“) und Michael Steinmann, Die Ethik Friedrich Nietzsches (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 43), Berlin/New York 2000, S. 9 u. 179.

„alteuropäischen“ Ideen verbunden war, zugleich aber zu ihnen in Distanz treten und sich frei zu ihnen verhalten konnte, um unter neuen Bedingungen neue Alternativen zu ihnen zu sehen. Die Zukunft Europas war für Nietzsche nicht „das Volk“, nicht „die Nation“, schon gar nicht „die Rasse“;² sondern die Weltgesellschaft. Darüber hatte er sich schon in seinem ersten Aphorismen-Buch *Menschliches, Allzumenschliches* öffentlich ausgesprochen. Er nannte seine Zeit dort ein „Zeitalter der Vergleichung“ und charakterisierte es so:

Je weniger die Menschen durch das Herkommen gebunden sind, um so grösser wird die innere Bewegung der Motive, um so grösser wiederum, dem entsprechend, die äussere Unruhe, das Durcheinanderfluten der Menschen, die Polyphonie der Bestrebungen. Für wen giebt es jetzt noch einen strengeren Zwang, an einen Ort sich und seine Nachkommen anzubinden? Für wen giebt es überhaupt noch etwas streng Bindendes? Wie alle Stilarten der Künste neben einander nachgebildet werden, so auch alle Stufen und Arten der Moralität, der Sitten, der Culturen. – Ein solches Zeitalter bekommt seine Bedeutung dadurch, dass in ihm die verschiedenen Weltbetrachtungen, Sitten, Culturen verglichen und neben einander durchlebt werden können [...]. Es ist das Zeitalter der Vergleichung! Das ist sein Stolz, – aber billigerweise auch sein Leiden. Fürchten wir uns vor diesem Leiden nicht! Vielmehr wollen wir die Aufgabe, welche das Zeitalter uns stellt, so gross verstehen, als wir nur vermögen: so wird uns die Nachwelt darob segnen, – eine Nachwelt, die ebenso sich über die abgeschlossenen originalen Volks-Culturen hinaus weiss, als über die Cultur der Vergleichung, aber auf beide Arten der Cultur als auf verehrungswürdige Alterthümer mit Dankbarkeit zurückblickt. (MA I 23)³

Jede Kultur ist heute dem Vergleich ausgesetzt und damit für sie selbst nicht mehr selbstverständlich. Sie versteht sich mehr und mehr von

2 Vgl. Gerd Schank, „Rasse“ und „Züchtung“ bei Nietzsche (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 44), Berlin/New York 2000.

3 Nach Niklas Luhmann, Kultur als historischer Begriff, in: N.L., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 4, Frankfurt am Main 1995, S. 31-54, entstand die Kultursemantik im Europa des 18. Jahrhunderts eben zum Zweck der Vergleichung, d.h. der Reflexion der Kulturen aneinander – als die Semantik der Universalien ihre Plausibilität zu verlieren begann: „Die Artikulation und Formulierung von Kultur ersetzt die weltinvarianten Wesensformen auf der Basis vergleichender Beobachtungen – durch Reflexion. Damit können auch die Raum und Zeitdifferenzen überbrückt werden. Die Thematisierung von Kultur ist ein Indikator dafür, daß, von Europa ausgehend, eine Weltgesellschaft im Entstehen begriffen ist.“ (S. 49)

anderen Kulturen her, die so auch mehr und mehr in sie einfließen. So *toleriert* sie mehr und mehr andere Kulturen – nach ihren eigenen Maßstäben, denn jeder Vergleich von Kulturen geht unvermeidlich von der eigenen Kultur des Vergleichenden aus. Aber sie *konkurriert* nun auch mit anderen Kulturen in der „neuen Cultur“ einer Weltgesellschaft, in der es darum geht, „die Erde als Ganzes ökonomisch [zu] verwalten“:

die alte Cultur hat ihre Grösse und Güte hinter sich und die historische Bildung zwingt Einen, zuzugestehen, dass sie nie wieder frisch werden kann [...]. Aber die Menschen können mit Bewusstsein beschliessen, sich zu einer neuen Cultur fortzuentwickeln, während sie sich früher unbewusst und zufällig entwickelten: sie können jetzt bessere Bedingungen für die Entstehung der Menschen, ihre Ernährung, Erziehung, Unterrichtung schaffen, die Erde als Ganzes ökonomisch verwalten, die Kräfte der Menschen überhaupt gegen einander abwägen und einsetzen. (MA I 24)

Die Konkurrenz *transformiert* die Kulturen – und die Toleranz: Die „Privatmoral“ einer „abgeschlossenen originalen Volks-Cultur“ muss sich nun auf eine „Weltmoral“ einlassen, zu der die alteuropäische Toleranz nicht zwingend gehört. Europäer, die „sich ökumenische, die ganze Erde umspannende Ziele stellen“, können sich nicht mehr auf „die ältere Moral“ verlassen, die davon ausging, dass alle Menschen im Rahmen einer gemeinsamen Vernunft handeln. Das war, so Nietzsche im Blick auf die entstehende Weltgesellschaft,

eine schöne naive Sache; als ob ein Jeder ohne Weiteres wüsste, bei welcher Handlungsweise das Ganze der Menschheit wohlfare, also welche Handlungen überhaupt wünschenswerth seien; es ist eine Theorie wie die vom Freihandel, voraussetzend, dass die allgemeine Harmonie sich nach eingeborenen Gesetzen des Besserwerdens von selbst ergeben müsse. Vielleicht lässt es ein zukünftiger Ueberblick über die Bedürfnisse der Menschheit durchaus nicht wünschenswerth erscheinen, dass alle Menschen gleich handeln, vielmehr dürften im Interesse ökumenischer Ziele für ganze Strecken der Menschheit specielle, vielleicht unter Umständen sogar böse Aufgaben zu stellen sein. Jedenfalls muss, wenn die Menschheit sich nicht durch eine solche bewusste Gesamtregierung zu Grunde richten soll, vorher eine alle bisherigen Grade übersteigende Kenntniss der Bedingungen der Cultur, als wissenschaftlicher Maassstab für ökumenische Ziele, gefunden sein. Hierin liegt die ungeheure Aufgabe der grossen Geister des nächsten Jahrhunderts. (MA I 25)

17.2. Kritik der bequemen Toleranz

Sofern die „Kenntniss der Bedingungen der Cultur“ nur von der jeweils eigenen Kultur aus zu erwerben ist, muss sie von einer *Kritik* im Sinn Kants ausgehen, dessen *Kritik der reinen Vernunft* eine Selbstbegrenzung der Vernunft war.⁴ Kritik der Toleranz im Sinne Kants und Nietzsches hieße danach Selbstbegrenzung der europäischen Toleranz an Stelle der „naiven“ Erwartung ihrer globalen Durchsetzbarkeit in der entstehenden Weltgesellschaft aufgrund einer als gemeinsam vorausgesetzten Vernunft.

Die Kritik der Idee der Toleranz in diesem Sinn hat schon am Ende des 18. Jahrhunderts und gerade bei ihren bedeutendsten Autoritäten eingesetzt. Moses Mendelssohn, Galionsfigur der religiösen Toleranz, der Jude, der es als Aufklärer zu höchster Anerkennung in Deutschland gebracht und dem sein Freund Lessing in seinem *Nathan der Weise* ein großes Denkmal gesetzt hatte, schrieb 1784: „Von der Toleranz, welche in allen Zeitungsblättern so sehr herrscht, habe ich bei weitem die günstigste Meinung nicht [...]. So lang noch das Vereinigungssystem im Hinterhalte lauert“ – gemeint ist die Absicht, mit Geduld und Entgegenkommen die Juden schlussendlich zum Christentum zu bekehren –, „scheint mir diese Toleranzgleißnerei noch gefährlicher als offene Verfolgung.“⁵ Kant würdigte die Gewährung der Religionsfreiheit durch Friedrich II. von Preußen ausdrücklich und öffentlich dafür, dass er „selbst den hochmüthigen Namen der *Toleranz* von sich ablehnt[e]“. Er hielt dabei fest, dass Friedrich zugleich ein „wohldisciplinirtes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat[te]“, also Freiheit

4 Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXII. Vgl. Josef Simon, Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie, Berlin/New York 2003, S. 228: Kritik im Sinn Kants „kritisiert die Verabsolutierung jeder begrifflich-logischen Bestimmung vom eigenen Standpunkt der Urteilsbildung aus. Damit bringt sie den Gesichtspunkt *fremder* Vernunft zur Geltung, deren anderer Standpunkt vom eigenen aus wohl zu bemerken, aber nicht einzusehen ist.“

5 Moses Mendelssohn an Herz Homberg am 1. 3. 1784, in: Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe, hg. von A. Altmann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971 ff., Bd. XIII, S. 179, zit. von Friedrich Niewöhner, „Es hat nicht jeder das Zeug zu einem Spinoza“. Mendelssohn als Philosoph des Judentums, in: Michael Albrecht u.a. (Hg.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit* (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 19), Tübingen 1994, S. 291-313, hier S. 310 f.

(zum „Räsonnieren“) gewährte, aber zugleich Gehorsam verlangte, ein, so Kant, „befremdlicher, nicht erwarteter Gang menschlicher Dinge; so wie auch sonst, wenn man ihn im Großen betrachtet, darin fast alles paradox ist.“⁶ Und nach Goethe sollte Toleranz „eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“⁷

Sie alle und auch Nietzsche waren keine Gegner der Toleranz und selbst als höchst tolerante Menschen bekannt. Sie drängten im Gegenteil darauf, dass Toleranz nicht ausreiche und ihrerseits der Aufklärung bedürfe. Nietzsche begann damit schon in seiner *Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung zum Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Er schrieb dort, die meisten brächten es

nur zur Toleranz, zum Geltenlassen des einmal nicht Wegzuläugnenden, zum Zurechtlegen und maassvoll-wohlwollenden Beschönigen, in der klugen Annahme, dass der Unerfahrene es als Tugend der Gerechtigkeit auslege, wenn das Vergangene überhaupt ohne harte Accente und ohne den Ausdruck des Hasses erzählt wird (UB II / HL 6, KSA 1.288 f.)

Und in der *Morgenröthe* heißt es dann:

In den Angelegenheiten der Sitte auch einmal wider seine bessere Einsicht handeln; hier in der Praxis nachgeben und sich die geistige Freiheit vorbehalten; es so machen wie Alle und damit Allen eine Artigkeit und Wohlthat erweisen, zur Entschädigung gleichsam für das Abweichende unserer Meinungen: – das gilt bei vielen leidlich freigesinnten Menschen nicht nur als unbedenklich, sondern als „honett“, „human“, „tolerant“, „nicht pedantisch“, und wie die schönen Worte lauten mögen, mit denen das intellectuelle Gewissen in Schlaf gesungen wird: und so bringt Dieser sein Kind zur christlichen Taufe herzu und ist dabei Atheist, und jener thut Kriegsdienste wie alle Welt, so sehr er auch den Völkerhass verdammt, und ein Dritter läuft mit einem Weibchen in die Kirche, weil es eine fromme Verwandtschaft hat, und macht Gelübde vor einem Priester, ohne sich zu schämen. (M 149)

6 Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Akademie-Ausgabe [AA], Bd. VIII, S. 40 f.

7 Johann Wolfgang von Goethe, Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 12, München 1981/1998, S. 385. Vgl. Nietzsche, Nachlass 1885/86, 1[182], KSA 12.51: „gegen das Unverständliche bleibt man kalt, und Kälte beleidigt.“

Mit der selbstverständlich gewordenen Toleranz ist auch „das intellectuelle Gewissen in Schlaf gesungen“ worden. Was Nietzsche und zuvor schon Mendelssohn, Kant und Goethe angreifen, ist das Es-sich-bequem-Machen mit der Toleranz, das sich rasch einstellte und einstellen musste, als sie zur modernen Leitidee ausgerufen, moralisch anerkannt und politisch durchgesetzt wurde.⁸ Dieses Es-sich-bequem-Machen habe auch die Wissenschaft erfasst, in der es „gar kein Recht zu dieser Toleranz-Übung“ gebe. Die „huldreiche Gebärde“ könne „eine gröbere Verunglimpfung der Wissenschaft [sein] als ein offener Hohn, welchen sich irgend ein übermüthiger Priester oder Künstler gegen sie erlaubt“. Denn als tolerante laufe die Wissenschaft Gefahr, unliebsame ‚Wahrheiten‘ zurückzuhalten und auszubilden. Sie trübe mit einer solchen Toleranz „jenes strenge Gewissen für Das, was wahr und wirklich ist,“ und hindere daran, dass es „quält und martert“ (M 270).

8 Nietzsche hält daran bis in seine späten Notate hinein fest. In einer Aufstellung, die er doppelt mit „Die Guten“ und „Zur Kritik der Heerden-Tugenden“ überschreibt, heißt es: „Die inertia thätig

- 1) im Vertrauen, weil Mißtrauen Spannung, Beobachtung, Nachdenken nöthig macht
- 2) in der Verehrung, wo der Abstand der Macht groß ist und Unterwerfung nothwendig: um nicht zu fürchten, wird versucht zu lieben, hochzuschätzen und die Machtverschiedenheit als Werthverschiedenheit auszudeuten: so daß das Verhältniß nicht mehr revoltirt.
- 3) im Wahrheitssinn. Was ist wahr? Wo eine Erklärung gegeben ist, die uns das minimum von geistiger Kraftanstrengung macht. Überdies ist Lügen sehr anstrengend.
- 4) in der Sympathie. Sich gleichsetzen, versuchen gleich zu empfinden, ein vorhandenes Gefühl anzunehmen ist eine Erleichterung: es ist etwas Passives gegen das activum gehalten, welches die eigensten Rechte des Werthurtheils sich wahrt und beständig bethätigt. Letzteres giebt keine Ruhe.
- 5) in der Unparteilichkeit und Kühle des Urtheils: man scheut die Anstrengung des Affekts und stellt sich lieber abseits, ‚objektiv‘
- 6) in der Rechtschaffenheit: man gehorcht lieber einem vorhandenen Gesetz als daß man sich ein Gesetz schafft, als daß man sich und Anderen befiehlt. Die Furcht vor dem Befehlen — Lieber sich unterwerfen als reagiren.
- 7) in der Toleranz: die Furcht vor dem Ausüben des Rechts, des Richtens“ (Nachlass 1886/87, 7[6], KSA 12.274 f.).

Vgl. auch Nachlass 1887, 9[165], KSA 12.432, wo Nietzsche die Toleranz nicht mehr an den Schluss, sondern an den Anfang stellt: „Die Zuchtlosigkeit des modernen Geistes unter allerhand moralischem Aufputz: Die Prunkworte sind: die Toleranz (für ‚Unfähigkeit zu Ja und Nein‘)“.

In seinen Notaten gestand sich Nietzsche noch weitere unangenehme ‚Wahrheiten‘ über die Toleranz ein. Sie könne, hält er fest, gerade bei denen, die hohe Ideale haben, zur habituellen Unehrllichkeit führen – und zugleich ein Zeichen der Schwäche solcher Ideale sein:

Was ist Toleranz! Und Anerkennung fremder Ideale! Wer ganz tief und stark sein eigenes Ideal fördert, kann gar nicht an andere glauben, ohne sie abschätzig zu beurtheilen – Ideale geringerer Wesen als er ist. Die absolute Höhe unseres Maaßstabes ist eben der Glaube an das Ideal. – Somit ist Toleranz historischer Sinn sogenannte Gerechtigkeit ein Beweis des Mißtrauens gegen ein eigenes Ideal, oder das Fehlen desselben. (Nachlass 1881, 11[99], KSA 9.476 f.)

Und so zeigten sich dort auch regelmäßig Grenzen der Toleranz, wo die eigene Freiheit zur Toleranz berührt sei:

Diese Toleranzprediger! Ein Paar Dogmen („fundamentale Wahrheiten“) nehmen sie doch immer aus! Sie unterscheiden sich nur in der Meinung darüber von den Verfolgern, was für das Heil nothwendig sei. (Nachlass 1881, 11[109], KSA 9.480)

Zu diesen Dogmen gehört nach Nietzsche auch die Berufung auf ‚die‘ Vernunft, die doch immer die eigene ist und der fremde Vernunft jederzeit widersprechen kann. Und eben darin folgt er Kant, der, was erst Josef Simons Kant-Interpretation deutlich gemacht hat,⁹ selbstverständlich vom Gegensatz von eigener und fremder Vernunft ausging – Kants berühmte *Maxime* der Aufklärung, jeder solle wagen, „sich seines eigenen Verstandes“ – im Weiteren sagt Kant: „seiner eigenen Vernunft“, „in seiner eigenen Person“¹⁰ – zu bedienen, hat nur Sinn unter Voraussetzung dieses Gegensatzes. Nietzsche notiert:

Sich an die Vernunft halten wäre schön, wenn es eine Vernunft gäbe! Aber der Tolerante muß sich von seiner Vernunft, ihrer Schwäche abhängig machen! Dazu: es ist zuletzt nicht einmal diese, welche den Beweisen und Widerlegungen ihr Ohr geschenkt und entscheidet. Es sind Neigungen und Abneigungen des Geschmacks. Die Verfolger sind gewiß nicht weniger logisch gewesen als die Freidenker. (Nachlass 1881, 11[109], KSA 9.480)

9 Simon, Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie.

10 Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, AA VIII, S. 35, vgl. S. 38.

17.3. „Tiefe“ Toleranz: Die Paradoxien der Toleranz

Aber Nietzsche belässt es nicht bei dieser Kritik. Stattdessen denkt er die Toleranz weiter, als „tiefe“ Toleranz. Tiefe Toleranz im Sinne Nietzsches ist eine zur Haltung gewordene Toleranz, die sich auch gegen den „feinen Nothstand“ aufrechterhält, sich von Intoleranz in Frage stellen zu lassen. Nietzsche macht das an einem religiös erzogenen Gelehrten deutlich, der sich von religiösen Einwänden nicht mehr beirren lässt:

Die praktische Gleichgültigkeit gegen religiöse Dinge, in welche hinein er geboren und erzogen ist, pflegt sich bei ihm zur Behutsamkeit und Reinlichkeit zu sublimieren, welche die Berührung mit religiösen Menschen und Dingen scheut; und es kann gerade die Tiefe seiner Toleranz und Menschlichkeit sein, die ihn vor dem feinen Nothstande ausweichen heisst, welchen das Toleriren selbst mit sich bringt. (JGB 58)

Zwar ist auch ein solcher Gelehrter, so Nietzsche weiter, „im guten Gewissen seiner Toleranz“ noch naiv, denn auch er folgt dabei noch brav den gängigen „modernen Ideen“:

Jede Zeit hat ihre eigene göttliche Art von Naivetät, um deren Erfindung sie andre Zeitalter beneiden dürfen: – und wie viel Naivetät, verehrungswürdige, kindliche und unbegrenzt tölpelhafte Naivetät liegt in diesem Überlegenheits-Glauben des Gelehrten, im guten Gewissen seiner Toleranz, in der ahnungslosen schlichten Sicherheit, mit der sein Instinkt den religiösen Menschen als einen minderwerthigen und niedrigeren Typus behandelt, über den er selbst hinaus, hinweg, hinauf gewachsen ist, – er, der kleine anmaassliche Zwerg und Pöbelmann, der fleissig-flinke Kopf- und Handarbeiter der ‚Ideen‘, der ‚modernen Ideen‘! (JGB 58)

Doch die Folge seiner ‚tiefen Toleranz‘ ist eine Vervielfältigung seines Ich: Wer sich in seiner Wissenschaft gegen religiöse Anfechtungen sicher weiß, kann nebenbei dennoch eine Religion praktizieren. Nietzsche gilt als Herold des vielfältigen Ich und hat es doch – wiederum im veröffentlichten Werk – im Namen des „intellektuellen Gewissens“ unmißverständlich angegriffen:

Zum „intellektuellen Gewissen“. [...] Die Toleranz gegen sich selbst gestattet mehrere Überzeugungen: diese selbst leben verträglich

beisammen, – sie hüten sich, wie alle Welt heute, sich zu compromittiren. Womit compromittirt man sich heute? Wenn man Consequenz hat. Wenn man in gerader Linie geht. Wenn man weniger als fünfdeutig ist. Wenn man echt ist ... (GD, Streifzüge 18)

Nietzsche antwortet auf die ‚Toleranz gegen sich selbst‘ mit der Konsequenz gegen sich selbst, die sich auf – aus ihrer Sicht – nicht Haltbares nicht einlässt. Konsequenz zieht der Toleranz Grenzen. Dies wird nun freilich gerade von ‚modernen Menschen‘ begrüßt, die eine allzu ausgreifende Toleranz als Desorientierung erfahren. Bei dieser Desorientierung setzt Nietzsche zu Beginn von *Der Antichrist* an:

„Ich weiss nicht aus, noch ein; ich bin Alles, was nicht aus noch ein weiss“ – seufzt der moderne Mensch ... An dieser Modernität waren wir krank, – am faulen Frieden, am feigen Compromiss, an der ganzen tugendhaften Unsauberkeit des modernen Ja und Nein. Diese Toleranz und largeur des Herzens, die Alles „verzeiht“, weil sie Alles „begreift“, ist Scirocco für uns. (AC 1)

Nietzsche sagt „wir“, er nimmt sich nicht aus, die Erfahrung ist auch seine eigene. Er versucht nun aber, über sie hinauszukommen. Die Begrenzung der Toleranz wird zu Intoleranz und damit paradox. Wer von sich aus Grenzen der Toleranz zieht, handelt sich den berechtigten Vorwurf der Intoleranz ein. Aber auch wer keine Grenzen der Toleranz zieht, gerät in eine Paradoxie, die Paradoxie, Untolerierbares tolerieren zu müssen. Und beide Paradoxien müssen ethisch in Kauf genommen werden. Eine moralische und mehr noch eine religiöse Überzeugung *muss* intolerant sein, wenn sie konsequent sein will: sie muss ausschließen, wodurch sie in Frage gestellt wird. Wer zur Zeit der Reformation aus tiefer Überzeugung Protestant wurde, *konnte* den römischen Papst nicht mehr tolerieren, und wer aus tiefer Überzeugung katholisch blieb, *musste* den Protestantismus aufs äußerste bekämpfen. Er musste es nicht nur für gerechtfertigt, sondern für gefordert halten, den andern auf jede Weise aus seinem Glaubensirrtum, für den er ihn halten musste, zu befreien, und davon abzulassen, musste ihn schwere Überwindung kosten. Er musste dann – nach seiner Überzeugung – Untolerierbares tolerieren. Religiös Untolerierbares zu tolerieren wurde aber notwendig angesichts der verheerenden europäischen Religionskriege der frühen

Neuzeit; sie zwangen schließen, die Paradoxie zu akzeptieren.¹¹ Im Römischen Reich, das nach heutigen Begriffen großzügige religiöse Toleranz pflegte, bedeutete ‚tolerantia‘ noch nicht moralische oder religiöse Toleranz, sondern Ertragen-Können von Leiden.¹² In der christlichen Patristik stand, wie das *Historische Wörterbuch der Philosophie* ausweist, ‚tolerantia‘ noch ‚patientia‘, der bloßen Geduld, nahe; auf der islamisch beherrschten Iberischen Halbinsel konnten Islam, Judentum und Christentum lange friedlich koexistieren; in der Scholastik meinte man mit ‚tolerantia‘ noch die Duldung sündigen Verhaltens zur Vermeidung größeren Übels; auch Luther befürwortete noch die ‚tolerantia Dei‘ für die Sünden der Menschen. Erst mit dem erbitterten Kampf der christlichen Konfessionen wurde die Toleranz zum existenziellen Problem, stand Überzeugung gegen Überleben. Das Überleben verlangte, aus Überzeugung andere Überzeugungen gelten zu lassen, und die Form, die diese Paradoxie schließlich fand, war der moderne Rechtsstaat. Er ist getragen von der Überzeugung, dass jeder seinen religiösen und moralischen Überzeugungen folgen können soll und darum andere Überzeugungen anderer tolerieren muss, auch wenn er sie für ‚verkehrt‘ hält. Aber auch dieser Überzeugung vom Tolerieren-Müssen anderer Überzeugungen wird eine Grenze gezogen – vom Rechtsstaat gegen seine Gegner. Die begrenzte Toleranz des Rechtsstaats ist inzwischen so selbstverständlich geworden, dass ihre Paradoxien nicht mehr auffallen. So konnte ‚Toleranz‘ schließlich auch einen schlicht technischen Sinn bekommen, den Sinn des notwendigen Spielraums eingepasster Werkstücke in der Fertigungstechnik, der hingenommenen Abweichung vom vorgeschriebenen Edelmetallgehalt im Münzwesen, der Empfindlichkeit gegenüber Arzneimitteln und Giften in der Pharmakologie und des Ertragen-Könnens von Frustrationen in der Psychologie (‚Frustrationstoleranzniveau‘).

11 Vgl. Arnold Angenendt, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2007.

12 Vgl. G. Schlüter / R. Grötter, Art. Toleranz, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Basel/Darmstadt 1998, Sp. 1251-1262, hier Sp. 1252.

17.4. „Grosse Toleranz“: Die „grossmüthige Selbstbezwingung“

Für Paradoxien gibt es keine allgemeingültigen logischen Lösungen, nur individuelle und situative: wo sie entstehen, kann und muss man nach eigenen Maßstäben entscheiden. Zu dieser Entscheidung gehört dann Mut und Kraft, und Nietzsche unterscheidet darum eine Toleranz aus Stärke von einer Toleranz aus Schwäche. Auch Toleranz aus Stärke kann leicht sein – eine überlegene Macht, so Nietzsche, kann sie sich aus „Luxus“ leisten (FW 358). Er nennt dafür eben das Beispiel des Römischen Reichs mit „seiner vornehmen und frivolen Toleranz“ in allen Glaubensfragen (JGB 46) und auch der Katholischen Kirche, die in Rom groß wurde. Denn sie habe wie keine andere Institution auf abgestufte Toleranz gehalten und die „Geistigkeit“ von Menschen danach unterschieden, wie viel sie an Toleranz verkraften und wie sehr sie auf Gewalt verzichten können:

eine Kirche ist vor Allem ein Herrschafts-Gebilde, das den geistigeren Menschen den obersten Rang sichert und an die Macht der Geistigkeit soweit glaubt, um sich alle gröberen Gewaltmittel zu verbieten, – damit allein ist die Kirche unter allen Umständen eine vornehmere Institution als der Staat. (FW 358)

Nietzsches drittes Beispiel aber ist eine Person: Goethe. Er habe aus Stärke eine solche Toleranz gezeigt, dass Nietzsche ihm den höchsten Namen zuerkannte, den er zu vergeben hatte, den Namen des Dionysos:

Goethe concipirte einen starken, hochgebildeten, in allen Leiblichkeiten geschickten, sich selbst im Zaume habenden, vor sich selber ehrfürchtigen Menschen, der sich den ganzen Umfang und Reichthum der Natürlichkeit zu gönnen wagen darf, der stark genug zu dieser Freiheit ist; den Menschen der Toleranz, nicht aus Schwäche, sondern aus Stärke, weil er Das, woran die durchschnittliche Natur zu Grunde gehn würde, noch zu seinem Vortheile zu brauchen weiss; den Menschen, für den es nichts Verbotenes mehr giebt, es sei denn die Schwäche, heisse sie nun Laster oder Tugend ... Ein solcher freigewordner 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 ... Aber ein solcher Glaube ist der höchste aller möglichen Glauben: ich habe ihn auf den Namen des Dionysos getauft. – (GD, Streifzüge 49)

Menschen nach Rangunterschieden und sei es in ihrer Kraft zur Toleranz zu unterscheiden,¹³ widerstrebt demokratischen Gewohnheiten. Aber die Demokratie wird dadurch nicht nur nicht in Frage gestellt, vielleicht lebt sie sogar davon.¹⁴ Sie muss anders als eine Theokratie und theokratisch legitimierte Monarchie, die institutionelle Autoritäten voraussetzen, aus ihren Bürgern immer neu Einzelne zu Führungsaufgaben gewinnen, die mehr als andere Maßstäbe setzen und festhalten und nach ihnen kollektiv bindende Entscheidungen treffen können. Eine Herrschaftsform, die auf die Kraft aller Einzelnen zur Herrschaft setzt, verlangt, was Nietzsche schon früh in seinen Notaten und zuletzt auch im zur Veröffentlichung bestimmten Werk „grosse Toleranz“ nannte. Groß ist für Nietzsche nicht einfach das, was andere überragt, sondern das, was fähig ist, das ihm Entgegengesetzte für sich fruchtbar zu machen. So macht sich die „grosse Vernunft des Leibes“ auch noch den Geist, „das Leben, das selber in's Leben schneidet“, als „kleine Vernunft“ zu ihrem „Werk- und Spielzeug“, und eine „grosse Gesundheit“ kann sich schweren Krankheiten „preisgeben“ und dadurch noch robuster werden.¹⁵ Die „grosse Toleranz“ wäre danach die, die ihre Paradoxien tolerieren und an ihnen wachsen kann. In einem frühen Notat hatte Nietzsche in ihr ein Kennzeichen der „Liebe zum Leben, zum eigenen Leben“ gesehen –

Was auch jeder Einzelne dafür erdenkt, das wird der Andere gelten lassen, und eine neue große Toleranz dafür sich aneignen müssen: so

-
- 13 Vgl. Nachlass 1886/87, 7[6], KSA 12.280: „Meine Philosophie ist auf Rangordnung gerichtet: nicht auf eine individualistische Moral. Der Sinn der Heerde soll in der Heerde herrschen, – aber nicht über sie hinausgreifen: die Führer der Heerde bedürfen einer grundverschiedenen Werthung ihrer eignen Handlungen, insgleichen die Unabhängigen, oder die ‚Raubthiere‘ usw.“
- 14 Vgl. die Forschungsberichte von Martina Bretz / Doris Vera Hofmann, Nietzsche now. Zum Stand der amerikanischen Nietzsche-Forschung, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 332-354, bes. S. 333-339, und Herman Siemens, Nietzsche's Political Philosophy. A Review of Recent Literature, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 509-526. Zum politischen Nietzsche in der aktuellen französischen Nietzsche-Forschung vgl. Martina Bretz / Doris Vera Hofmann, Französische Neuerscheinungen zur Nietzsche-Forschung, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 453-488, hier S. 457-464.
- 15 Za I, Von den Verächtern des Leibes; Za II, Von den berühmten Weisen; FW 382. [Zum Sinn von „groß“ bei Nietzsche s. auch den *Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches* in diesem Band.]

sehr es oft wider seinen Geschmack geht, wenn der Einzelne wirklich die Freude am eigenen Leben mehrt! (Nachlass 1881, 11[183], KSA 9.502)

– und sie neben der „Feindschaft gegen alles und Alle, die den Werth des Lebens zu verdächtigen suchen“ als eine „Haupttendenz“ seines eigenen Philosophierens vermerkt. Danach soll die Liebe zum Leben nur „Finsterlinge und Unzufriedene und Murrköpfe“ nicht tolerieren. Doch Nietzsche fügt schon hier hinzu: „unsere Feindschaft muß selber ein Mittel zu unserer Freude werden!“ So wird, nach diesem Notat, aus der Liebe zum Leben ein „Todkampf“ (Nachlass 1881, 11[183], KSA 9.502).¹⁶ Zuletzt aber, in *Der Antichrist*, seiner harten Polemik nicht gegen Christus, sondern gegen das zum Dogma gewordene, zum Dogma verhärtete, intolerante Christentum, bringt er die „grosse Toleranz“ auf den Begriff der „grossmüthigen Selbstbeziehung“ gegenüber allem Geschehenen und Vergangenen:

Gegen das Vergangne bin ich, gleich allen Erkennenden, von einer grossen Toleranz, das heisst grossmüthigen Selbstbeziehung. (AC 38)

Großmüthige Selbstbeziehung ist die Toleranz, anderen um ihretwillen und ohne Erwartung von Gegenseitigkeit so viele Spielräume zu lassen, wie man eben noch ertragen kann.¹⁷ Man sucht dann Intoleranz nicht bei andern, sondern bei sich selbst, als Mangel an Kraft zur Toleranz. Macht man die Toleranz zur „normativen Grundorientierung“ und zum „normativen Kern einer offenen Gesellschaft“,¹⁸ so kann das

16 Zugleich mahnt sich Nietzsche aber zur Toleranz auch hier. Vgl. Nachlass 1880/81, 10[E94], KSA 9.436: „Wir wollen diese Denkweise welche in dem kleinen oder großen Irrsinn den Richter und Verurtheiler des Daseins erkennt, nicht mehr in der Philosophie dulden und uns dagegen sträuben daß sie unter dem Schleier der Kunst geborgen weiter lebe. – Sind wir hier ohne Toleranz? Von neuem fanatisch? – Man sehe erst zu, was wir thun wollen: nichts mehr und nichts weiteres als uns nicht mehr um die verkehrte Welt kümmern.“

17 Vgl. JGB 27: „man soll schon für den guten Willen zu einiger Feinheit der Interpretation von Herzen erkenntlich sein. Was aber ‚die guten Freunde‘ anbetrifft, welche immer zu bequem sind und gerade als Freunde ein Recht auf Bequemlichkeit zu haben glauben: so thut man gut, ihnen von vornherein einen Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses zuzugestehn“. [S. dazu den Beitrag *Nietzsches Zeichen* in diesem Band.]

18 Julian Nida-Rümelin, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Toleranz ist mehr als Gleichgültigkeit gegenüber abweichenden Verhaltensweisen: Eine Rede aus gegebenem Anlaß, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 9. November 2001, S. 48. Nida-Rümelin unterscheidet in seinen konsequent normativ angelegten

„intellektuelle Gewissen“ dies doch nur von jedem selbst, nicht von andern fordern, die vielleicht nicht dieselben Spielräume und dieselbe Kraft dazu haben. Die Kraft zur Toleranz steht dem einen mehr, dem andern weniger und jedem wiederum in der einen Situation mehr, in der andern weniger zu Gebote. Sie lässt sich nicht verallgemeinern und darum auch nicht normieren, jeder ist mit ihr allein. Nietzsche hat darum zuletzt noch, nur für sich selbst, notiert und für sich selbst noch einmal bekräftigt: „Nur der Einsiedler kennt die große Toleranz.“ Und weil die Toleranz unter nicht immer toleranten Menschen so paradox ist, hat er, für sich, hinzugefügt: „Die Liebe zu den Thieren – zu allen Zeiten hat man die Einsiedler daran erkannt...“¹⁹ Wer sich großmütig der grossen Toleranz auch gegen Menschen aussetzt, die immer nur begrenzt tolerant sein können, muss sich von Zeit zu Zeit von den Menschen erholen.

Ausführungen Toleranz aus Indifferenz, aus Empathie und aus Respekt: „Die Haltung der Toleranz aus Respekt ist die Basis einer human verfaßten Gesellschaft.“ Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main 2003, unterscheidet in normativer Hinsicht eine (schwache) „Erlaubnis-Konzeption“ (Minderheiten wird ein Existenzrecht eingeräumt, solange sie Minderheiten bleiben), eine „Koexistenz-Konzeption“ (gleich Starke dulden einander gegenseitig), eine „Respekt-Konzeption“ (man achtet einander und anerkennt die Verschiedenheit ihrer Überzeugungen) und eine (starke) „Wertschätzungs-Konzeption“ der Toleranz (man schätzt einander und die anderen Überzeugungen auch für sich selbst, doch ohne sie zu übernehmen) (S. 42-48). Sie gewinnen jedoch erst in der Geschichte konkretes Profil, können in ihr auch selbst Konflikte erzeugen und zur Rechtfertigung von Sanktionen gebraucht werden. Rechtfertigungen sollen jedoch „den Kriterien von Allgemeinheit und Wechselseitigkeit standhalten“ und dadurch „Relativismus“ ausschließen (S. 590). Nietzsche hat nach Forst „den Begriff der Toleranz falsch verwendet: [...] Ein Verleugnen der eigenen Ideale wäre keine Toleranz.“ Sein „Missverständnis“ sei jedoch „insofern produktiv, als er darauf verweist, wie schwierig es ist, die Balance zwischen Ablehnung, Akzeptanz und Zurückweisung zu halten“ (S. 512).

19 Nachlass 1888, 19[1] und 19[7], KSA 13.542 u. 545 (Entwürfe zu Vorworten für geplante Bücher).

18. Zum zeitlichen Frieden

Der Philosoph findet, wie der geplagte und todtmüde Oedipus, erst im Haine der Furien Ruhe und Frieden. (Nachlass 1869, 1[85], KSA 7.37)

Friede in den Gedanken. Das ist das ersehnte Ziel dessen, der philosophiert. (Ludwig Wittgenstein, 1944¹)

18.1. Paradoxien des Friedens: Moralische Unantastbarkeit und theoretische Unfaßbarkeit

Frieden als Grundbedingung des Zusammenlebens ist im gegenwärtigen Europa zum moralisch unantastbaren Wert geworden. Die Mehrheit der Europäer und der europäischen Philosophinnen und Philosophen tritt heute für ein striktes und globales Verbot des Krieges ein. Krieg ist, wenn überhaupt, dann nur noch zur Notwehr und zur Verhinderung von Kriegen und Völkermorden zu rechtfertigen, und er gilt auch dann noch als moralisch fragwürdig, wenn es sich um den Krieg von ‚Stärkeren‘ gegen ‚Schwächere‘ handelt.

Wir wissen, dass das nicht immer so war und auch heute in dieser Deutlichkeit so nur in Europa gilt. Die jetzige Friedensgesinnung in Europa, das ist kaum umstritten, ist aus einer Jahrtausende langen Ausschöpfung des Krieges hervorgegangen, einer zuletzt extremen

1 Ludwig Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, in: Werkausgabe, Bd. 8, Frankfurt am Main 1984, S. 511.

Ausschöpfung in zwei Weltkriegen, die schließlich zur Erschöpfung vom Krieg führte. Dies allerdings, was man bereits zu vergessen beginnt, erst nach wieder einem halben Jahrhundert ‚Kaltem Krieg‘, einem ständig drohenden Krieg mit Atom-Waffen, die das Zerstörungspotential der beiden Weltkriege noch einmal potenzierten und nun so, dass ihr Einsatz die Bewohnbarkeit des Globus überhaupt in Frage gestellt hätte. Der Atom-Krieg, dessen erstes Opfer Europa gewesen wäre, durch das sich die Grenze der Blöcke sichtbar zog, brach, dank eines Rests von Besonnenheit der damals führenden Politiker, nicht aus. Der Kalte Krieg wurde nicht zum Krieg, war aber auch kein Frieden. Er hob die Unterscheidung zwischen Krieg und Frieden selbst auf.² Er war als Vernichtungskrieg, der nur unter gleichzeitiger Selbstvernichtung gewonnen werden konnte, eine im hegelschen Sinn bestimmte Negation der Unterscheidung von Krieg und Frieden. Aber er entglitt auch dem Schema der bestimmten Negation. Denn er ließ gleichwohl weiterhin Kriege mit konventionellen Waffen zu, die in großer Zahl auch stattfanden, begrenzte jedoch auch sie, sofern sie den finalen Atom-Krieg nicht provozieren durften. Und zugleich provozierte der Kalte Krieg eine unbegrenzte Vermehrung, technische ‚Verbesserung‘ und ökonomische Verteuerung der Zerstörungspotentiale, eine sog. Rüstungsspirale, die schließlich auch zu *seiner* bestimmten Negation führte. Als er endete, nachdem die politische Führung des einen ‚Blocks‘, in Gestalt von Michail Gorbatschow, erkannte, dass eine neue Windung der Rüstungsspirale, die die politische Führung des andern Blocks, in Gestalt von Ronald Reagan, vorbereitete (das Raketen-Abwehrsystem SDI – Strategic Defense System), für sie nicht mehr zu finanzieren war, endete der Kalte Krieg aus ökonomischen Zwängen, nicht oder nicht so sehr aus Friedenswillen und Friedensgesinnung. Die Atomkriegsdrohung ist denn auch nicht verschwunden, nur gesunken. Der Weltatomkrieg ist zwar politisch nun sehr viel weniger wahrscheinlich, technisch aber immer noch möglich, und seine Drohung ist, durch die weitere Verbreitung von Atomwaffen, zudem weiter gestreut. Außer (nicht statt) mit bestimmter Negation im Sinn Hegels haben wir es auch hier mit Zerstreuung im Sinn Derridas

2 Dolf Sternberger, *Die Politik und der Friede*, Frankfurt am Main 1991, S. 11 ff., hat von „Unfriede“ gesprochen. Den Hinweis verdanke ich Alfred Hirsch.

(*dissémination*) zu tun. Das macht auch den jetzigen Weltfrieden, soweit es ihn gibt, schwer fassbar, sowohl im Begriff als auch in seinen konkreten Anhaltspunkten. Denn trotz seiner Friedensgesinnung sind auch in Europa die Armeen, wenn auch hier und dort verkleinert und zu ‚Friedenseinsätzen‘ umstrukturiert, weitgehend mit Zustimmung der Bevölkerungen stehengeblieben, während Kant doch schon im 3. Präliminarartikel seines „philosophischen Entwurfs“ *Zum ewigen Frieden* darauf hingewiesen hat, dass stehende Heere, gleich zu welchem Zweck, Kriege nicht nur verhindern, sondern auch provozieren können.³ Und trotz des europäischen Pochens auf die völkerrechtliche Legitimation auch von kriegesischen Friedenseinsätzen nationaler Armeen durch die Organe der UNO sahen sich, als das ehemalige Jugoslawien nach der ‚Wende‘ in ethnischen Kriegen zerfiel, die alten europäischen Mächte zusammen mit den Vereinigten Staaten zu überlegenem kriegesischem Eingreifen auch ohne völkerrechtliche Legitimation der UNO genötigt und sah sich der Kanzler der Bundesrepublik Deutschland im Wahlkampf 2002 legitimiert, Deutschlands Beteiligung an einem kriegesischen Eingreifen gegen das Hussein-Regime im Irak auch dann zu verweigern, wenn die Organe der UNO es beschlössen (was dann freilich nicht geschah).

In seiner moralischen Unantastbarkeit bei gleichzeitiger theoretischer Unfassbarkeit ist der Frieden vergleichbar mit Freiheit,

3 Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), AA VIII, S. 345: „Stehende Heere (*miles perpetuus*) sollen mit der Zeit ganz aufhören.“ Kant erläutert: „Denn sie bedrohen andere Staaten unaufhörlich mit Krieg durch die Bereitschaft, immer dazu gerüstet zu erscheinen; reizen diese an, sich einander in Menge der Gerüsteten, die keine Grenzen kennt, zu übertreffen, und indem durch die darauf verwandten Kosten der Friede endlich noch drückender wird als ein kurzer Krieg, so sind sie selbst Ursache von Angriffskriegen, um diese Last loszuwerden“. Aber er fügt dann doch hinzu: „Ganz anders ist es mit der freiwilligen periodisch vorgenommenen Übung der Staatsbürger in Waffen bewandt, sich und ihr Vaterland dadurch gegen Angriffe von außen zu sichern.“ In diesem Sinn argumentiert auch noch der explizit pazifistische Entwurf *Zum irdischen Frieden* von Dieter Senghaas (*Zum irdischen Frieden. Erkenntnisse und Vermutungen*, Frankfurt am Main 2004, S. 55-57). – Zu vorausgehenden philosophischen Entwürfen des ewigen Friedens vgl. O. Kimminich, Art. Friede, ewiger, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Darmstadt/Basel 1972, Sp. 1117-1119, zur jüngsten Literatur vgl. Senghaas, *Zum irdischen Frieden*, bes. S. 7 f.

Würde, Toleranz⁴ und Gerechtigkeit, auch sie oberste Werte moderner demokratischer Gesellschaften. Sie alle bekommen ihren konkreten Sinn erst durch ihre Gegensätze, gegen die sie gerichtet sind, die Unfreiheit, die Entwürdigung, die Intoleranz und die Ungerechtigkeit, die von Fall zu Fall und in unterschiedlichsten Formen erfahren werden, und sind insofern Gegenbegriffe. Als *moralische* Gegenbegriffe aber können sie so weit entgrenzt werden, dass sie ihre Gegensätze nicht mehr ausgrenzen können. Moralisch kann Freiheit auch für Unfreie, Würde auch für Würdelose, Toleranz auch gegen Intolerante und Gerechtigkeit auch für Ungerechte (und schließlich: Liebe auch für Lieblose) geboten sein, nämlich immer dann, wenn ihnen ihre Unfreiheit, Würdelosigkeit, Intoleranz und Ungerechtigkeit aus welchen Gründen auch immer moralisch nicht zugerechnet werden kann. So aber, indem sie ihr Gegenteil in sich einbeziehen, werden Freiheit, Würde, Toleranz und Gerechtigkeit paradox, was sich darin zeigt, dass sie in konkreten Fällen unheilbar strittig werden können. Beim Frieden aber spitzt sich die Paradoxie noch zu, weil hier schon der Streit über seine konkrete Bestimmung selbst als Unfrieden geltend gemacht werden kann.

Doch trotz ihrer Paradoxien können moderne demokratische Gesellschaften auf moralische Werte wie Freiheit, Würde, Toleranz, Gerechtigkeit und, nicht zuletzt, Frieden nicht verzichten, und darin liegt die philosophische Herausforderung: nicht nur die Überzeugung von ihrem moralischen Wert zu bestärken, sondern auch zu klären, wie ihre moralische Unantastbarkeit mit ihrer theoretischen Unfassbarkeit zusammenhängt. Dies wird am ehesten von einer Warte aus zu sehen sein, die Niklas Luhmann die ‚Beobachtung zweiter Ordnung‘ genannt hat, und die Frage lautet dann statt: ‚Was ist Frieden und was macht ihn moralisch gut?‘ ‚Durch welche Unterscheidungen und aufgrund welcher Entscheidung wird er moralisch ausgezeichnet?‘ Unterscheidungen werden so zunächst als Unterscheidungen gesehen, für die man sich jeweils entscheidet, ohne dass sie dadurch schon moralisch bewertet wären. Die moralische Bewertung wird als solche erkennbar. Das schließt den Mut ein, ihre moralische Tabuierung zu überschreiten, und diesen Mut hatten in der Philosophie nur wenige und am meisten wohl Nietzsche. Zum Maßstab aber aller Erörterungen des Friedens wurde

4 [S. den Beitrag *Nietzsches Kritik der Toleranz* in diesem Band.]

Kants Schrift *Zum ewigen Frieden*, und Kant ist mit ihr tatsächlich zu dem geworden, was Nietzsche einen philosophischen „Gesetzgeber“ genannt hat (JGB 211).⁵ Nietzsche dagegen wurde von Volker Gerhardt, einem Kant- und Nietzsche-Kenner, in seiner Interpretation von Kants Friedensschrift einer „erbärmlichen Begeisterung für den Krieg“ geziehen.⁶ So könnte gerade von Nietzsche, der zwar erklärter Kant-Kritiker, aber sicher nicht Kant-Gegner war,⁷ am meisten über den Frieden zu lernen sein.

18.2. Strategien zur Entparadoxierung des Friedens

Paradoxien, so wiederum Luhmann, kann man auf unterschiedliche Weise ‚entparadoxieren‘.⁸ Im Fall der Friedens-Paradoxie sind folgende Strategien gebräuchlich:

-
- 5 Nietzsche wollte Kant freilich nur, zusammen mit Hegel, als „edle Muster“ „philosophischer Arbeiter“ gelten lassen, die „einen grossen Thatbestand von Werthschätzungen – das heisst ehemaliger Werthsetzungen, Werthschöpfungen, welche herrschend geworden sind und eine Zeit lang ‚Wahrheiten‘ genannt werden – festzustellen und in Formeln zu drängen [hatten], sei es im Reiche des Logischen oder des Politischen (Moralischen) oder des Künstlerischen“. Das Prädikat des „Gesetzgebers“ wollte er dagegen solchen Philosophen vorbehalten, die „mit schöpferischer Hand nach der Zukunft“ greifen (JGB 211). Das dürfte Kant gelungen sein. Vgl. Josef Simon, *Der Philosoph als Gesetzgeber*, in: Volker Gerhardt / Norbert Herold (Hg.), *Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift für Friedrich Kaulbach*, Würzburg 1992, S. 203-218. – Zum Stand der Forschung zu Kants Friedensschrift vgl. Matthias Kaufmann, *Kein ewiger Friede für Kant. Ein Rückblick auf einige Literatur zu 200 Jahren Zum ewigen Frieden*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 25.2 (2000), S. 271-280.
 - 6 Volker Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden‘. Eine Theorie der Politik*, Darmstadt 1995, S. 66. – Kants „Staatsbürger in Waffen“ verteidigt Gerhardt dagegen vehement, indem er (legitime) „Volksheere“, wie sie die amerikanische und die französische Revolution hervorbrachten, von (illegitimen) „Söldnerheeren“ unterscheidet (S. 55-57). Als militärisches Bedrohungspotential gegen andere Staaten (Napoleon!) machen sie allerdings keinen Unterschied. Und Kant selbst unterscheidet nicht Volks- von Söldnerheeren, sondern Heere überhaupt von „der freiwilligen periodisch vorgenommenen Übung der Staatsbürger in Waffen“, wie es sie heute noch in der Schweiz gibt.
 - 7 Vgl. den Großteil der Beiträge in: Renate Reschke (Hg.), *Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauklärer? Internationale Tagung der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Forschungsstelle Mainz und der Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen vom 15.-17. Mai 2003 in Weimar*, Berlin 2004.
 - 8 [S. den Beitrag *Nietzsches und Luhmanns Aufklärung der Aufklärung: Der Verzicht auf ‚die Vernunft‘* in diesem Band.]

- Man kann *erstens* die moralische Tabuierung verstärken und den Hinweis auf die Paradoxie im Begriff des Friedens schon als Angriff auf seinen moralischen Wert ächten („Sophisterei“). Die Strategie ist politisch und diskurspolitisch durchaus wirksam, aber selbst sichtlich streitbar und so ihrerseits leicht als paradox erkennbar.
- Man kann bei moralisch unantastbaren Begriffen deshalb *zweitens* ganz auf eine theoretische Erörterung ihrer Paradoxien verzichten und auf ihre allmähliche Eingewöhnung in der Bevölkerung setzen. Diese politisch sehr nachhaltig wirksame Strategie haben Montaigne und Pascal im Hinblick auf die Gerechtigkeit vorgeschlagen, und Derrida hat an sie erinnert.⁹ Luhmann würde hier von Invisibilisierung, Unsichtbarmachung des Paradoxes, sprechen. Die Strategie der Invisibilisierung ist paradox aber nun darin, dass sie nicht auf sich aufmerksam machen darf und so auch ihren Erfolg nicht kontrollieren kann.
- Eine *dritte* Strategie der Entparadoxierung eines Begriffs ist seine weitere Unterscheidung, die im Fall des Friedens als spezifizierende oder als graduelle möglich ist. *Spezifiziert* wird der Frieden vor allem als persönlicher, politischer, sozialer und ewiger Frieden.
- Der *persönliche Frieden* oder *Frieden mit sich selbst* wird seit den Anfängen der europäischen Philosophie als Beherrschung des *thymós*, der Wünsche, Triebe, Leidenschaften, durch die Vernunft, den *nûs*, gedacht. In Homers *Ilias* wird exemplarisch vorgeführt, wie der Zorn des Achill den Sieg aller zunächst verhindert, dann, nachdem er, geprüft durch das Opfer des Freundes, zur Einsicht gekommen ist, den Sieg ermöglicht. ‚Frieden mit sich‘ ist Voraussetzung des ‚Friedens mit anderen‘ (im Fall Achills des Friedens mit den übrigen Hellenen), der wiederum Voraussetzung

9 Vgl. Jacques Derrida, Force de loi. Le ‚Fondement mystique de l'autorité‘ / Force of Law: The ‚Mystical Foundation of Authority‘, in: Cardozo Law Review 11, 5-6 (1990), pp. 920-1045 (bilingual presentation, engl. transl. Mary Quaintance), deutsch: Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘, aus dem Frz. übers. von Alexander García Düttmann, Frankfurt am Main 1991, hier S. 24 f., frz. Separatausgabe Paris 1994, hier S. 28 f.

erfolgreicher Kriege mit wieder anderen ist. Vernunft wird hier als Macht gedacht, die den Streit (*agôn*) nicht beendet, sondern regelt, und der Frieden als zeitweilige Unterbrechung des Krieges.¹⁰

- Dauerhafter *politischer Frieden* wurde im Römischen Reich durch andauernde Kriege nach außen erreicht und im Innern durch das Recht stabilisiert. Recht wirkt friedentiftend und friedenerhaltend durch Regelungen, die präventiv Konflikte vermeiden. Durch das Recht bekommt der Frieden Zukunft, freilich eine nur zeitliche. Denn die Durchsetzung des Rechts ist, wovon auch Kant noch ausgeht,¹¹ auf Zwang, in manchen Fällen auf Gewalt angewiesen, und die Gerechtigkeit des Rechts kann jederzeit neu strittig werden, der Streit im äußersten Fall bis zu Bürgerkriegen gehen.
- Der politische Frieden wird zum *sozialen Frieden*, wenn das Recht von den Bürgern als Selbstbindung übernommen, der Rechtsfrieden verinnerlicht und zur Moral wird. Aber auch damit ist er natürlich nicht endgültig gesichert, da Moral, sofern sie ‚innerlich‘ ist, ‚äußerlich‘ nicht kontrollierbar ist und so unbegrenzt vielfältig und darum auch unbegrenzt strittig sein kann. Sollen moralische Überzeugungen den Rechtsfrieden sichern, so können sie ihn – Europa hat es bitter erfahren – ebenso gefährden und dies um so mehr, je stärker sie sind. Denn je stärker sie sind, desto mehr geht die Distanz zu ihnen verloren und wird die Toleranz gegen andere moralische Überzeugungen eingeschränkt. Nach Kant bleibt der Erfolg auch eines „moralischen Politikers“ immer unbestimmt, und er ist äußerlich nicht von einem „politischen Moralisten“ zu unterscheiden.¹²

10 Vgl. E. Biser, Art. Friede, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Darmstadt/Basel 1972, Sp. 1114-1117.

11 Kant, Zum ewigen Frieden, AA VIII, S. 371.

12 Kant, Zum ewigen Frieden, AA VIII, S. 372 u. 377. – Kant, der den „Schlangenwendungen“ der Politik tief misstraut, geht schließlich so weit, von einer „wahren Politik“ zu sprechen, deren Wahrheit moralische Adäquatheit ist (S. 375, 380). So sehr dies Ethiker beeindruckt hat, könnte damit doch die Eigengesetzlichkeit und Selbstständigkeit des Politischen unterschätzt sein.

- *Ewiger Frieden* ist so nur philosophisch als Idee denkbar, der zu folgen Vernunftwesen die Pflicht haben und auf deren Erfüllung zu hoffen ihnen die Religion helfen kann.¹³ Darauf ist auch nach Kant freilich nicht allein zu setzen. Nach jahrhundertlangen Religionskriegen in Europa will er den ewigen Frieden weder nur auf den ‚inneren‘ oder ‚Seelenfrieden‘ noch auf den ‚himmlischen Frieden‘ stützen, nachdem nicht nur das Dasein Gottes philosophisch, sondern auch der Wille Gottes zum Frieden biblisch strittig ist und politische und soziale Konflikte am bittersten ausgefochten werden, wenn sie sich mit religiösen überlagern. Lieber wollte gerade Kant auf die „tiefliegende Weisheit“ der Natur bauen, die die Menschen zuerst durch Kriege über die Erde verbreitet, die sie dann zu bürgerlichen Gesellschaften organisiert, in denen die Verschiedenheit der Sprachen und Religionen erhalten bleibt, die einen übermächtigen Weltstaat verhindert und die die Völker mehr und mehr durch den Handel verknüpft, also ganz und gar mit der Zeit gearbeitet habe.¹⁴ Dieses Vertrauen der Vernunft gerade in die Natur, von der sie Kant doch kritisch unterschieden hat, um Wissenschaft und Moral denkbar zu machen, ist sichtlich wieder paradox, zumal sich der „Mechanism der Natur“ nach Kant immer auch zuungunsten der Vernunft auswirken kann.¹⁵

Danach bliebe der Frieden in allen genannten Spezifizierungen weiter paradox. Ähnlich verhält es sich mit seiner *graduellen Unterscheidung*, die bei seinem Gegensatz, dem Unfrieden, ansetzen muss. Man pflegt, mit vielen möglichen Zwischenstufen, Streit, Konflikt und Krieg abzustufen. Frieden wird so nicht als Tatbestand, der immer nur schwer identifizierbar ist, sondern als Differenz denkbar, als

13 Vgl. Kant, Zum ewigen Frieden, AA VIII, S. 362 („Pflichtbegriff vom ewigen Frieden“) u. S. 370. – Kant vermeidet im übrigen eine positive Definition des Friedens als „Friedenzustand“, von dem er lediglich sagt, er sei „kein Naturstand, der vielmehr ein Zustand des Krieges ist“, sondern müsse „gestiftet werden“ (S. 348), ihn zu stiften aber sei Pflicht. Da sich die Pflicht jedoch nicht zeitlich beschränken kann, muss der Friede auch schon ein „ewiger Friede“ sein, und als ewiger kann er wiederum nicht wirklich feststellbar sein.

14 Kant, Zum ewigen Frieden, AA VIII, S. 360 ff.

15 Vgl. Kant, Zum ewigen Frieden, AA VIII, S. 370 u. 372.

Zu- oder Abnahme des Friedens, die für jedermann erfahrbar ist, an der Erregung oder Besänftigung feindseliger Stimmungen und am Einsatz verletzender Mittel der Auseinandersetzung bzw. dem Verzicht auf sie, zuoberst und am klarsten auf physische Gewalt, aber auch am Verzicht auf soziale Anfeindung, persönliche Heimtücke und Demütigung jeder Art.¹⁶ Die graduelle Unterscheidung macht dann aber auch eine positive Wertung von Unfrieden möglich, etwa, wie es sich jetzt eingebürgert hat, als ‚Konfliktfähigkeit‘ in politischen und sozialen Auseinandersetzungen (nun im Gegensatz zu ‚Konfliktscheu‘) oder als ‚Streitbarkeit‘ in wissenschaftlichen Argumentationen (nun im Gegensatz zu ‚Kritiklosigkeit‘).¹⁷ Und so können dann auch alle Grade des Unfriedens metaphorisch wiederverwendet werden, bestärkend z.B. als ‚Handelskrieg‘ und ‚Ehekrieg‘, ‚Krieg‘ oder ‚Kampf‘ gegen die Armut, abschwächend z.B. als ‚militärischer Konflikt‘ oder ‚Parteienstreit‘. Ein Handelskrieg kann dann schlimmer aussehen als ein militärischer Konflikt, und so wird auch hier die Unterscheidung von Krieg und Frieden zugleich paradoxiert und zerstreut.

Die graduelle Differenzierung lässt schließlich auch eine Quantifizierung des Friedens zu – in Gestalt der Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit etwas. In der utilitaristischen Ethik, deren erklärtes Ziel ursprünglich, bei Jeremy Bentham, die Quantifizierung der Zufriedenheit (oder der *happiness*) war, kann so vom größtmöglichen Glück der größtmöglichen Zahl gesprochen werden, und dieses Glück ist in unseren modernen demokratischen Gesellschaften in der Tat auch zum wesentlichen, wenn auch nicht alleinigen Maßstab der Austragung politischer, rechtlicher, moralischer und religiöser Konflikte geworden. Die Zufriedenheit aller mit allem zu aller Zeit ist das politische Ideal moderner demokratischer Gesellschaften, und weil die Zufriedenheit abstufbar ist als Zufriedenheit einer jeweiligen Mehrheit auf eine

16 Vgl. Avishai Margalit, Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung (zuerst hebräisch, amer. Übers.: *The Decent Society*, Cambridge/Mass. 1996), aus dem Amer. von Gunnar Schmidt und Anne Vonderstein, Berlin 1997.

17 So legt etwa Gerhardt seine Interpretation von Kants Friedensschrift als Kampfschrift an, und Senghaas, Zum irdischen Frieden, trägt seine Programmatik eines „konstruktiven Pazifismus“ (S. 27) als „Kultur konstruktiver Konfliktbearbeitung“ (S. 36) vor. Dessen Definition des Friedens lautet denn auch „dauerhafte Zivilisierung des Konflikts“ (S. 67).

jeweilige Zeit, ist das Ideal auch politisch handhabbar. Als Zufriedenheit ist der Frieden der Beurteilung der Einzelnen anheimgestellt. So kann jeder mit anderem zufrieden und unzufrieden sein, und es bilden sich weniger politische, moralische, religiöse und zuletzt revolutionäre Fronten – der Frieden wird stabiler. Er wird stabiler freilich wieder durch die Zerstreuung und die Paradoxierung der Zufriedenheit – sofern nun Zufriedenheit mit dem einen überall mit Unzufriedenheit mit anderm einhergehen kann.

18.3. Nietzsches moralische Paradoxierung der moralischen Tabuierung des Friedens

Nietzsche ist in seinem Denken des Friedens einen anderen Weg gegangen. Er hat den moralisch tabuierten Frieden nicht zu entparadoxieren versucht, sondern seine moralische Tabuierung wiederum paradoxiert. Persönlich, wie vielfach bezeugt ist, ein außerordentlich höflicher, zuvorkommender, ja sanfter Mensch, stets besorgt um *seinen* sozialen Frieden, erklärte er sich dennoch gegen eine *allgemeine* Friedensmoral. Zeitlebens dem antiken Griechentum verpflichtet, notierte er früh für sich: „Der normale Zustand ist der Krieg: wir schließen Frieden nur auf bestimmte Zeiten“ (Nachlass 1872/73, 19[69], KSA 7.442), und auch im veröffentlichten Werk, insbesondere in *Also sprach Zarathustra*, heißt es dann: „Ihr sollt den Frieden lieben als Mittel zu neuen Kriegen“ und „Euch rathe ich nicht zum Frieden, sondern zum Siege. Eure Arbeit sei ein Kampf, euer Friede sei ein Sieg!“ (Za I, Vom Krieg und Kriegsvolke)¹⁸

18 Vgl. zuletzt auch Nietzsches Tafel neuer Werte zu Beginn von *Der Antichrist*: „Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg“ (AC 2). – Nietzsche spricht in diesem Zusammenhang auch von „Gewaltmenschen“. Während der Einzelne in „einem Zeitalter der Furcht – dem längsten aller Zeitalter – [...] sich selber gegen Gewalt zu schützen hatte und um dieses Zieles willen selber Gewaltmensch sein musste“ (FW 48), könnten künftig Philosophen zu „Gewaltmenschen der Cultur“ werden (JGB 207), sofern solche „philosophische Gewaltmenschen und Künstler-Tyrannen“ nämlich unter der Bedingung einer „härtesten Selbst-Gesetzgebung“ lebensnotwendige Umwertungen einzuleiten imstande sind (Nachlass 1885/86, 2[57], KSA 12.87). Sie nehmen sich als „philosophische Neuerer Versucher und Gewaltmensch[en]“ dabei freilich anders aus als „Räuber, Barbaren und Abenteurer“ (Nachlass 1887, 9[150], KSA 12.423). Kant hat davor gewarnt, selbst Philosophen Gewalt zu geben, „weil der Besitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt.“ (Zum ewigen Frieden, AA VIII, S. 369).

Das alles ist freilich nicht von Menschen mit politischer Macht, sondern von „Wahrheitssuchenden“ und „Weisen“, von „Denkern“ gesagt. Denker aber, für die die Moral „gar kein Problem“ mehr ist, könnten, so Nietzsche, schon unter deren Diktat denken, Moral könnte gerade für sie das sein, „worin man, nach allem Misstrauen, Zwiespalt, Widerspruch, mit einander überein kam, der geheiligte Ort des Friedens, wo die Denker auch von sich selbst ausruhten, aufathmeten, auflebten.“ (FW 345) Nietzsche hegte den – ja nicht auszuschließenden – Verdacht, dass Friedensmoral ein spezifisches Bedürfnis gerade von Philosophen sein könnte, die für ihr zurückgezogenes Nachdenken „Milde, Friedlichkeit, Güte nöthig haben“ (FW 370).¹⁹

Moralische Tabus kann man auch und vielleicht gerade in der Philosophie nicht antasten, ohne Gefahr zu laufen, aus dem moralischen Diskurs ausgeschlossen zu werden. Man kann es nur, wenn man eine tabuierte Moral durch eine ‚höhere‘ überbietet, die von ihr ebenfalls

19 Nietzsche geht mit seinem Verdacht noch weiter und schließt hinter dem Bedürfnis zurückgezogenen Nachdenkens ein tieferes Leiden, Schmerz und selbst „Krankheit“ nicht aus: „Jede Philosophie, welche den Frieden höher stellt als den Krieg, jede Ethik mit einer negativen Fassung des Begriffs Glück, jede Metaphysik und Physik, welche ein Finale kennt, einen Endzustand irgend welcher Art, jedes vorwiegend aesthetische oder religiöse Verlangen nach einem Abseits, Jenseits, Ausserhalb, Oberhalb erlaubt zu fragen, ob nicht die Krankheit das gewesen ist, was den Philosophen inspirirt hat.“ (FW, Vorrede 2). Vgl. Nachlass 1885, 40[1], KSA 11.629: „Müde, Leidende, Geängstigte meinen Frieden, meinen Unbewegtheit, Ruhe, etwas dem tiefen Schläfe Ähnliches, wenn sie an das höchste Glück denken. Davon ist viel in die Philosophie gekommen. Ebenso hat die Angst vor dem Ungewissen, Vieldeutigen, Verwandlungsfähigen seinen Gegensatz, das Einfache, Sich-Gleich-bleibende, Berechenbare, Gewisse zu Ehren gebracht. Eine andere Art Wesen würde die umgekehrten Zustände zu Ehren bringen“; Nachlass 1885/86, 1[104], KSA 12.35: „Zum Capitel: ‚Die Tugenden als Verkleidung‘“: „Viele Feinere wollen Ruhe, Frieden vor ihren Affekten – sie streben nach Objectivität, Neutralität, sie sind zufrieden als Zuschauer übrig zu bleiben, – und als kritische Zuschauer mit einer neugierigen und muthwilligen Überlegenheit. – Andere wollen Ruhe nach Außen, Ungefährlichkeit des Lebens, – sie möchten nicht beneidet und nicht angegriffen werden – und geben lieber ‚Jedem sein Recht‘ – nennen’s ‚Gerechtigkeit‘ und Menschenliebe usw.“, und Nachlass 1885, 40[59]2, KSA 11.658: wer „äußeren und inneren Frieden, [...] Schmerzlosigkeit, Unbewegtheit, Ungestörtheit“ sucht, könnte zu den „Müden, Geängstigten und Leidenden unter den Philosophen“ gehören. In GD, Moral als Widernatur 3, nennt Nietzsche zuletzt „ohne Umschweif und Vorurtheil ein paar Fälle“, in denen „der ‚Frieden der Seele‘ bloss ein Missverständniß“ sein könnte, „– etwas Anderes, das sich nur nicht ehrlicher zu benennen weiss.“ Nietzsche war selbst am wenigsten von den Müden und Leidenden auszuschließen und schloss sich nach seinem vielfachen eigenen Zeugnis auch nicht von ihnen aus, wohl aber von den Geängstigten.

akzeptiert wird. Hier bietet die christliche Tradition besondere Möglichkeiten, und dies ist der Weg von Nietzsches Moralkritik überhaupt: „... der Moral das Vertrauen gekündigt – warum doch? Aus Moralität!“ (M Vorrede 4) In der Frage des Friedens geht Nietzsche auf diese Weise mit Kant über Kant hinaus.²⁰ Er schreibt in der *Der Wanderer und sein Schatten* (MA II, WS 284): Nicht „der sogenannte bewaffnete Friede“, in dem Staaten weiter Heere unterhalten und dafür „jene Moral, welche die Nothwehr billigt, [...] als ihre Fürsprecherin an[] rufen“, sondern nur der „Frieden der Gesinnung“ könne das „Mittel zum wirklichen Frieden“ sein. Denn die Bereitschaft zur Notwehr unterstelle dem Nachbarn unausgesetzt „Eroberungsgelüste“, die man für sich selbst leugne. Man setze also „die schlechte Gesinnung des Nachbarn und die gute Gesinnung bei sich voraus“:

Diese Voraussetzung ist aber eine Inhumanität, so schlimm und schlimmer als der Krieg: ja, im Grunde ist sie schon die Aufforderung und Ursache zu Kriegen, weil sie, wie gesagt, dem Nachbar die Immoralität unterschiebt und dadurch die feindselige Gesinnung und That zu provociren scheint. (MA II, WS 284)

Zum wirklichen Frieden kann nach Nietzsche nur eine herausfordernde Dialektik führen. Schwöre man „der Lehre von dem Heer als einem Mittel der Nothwehr [...] ebenso gründlich ab [...] als den Eroberungsgelüsten“, dann komme

vielleicht ein grosser Tag, an welchem ein Volk, durch Kriege und Siege, durch die höchste Ausbildung der militärischen Ordnung und Intelligenz ausgezeichnet, und gewöhnt, diesen Dingen die schwersten Opfer zu bringen, freiwillig ausruft: wir zerbrechen das Schwert – und sein gesamtes Heerwesen bis in seine letzten Fundamente zertrümmert. Sich wehrlos machen, während man der Wehrhafteste war, aus einer Höhe der Empfindung heraus, – das ist das Mittel zum wirklichen Frieden, welcher immer auf einem Frieden der Gesinnung ruhen muss [...]. (MA II, WS 284)

20 Kant hält in seiner auf die Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) folgenden *Metaphysik der Sitten* (1797) fest am Recht zum Krieg bei Angriff, Rüstung und Übermächtig-Werden eines anderen Staates im Sinne eines „Rechts des Gleichgewichts aller einander thätig berührenden Staaten“, solange sie sich im „natürlichen Zustande“ und nicht im Zustand eines „gesellschaftlichen Vertrages“ zum „Völkerbund“ befinden (AA VI, S. 346, 344).

Das Sich-wehrlos-Machen des zum Krieg Fähigsten ist Nietzsches Konsequenz aus der Paradoxie des Friedens: er versucht ihre Auflösung von der Seite des Krieges her. Er steht nicht an, daraus auch die – dann vielleicht fatale – politische Konsequenz zu ziehen:

Lieber zu Grunde gehen, als hassen und fürchten, und zweimal lieber zu Grunde gehen, als sich hassen und fürchten machen, – diess muss einmal auch die oberste Maxime jeder einzelnen staatlichen Gesellschaft werden! (MA II, WS 284)

Und er empfiehlt so, wie einst Kant, der ‚Politik‘ seiner Zeit, philosophisch und darum auch politisch konsequent zu denken, und wie Kant im Namen der „*clausula salvatoria*“ der Narrenfreiheit eines Philosophen:²¹

Unsern 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. (MA II, WS 284)

Und wie Kant mit offenkundiger Paradoxie in seinen philosophischen Entwurf einen „geheimen Artikel“ zur Pflicht der Politiker einfügt, die „*Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens*“ zu Rate zu ziehen,²² so ruft Nietzsche, gerade er, die Religion zu Hilfe, nämlich im Sinn der Politiker, die sie natürlich auch damals gern zu Hilfe riefen, um die eigene Politik zu unterstützen. Er macht dies so als Mittel der Politik und zugleich seiner schriftstellerischen Politik offenkundig und schließt den Aphorismus in Anspielung auf Hölderlin:²³

Vielmehr: erst wenn diese Art Noth [sc. der Wehrlosigkeit] am grössten ist, wird auch die Art Gott am nächsten sein, die hier allein helfen kann. Der Kriegsglorien-Baum kann nur mit Einem Male, durch einen Blitzschlag zerstört werden: der Blitz aber kommt, ihr wisst es ja, aus der Wolke – und von der Höhe. – (MA II, WS 284)

21 Kant, Zum ewigen Frieden, AA VIII, S. 343 (Vorbemerkung).

22 Kant, Zum ewigen Frieden, AA VIII, S. 368.

23 Friedrich Hölderlin, Patmos, in: F.H., Sämtliche Werke, hg. v. Friedrich Beißner, Frankfurt am Main 1965, S. 357: „Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch.“

18.4. „Immer noch ist es die Zeit der Einzelnen“: Kraft zum Frieden

Die Notwehr-Moral durch eine Moral des Verzichts auf alle Gegenwehr abzulösen, hat Emmanuel Levinas dann ein Jahrhundert später, nach der Erfahrung der Weltkriege und der Shoa, als Anfang der Ethik überhaupt postuliert. Aber auch Nietzsche hatte diese Konsequenz schon gezogen, in der Mitte, man möchte sagen, im Herzen von *Der Antichrist*, den er so kämpferisch beginnen ließ („Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg“). Dort heißt es vom Evangelium des „Typus Jesus“:²⁴

Gerade der Gegensatz zu allem Ringen, zu allem Sich-in-Kampf-fühlen ist hier Instinkt geworden: die Unfähigkeit zum Widerstand wird hier Moral [...], die Seligkeit im Frieden, in der Sanftmuth, im Nicht-feind-sein-können. Was heisst „frohe Botschaft“? Das wahre Leben, das ewige Leben ist gefunden – es wird nicht verheissen, es ist da, es ist in euch: als Leben in der Liebe, in der Liebe ohne Abzug und Ausschluss, ohne Distanz. (AC 29)

Christus ging an dieser Moral, an dieser Liebe zugrunde, und eben darum gilt sie als politische Konsequenz den meisten bis heute als wirklichkeitsfremd und unverantwortlich. Man könnte wohl fragen, ob das nun mehr und mehr vereinigte Europa, das sich, auch im Namen des Christentums, wie kein anderer Kontinent für den globalen Frieden verantwortlich fühlt und in Europa wiederum besonders Deutschland, nun auch eine militärische Wehrlos-Machung wagen könnte. Da mit eben dieser Verantwortung aber wiederum (paradoxe) militärische Friedenseinsätze begründet werden, kommt die Frage gar nicht auf.

Aber auch Nietzsche ist bei der Konsequenz der Wehrlos-Machung nicht stehengeblieben. Auch er schränkt sie ein, jedoch nicht aus politischen, sondern aus sachlichen und ethischen Gründen und auf eine für die tabuierte Friedens-Moral wieder überraschende Weise. Er beschränkt sie auf die *Kraft zum Frieden*:

24 [Vgl. die Beiträge *Zeit der Vorstellung*, *Nietzsches Vorstellung der Zeit*, *Schuld und Rang*, *Nietzsches Vorschlag zur Überwindung des Schuldcomplexes* und *Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit* (Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin 1) in diesem Band.]

Die goldene Loosung. – Dem Menschen sind viele Ketten angelegt worden, damit er es verlerne, sich wie ein Thier zu gebärden: und wirklich, er ist milder, geistiger, freudiger, besonnener geworden, als alle Thiere sind. Nun aber leidet er noch daran, dass er so lange seine Ketten trug, dass es ihm so lange an reiner Luft und freier Bewegung fehlte: – diese Ketten aber sind, ich wiederhole es immer und immer wieder, jene schweren und sinnvollen Irrthümer der moralischen, der religiösen, der metaphysischen Vorstellungen. Erst wenn auch die Ketten-Krankheit überwunden ist, ist das erste grosse Ziel ganz erreicht: die Abtrennung des Menschen von den Thieren. – Nun stehen wir mitten in unserer Arbeit, die Ketten abzunehmen und haben dabei die höchste Vorsicht nöthig. Nur dem veredelten Menschen darf die Freiheit des Geistes gegeben werden; ihm allein naht die Erleichterung des Lebens und salbt seine Wunden aus; er zuerst darf sagen, dass er um der Freudigkeit willen lebe und um keines weiteren Zieles willen; und in jedem anderen Munde wäre sein Wahlspruch gefährlich: Frieden um mich und ein Wohlgefallen an allen nächsten Dingen. – Bei diesem Wahlspruch für Einzelne gedenkt er eines alten grossen und rührenden Wortes, welches Allen galt, und das über der gesamten Menschheit stehen geblieben ist als ein Wahlspruch und Wahrzeichen, an dem Jeder zu Grunde gehen soll, der damit zu zeitig sein Banner schmückt, – an dem das Christenthum zu Grunde gieng. Noch immer, so scheint es, ist es nicht Zeit, dass es allen Menschen jenen Hirten gleich ergehen dürfe, die den Himmel über sich erhellt sahen und jenes Wort hörten: „Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen an einander.“ – Immer noch ist es die Zeit der Einzelnen.“ (MA II, WS 350)

Solange die Ideen der Freiheit des Geistes und des Friedens der Gesinnung (und ebenso der Würde, der Toleranz und der Gerechtigkeit) mit ihren Paradoxien nicht logisch verbindlich zu fassen und mit der ethischen Konsequenz der Wehrlos-Machung nicht moralisch und politisch verbindlich zu verwirklichen sind, ist es Sache der Einzelnen und ihrer Kräfte, ihre Paradoxien auszuhalten und sinnvoll mit ihnen umzugehen. Sie müssen die allgemeine Idee, wie Derrida es für die Gerechtigkeit vorgedacht hat, auf den einzelnen Fall, die konkrete Situation hin dekonstruieren und dekonstruieren können. Das berührt nicht, auch für Nietzsche nicht, auch wenn ihn viele, auch viele Kenner, voreilig anders lesen, die grundrechtlichen Garantien der Freiheit der Einzelnen und die völkerrechtlichen Garantien des Friedens unter den Staaten. Darüberhinaus wird jedoch für einen wirklichen Frieden das Eingeständnis nötig sein, dass die meisten, wohl alle Einzelnen

zumeist auch ‚Ketten‘ *brauchen* und ‚Ketten‘ *wollen* und dass die Ideen der Freiheit und des Friedens darum Ideen bleiben *müssen*, die nicht nur nicht definitiv, also auf ewig, verwirklicht werden *können*, sondern auch nicht definitiv, auf ewig, verwirklicht werden *dürfen*, weil die meisten mit einer definitiven Verwirklichung von Freiheit und Frieden im extremen philosophischen Sinn der Ideen der Freiheit des Geistes und des Friedens der Gesinnung nicht *leben*, weil sie ihnen nicht gerecht werden könnten.²⁵

Denn beide Ideen würden in strenger Konsequenz unvermeidlich wieder paradox. Eine tatsächliche Freiheit des Geistes und ein tatsächlicher Frieden der Gesinnung, wenn es sie denn gäbe, schlossen ein, sich ihnen gegenüber *als Ideen* skeptisch zu verhalten: sie wie schon Kant als Pflicht zu betrachten, für deren tatsächliche Erfüllung es doch niemals ein Beispiel und also auch keinen Nachweis geben kann – die Freiheit des Geistes und der Friede der Gesinnung sind positiv nicht feststellbar. Nietzsche empfiehlt darum, wie Kant, sich auch seiner eigenen Menschlichkeit nie sicher zu sein und sich darum *methodisch* als Tier zu betrachten. Man kann dann beobachten, wie auch unter Tieren Frieden entsteht:

Das Thier beurtheilt die Bewegungen seiner Gegner und Freunde, es lernt ihre Eigenthümlichkeiten auswendig, es richtet sich auf diese ein: gegen Einzelne einer bestimmten Gattung giebt es ein für allemal den Kampf auf und ebenso erräth es in der Annäherung mancher Arten von Thieren die Absicht des Friedens und des Vertrags. Die Anfänge der Gerechtigkeit, wie die der Klugheit, Mässigung, Tapferkeit, – kurz Alles, was wir mit dem Namen der sokratischen Tugenden bezeichnen, ist thierhaft: eine Folge jener Triebe, welche lehren, nach Nahrung zu suchen und den Feinden zu entgehen. Erwägen wir nun, dass auch der höchste Mensch sich eben nur in der Art seiner Nahrung und in dem Begriffe dessen, was ihm Alles feindlich ist, erhoben und verfeinert hat, so wird es nicht unerlaubt sein, das ganze moralische Phänomen als thierhaft zu bezeichnen. (M 26)

25 Kant machte dieses Eingeständnis, wenn auch noch hundert Jahre früher. Im *Streit der Facultäten* von 1798 bestand er zwar auf der „Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution“ einer „bürgerliche Verfassung überhaupt“, die nach ihm „allen Krieg [entfernt]“, misstraut aber einer demokratischen Regierung, die „ein Volk mit reifer Vernunft“ voraussetzen würde (AA VII, S. 90 f.).

In FW 285²⁶ hat Nietzsche dann das verzweifelt Schwere der menschlichen Freiheit des Geistes beschrieben, der Freiheit gerade gegenüber der Idee eines letzten Friedens. Unter dem Titel „Excelsior!“ beginnt er mit einer Art Imperativ des freien Geistes, einer in Anführungszeichen gesetzten Stimme der eigenen Vernunft – eben der Stimme, die auch Kant in *seinem* kategorischen Imperativ reden lässt („Handle so, dass du ...“):

„Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen – du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren – du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten – du lebst ohne den Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Gluthen in seinem Herzen trägt – es giebt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr – es giebt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird – deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat, du wehrst dich gegen irgend einen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden: – Mensch der Entsagung, in Alledem willst du entsagen? Wer wird dir die Kraft dazu geben? Noch hatte Niemand diese Kraft!“ (FW 285)

Und Nietzsche antwortet dann ohne Anführungszeichen, im eigenen Namen:

Es giebt 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 gerade jene Entsagung uns auch die Kraft verleihen, mit der die Entsagung selber ertragen werden kann; vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt. (FW 285)

Man muß dem Frieden weiter Zeit lassen.

26 [S. dazu auch den Beitrag *Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches* in diesem Band.]

VI. NIETZSCHES ZUKUNFT

19. Schicksal Nietzsche?

Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (*Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin I)

19.1. Nietzsches Anmaßung einer schicksalhaften Umwertung aller Werte

Nietzsches Anspruch in der Philosophie scheint anmaßend, ja maßlos. Er sprach selbst davon: auch seine Freunde hätten in seinem *Zarathustra* nicht mehr gesehen „als eine unerlaubte, zum Glück vollkommen gleichgültige Anmaassung“. Er habe darunter nicht gelitten, es habe ihn nicht verletzt, „das Nothwendige“ verletze ihn nicht. Aber er liebe die Ironie, „sogar die welthistorische Ironie“. Und dann kündigt er den „Blitzschlag der Umwerthung“ an, „der die Erde in Convulsionen versetzen wird“, und schließt den Abschnitt von *Ecce homo*, in dem er das alles schreibt, mit dem Satz: „Denn ich trage das Schicksal der Menschheit auf der Schulter.“ (EH, WA 4) Im folgenden Abschnitt *Warum ich ein Schicksal bin* geht er so weit, sich selbst ein Schicksal zu nennen. Kein Philosoph vor Nietzsche hat so gesprochen, keiner hat sich zum Schicksal nicht nur der Philosophie, sondern der Menschheit erklärt. Wer so spricht, scheint sich aus der Philosophie, wenn nicht aus der Menschheit auszuschließen. Doch wer sich mit Nietzsche befasst, wer seiner Philosophie etwas abzugewinnen sucht, muss sich auch diesem

Anspruch stellen.¹ Warum spricht er so? Könnte seine Umwertung in der Tat ein Schicksal sein? Wäre sie ein Schicksal der Philosophie und der Menschheit, müssten nicht nur seine letzten Schriften, sondern sein ganzes Werk, soweit es auf sie vorbereitet, daraus verstanden werden.

War Nietzsche ein Schicksal der Philosophie und ein Schicksal der Menschheit, oder könnte er es noch werden? Die Antwort ist nicht leicht, Nietzsche macht sie nicht leicht. Die Anmaßung könnte ein rhetorisches Mittel *und* in der Sache begründet sein. Es könnte für

-
- 1 Darauf bestand vor allem Martin Heidegger, Nietzsche, 2 Bde., Pfullingen 1961, Bd. 1, S. 473 f. Bei *Ecce homo* handele es sich nicht um den „Gipfelpunkt einer entfesselten Selbstdarstellung und maßlosen Selbstbespiegelung“ noch um „den Vorboten des ausbrechenden Wahnsinns“ noch auch nur um eine „Biographie“, sondern in der Tat „um ein ‚Schicksal‘; doch nicht um das Geschick eines einzelnen, sondern um die Geschichte des Zeitalters der Neuzeit als einer Endzeit des Abendlandes.“ Dem wird man, trotz aller Kritik an Heideggers Nietzsche-Deutung im Einzelnen (vgl. Werner Stegmaier, [Heideggers] Auseinandersetzung mit Nietzsche I – Metaphysische Interpretation eines Anti-Metaphysikers, in: Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hg. von Dieter Thomä, Stuttgart / Weimar 2003, S. 202–210), weiterhin folgen können. An Heidegger hat Rodolphe Gasché, *Autobiography as Gestalt: Nietzsche's Ecce Homo* (1981), in: Daniel O'Hara (ed.), *Why Nietzsche now?*, Bloomington 1985, S. 271–290, angeschlossen, indem er EH als „Gestalt“ im Sinn der Form eines Seienden (*idéa* im Sinn Platons, *eidos* im Sinn Aristoteles'), nun jedoch der gewordenen Form von Nietzsches Leben interpretiert, als Gestalt jedoch, die sich, entgegen Heidegger, durch „the metaphysical duality of being and becoming“ (S. 275) im Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen aufreibe. Aber selbst ein so eindringlicher Nietzsche-Interpret wie Eric Blondel, *Nietzsches Selbstsucht in Ecce homo*, in: *Perspektiven der Philosophie* 20 (1994), S. 291–300, hat in *Ecce homo* nur „eine Häufung von Lügen, Verklärungen, Verfälschungen“, kurz „Selbstsucht“ sehen können (S. 293) – wozu Nietzsche sich ja selbst ausdrücklich bekannte (EH, Warum ich so klug bin 9). Peter Sloterdijk, *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes „Evangelium“*. Rede zum 100. Todestag von Friedrich Nietzsche, gehalten in Weimar am 25. August 2000, Frankfurt am Main 2001, bestätigt Nietzsches „Selbstsucht“ (S. 45) oder „Größenwahnsinn“ (S. 40), die er beide in Anführungszeichen setzt: „Die Lichtwerte von Nietzsches exponiertesten Selbstaussagen sind so exzessiv, daß auch die wohlwollendsten, die freigeistigsten Leser, ja sogar die einverstanden-betäubten an diesen Stellen den Blick abwenden“ (S. 40). Er legitimiert sie aber auch, indem er „das Ereignis Nietzsche als eine Katastrophe in der Geschichte der Sprache“ (S. 8), den „obszönen Überfluß an Selbstlob“ als Entfesselung der „eulogischen Kraft der Sprache“ oder des „Gutredens“ beschreibt – eines Gutredens nicht um Nietzsches selbst willen, sondern um die ressentimentgeladenen „Schlechtrede-Systeme“ der Metaphysik und Moral zu überwinden (S. 28 f.). Nietzsche habe mit dem „Cynismus“ eines Diogenes von Sinope „die Umwertung aller Peinlichkeiten“ betrieben (S. 46) und mit der „schenkenden Tugend“, von der er seinen Zarathustra reden lässt, seinen Lesern eine neue Unschuld des verschwenderischen Gutredens angeboten (S. 51). Am Ende lässt Sloterdijk Nietzsche freilich nur als „Trend-Designer“ der „individualistischen Welle“, als „Life-Style-Marke“ gelten: „Nur Narr, nur Dichter, nur Werbetexter.“ (S. 54 u. 57). Kein Philosoph?

Nietzsches Leser *notwendig* sein, ihn als anmaßend zu erfahren, um erst einmal auf ihn aufmerksam zu werden, dann vielleicht einzusehen, dass die Anmaßung in der Sache, der Umwertung, begründet ist, und ihn schließlich unter dem Anspruch zu lesen, unter dem er gelesen werden will: eben dass er ein Schicksal der Philosophie und der Menschheit sei. Aber Nietzsches Anspruch könnte eben auch ironisch sein. Ironie hatte schon Sokrates gepflegt, als paradoxes Wissen seines Nicht-Wissens. So wie er vor seinen Gesprächspartnern auftrat, als überlegen Wissender, mussten sie und mussten später die Leser der Dialoge, in denen Platon ihn auftreten ließ, sein Nicht-Wissen als nur vorgegeben, als nur angemäßt betrachten. Doch sie konnten und wir können heute nicht wissen, wann Sokrates ironisch sprach und wann nicht, was er im Scherz und was er ernst meinte; ironisch zu sprechen, heißt gerade, nicht wissen zu lassen, ob und wann man ironisch spricht. Nur im Schutz dieser Vorgabe, dieser Anmaßung, konnte der Sokrates der platonischen Dialoge seine Gesprächspartner so befragen, wie er sie befragte, und ihr Wissen als bodenlos aufdecken. Selbst das Orakel des Gottes von Delphi, das Schicksale verkündete und ihm, Sokrates, niemand sei weiser als er, behandelte er ironisch, nahm es nicht hin, wie es sich für ein göttliches Orakel gehört, sondern ging daran, es unentwegt zu überprüfen, eben indem er andere daraufhin befragte, ob *sie* nicht weiser seien als er. Sokrates maßte sich an, ein göttliches Orakel der philosophischen Prüfung zu unterwerfen, und berief sich dabei auf einen eigenen Gott, der nur zu ihm sprach und den übrigen unbekannt und fremd blieb, sein *daimónion*. Mit dieser doppelten Anmaßung, die ihn sein Leben kostete,² wurde er zum Schicksal der Philosophie und der Menschheit, erlangte er mit welthistorischer Ironie welthistorische Bedeutung. Es war aber wiederum vor allem Sokrates, gegen den Nietzsche antrat – „Socrates“, hatte er sich schon früh notiert, „um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe“ (Nachlass 1875, 6[3], KSA 8.97)³ –, gegen ihn und gegen die „christliche Moral“, die, wie er aufdecken wollte, ihre Überzeugungskraft wesentlich Sokrates verdankte. Mit seiner

2 Vgl. Peter Scholz, Der Prozeß gegen Sokrates. Ein ‚Sündenfall‘ der athenischen Demokratie?, in: Leonhard Burckhardt / Jürgen von Ungern-Sternberg (Hg.), Große Prozesse im antiken Athen, München 2000, S. 156-173, hier S. 170.

3 Vgl. Enrico Müller, Die Griechen im Denken Nietzsches (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 50), Berlin / New York 2005, S. 188-220.

Umwertung stellte er sich Sokrates und seinen welthistorischen Folgen im Christentum mit welthistorischer Ironie, mit einem Wissen, das erklärtermaßen fraglich bleibt. Anmaßung?

Ecce homo war Nietzsches letztes neu verfasstes Werk.⁴ Er behauptete sich darin nicht einfach als Schicksal, sondern fragte, suchte nach Gründen, warum er dazu geworden sei. *Ecce homo* hat sicherlich Züge einer Autobiographie, erweist sich aber weit mehr als eine Genealogie von Nietzsches eigenem Denken. So wie er zuvor Genealogien des Denkens von Sokrates, Paulus, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Darwin und anderen versucht hatte, die das europäische Denken zu ihrer Zeit neu orientiert hatten, ging Nietzsche zuletzt auch den Bedingungen seines eigenen Denkens nach und entdeckte sehr Persönliches (und damit auch Autobiographisches), seine Herkunft aus einem Pastorenhaus (er kannte das Christentum, war in seinem Milieu aufgewachsen), seinen gewinnenden Charakter („Meine Art will es, dass ich gegen Jedermann mild und wohlwollend bin“, EH, WA 4), seine von Jugend auf quälende Krankheit („Höllenqualen, die ein ununterbrochener Schmerz unter mühseligen Schleim-Erbrechen mit sich bringt“, Nachlass 1888, 24[1]10, KSA 13.629 f.), die Kraft, Ressentiments zu widerstehen, die er aus der Krankheit zog, seine Angriffslust beim Schreiben und seine Reizbarkeit durch jedwede Unlauterkeit, seine sorgfältige Ernährung, seine unablässige Suche nach einem ihm günstigen Klima, seine Erholung durch ihm gemäße Lektüre und Musik und seinen umsichtigen Selbstschutz auch noch gegen seine „Aufgabe“.⁵ Er gibt in *Ecce homo*, wie er an Overbeck schrieb, wohl „einiges Psychologische und selbst Biographische über [s]ich und [s]eine Litteratur“ preis,⁶ doch nur, soweit es zur Genealogie seines Denkens beiträgt.⁷ Seine Kapitelüberschriften

4 In den *Dionysos-Dithyramben* und in *Nietzsche contra Wagner*, die noch folgten, überarbeitete Nietzsche frühere Texte neu und stellte sie neu zusammen. – Bei *Ecce homo* hat man sich stets vor Augen zu halten, dass es sich, auch in Montinaris kritischer Edition, nicht um den Text handelt, den Nietzsche an seinen Verleger gesandt und mehrfach ergänzt hatte: auch Heinrich Köselitz hatte in seiner Abschrift, durch die er den Text vor Eingriffen der Schwester zu retten versuchte und die er an Overbeck sandte, ihm allzu anstößig erscheinende Passagen beiseitegelassen. Zur äußerst schwierigen Textkonstitution vgl. Mazzino Montinari, Kommentar zur KSA, KSA 14. 454-470.

5 Vgl. EH, Warum ich so weise bin, und EH, Warum ich so klug bin.

6 Nietzsche an Franz Overbeck, 13. November 1888, Nr. 1143, KSB 8.470.

7 Vgl. Nietzsche an Constantin Georg Naumann, 6. November 1888, Nr. 1139, KSB 8. 464): „So habe ich eine extrem schwere Aufgabe – nämlich mich selber, meine Bücher, meine Ansichten, bruchstückweise, so weit es dazu erfordert war,

sind genealogische Fragen: „Warum ich so weise bin?“, „Warum ich so klug bin?“, „Warum ich so gute Bücher schreibe?“ und schließlich:

mein Leben zu erzählen“ (Kursivierung W.S.). – Nietzsche hat mit seiner Formel „Und so erzähle ich mir mein Leben“ (EH, KSA 6.263) selbst dazu verführt, EH als Autobiographie, wenn nicht als „Autohagiographie“ zu lesen (vgl. Andreas Urs Sommer, Friedrich Nietzsches *Der Antichrist*. Ein philosophisch-historischer Kommentar, Basel 2000, S. 46). Aber Nietzsche zitiert mit jener Formel seinen Zarathustra („Niemand erzählt mir Neues: so erzähle ich mir mich selber.“, Za III, Von alten und neuen Tafeln 1, KSA 4.246), der sicherlich keine Autobiographie im Sinn hatte. Schon Richard Samuel, Friedrich Nietzsche's „*Ecce Homo*“: an autobiography?, in: Brigitte Schludermann / Karl-Werner Maurer (Hg.), Deutung und Bedeutung. Studies in German and comparative literature presented to Karl-Werner Maurer, The Hague/Paris 1973, S. 210-227, hat ein Fragezeichen gesetzt und kam zu dem Schluss: „*Ecce Homo* is rather an analysis of Nietzsche's self and a self-interpretation of his work.“ (S. 222; auch bei Gasché, Autobiography as Gestalt, S. 275, erscheint „autobiography“ bald in Anführungszeichen). Selbst der Untertitel von EH „Wie man wird, was man ist“, der für Samuel noch für eine Autobiographie spricht, verweist mehr auf eine erratende und erschließende Genealogie als auf eine berichtende Autobiographie. Tatsächlich deutet Nietzsche Autobiographisches mehr an, als er davon erzählt, und das Wenige, das er erzählt (und von Samuel zusammengestellt wird, allerdings auf einer durch Montinari überholten Textgrundlage), stilisiert und verrätstelt er demonstrativ („ich bin, um es in Räthselform auszudrücken, als mein Vater bereits gestorben, als meine Mutter lebe ich noch und werde alt.“ EH, Warum ich so weise bin 1; vgl. dazu David Farrell Krell, Consultations with the Paternal Shadow: Gasché, Derrida, and Klossowski in *Ecce Homo*, in: Thomas Harrison [ed.], Nietzsche in Italy, Saratoga, CA 1988, S. 229-242). Jacques Derrida, der zunächst auch von „Autobiographie“ spricht, geht nach näherem Hinsehen schließlich zu „Allo- und Thanatographie“ über (Jacques Derrida, Otobiographien – Die Lehre Nietzsches und die Politik des Eigennamens, in: J.D. / Friedrich Kittler, Nietzsche – Politik des Eigennamens. Wie man abschafft, wovon man spricht, Berlin 2000, S. 7-63, hier S. 40). Im Anschluss an Derrida hält Gary Shapiro, Nietzschean narratives, Bloomington/Indianapolis 1989, mit seiner Formel „a narrative account of his own life [...] demanding attention“ (S. 142) die Frage offen. EH solle zeigen, wie die Umwertung aller Werte sich in einem ersten Fall, in Nietzsche selbst, vollzogen habe (S. 148) – wofür besonders EH, Warum ich so klug bin 9, spricht. Wenn es sich hier, so Sarah Kofman in ihrer Interpretation des Gesamttextes von *Ecce homo* (Explosion I: De l'„*Ecce Homo*“ de Nietzsche, Paris 1992; Explosion II: Les enfants de Nietzsche, Paris 1993), um eine Autobiographie handelt, dann um eine, die das „genre' autobiographique“ auf radikalste Weise unterwandert, einschließlich des Selbst („autos“), des Lebens („bios“) und des Schreibens („graphein“) und der gebändigten Einheit, die sie unterstellen (vgl. S. 22, S. 29 f.). Walter Kaufmann, Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist (1950, 41974), aus dem Am. übers. v. Jörg Salquarda, Darmstadt 1982, S. 475, hatte von „Nietzsches *Apologie*“ gesprochen, vergleichbar der Apologie des Sokrates. In ihrer Einleitung zu einer Serie von Beiträgen zu *Ecce homo* in: Nietzscheforschung 12 (2005), S. 127-131, hier S. 128 u. S. 130, sind Enrico Müller und Andreas Urs Sommer im Anschluss an Werner Stegmaier, Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 163-183, hier S. 168, zum Begriff „Selbstgenealogie“ oder „Autogenealogie“ übergegangen.

„Warum ich ein Schicksal bin?“ Nietzsche *erfährt* sich als Schicksal und sucht, selbst erstaunt, die Gründe dafür. Der „Ton der Schrift“, schrieb er Overbeck weiter, ist „heiter und verhängnißvoll, wie Alles, was ich schreibe.“⁸ Bei der Niederschrift sei er, berichtet er dem Verleger, „auf das Allerglücklichste inspirirt [gewesen], Dank einem unvergleichlichen Wohlbefinden, das einzig in meinem Leben dasteht“.⁹ Er spricht von sich als Schicksal, so erfährt er es, in gelöster Heiterkeit.

Seine „Aufgabe“ spitzt er jetzt zu auf die „Umwertung aller Werte“. Sie auch nur zu ‚entdecken‘, auf sie aufmerksam zu machen und ihre Hintergründe zu erschließen, sei von welthistorischem Gewicht. Aber damit stehe er vorerst völlig allein da.¹⁰ Nach dem vorletzten Abschnitt von *Warum ich ein Schicksal bin* kann seine „Aufgabe“ nur Schauer erregen:

Die Entdeckung der christlichen Moral ist ein Ereigniss, das nicht seines Gleichen hat, eine wirkliche Katastrophe. Wer über sie aufklärt, ist eine force majeure, ein Schicksal, – er bricht die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke. Man lebt vor ihm, man lebt nach ihm ... 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. (EH, Warum ich ein Schicksal bin 8)

Der Autor des *Zarathustra*, heißt es zuvor, sei ein Schicksal, weil er „die Wahrheit erst schafft“, und wer nach neuen Maßstäben neue Wahrheit schaffe, sei „ein weltregierender Geist“; Zarathustra sei der Geist, der „das Schwerste von Schicksal, ein Verhängniß von Aufgabe“ trage, und „trotzdem der leichteste und jenseitigste“, „ein Tänzer“ (EH, Za 6). Seine *Götzen-Dämmerung* vor Augen, stellt sich Nietzsche dann auf eine Ebene mit dem „frohen Botschafter“, dem Stifter des Christentums: „allen Ernstes, Niemand wusste vor mir den rechten Weg, den Weg aufwärts: erst von mir an giebt es wieder Hoffnungen,

8 Nietzsche an Franz Overbeck, 13. November 1888, Nr. 1143, KSB 8.470.

9 Nietzsche an Constantin Georg Naumann, 6. November 1888, Nr. 1139, KSB 8.464.

10 Heinrich Köselitz kündigte Nietzsche *Ecce homo* so an: „Es handelt, mit einer großen Verwegenheit, von mir und meinen Schriften: ich habe nicht nur damit mich vorstellen wollen vor dem ganz unheimlich solitären Akt der Umwertung“ (Nietzsche an Heinrich Köselitz, 30. Oktober 1888, Nr. 1137, KSB 8.462). Weil ihn darin selbst seine alten Freunde nicht verstanden, ging er dazu über, in harten Briefen fast alle seine „menschlichen Beziehungen“ für „abgeschafft“ zu erklären, „aus Ekel darüber, daß man mich für etwas Andres nimmt als ich bin.“ (Nietzsche an Malwida von Meysenbug, 20. Oktober 1888, Nr. 1135, KSB 8.457).

Aufgaben, vorzuschreibende Wege der Cultur – ich bin deren froher Botschafter ... Eben damit bin ich auch ein Schicksal. –“ (EH, GD 2).¹¹ Er habe die „ungeheure Aufgabe der Umwerthung“ übernommen „in einem souverainen Gefühl von Stolz, dem Nichts gleichkommt, jeden Augenblick meiner Unsterblichkeit gewiss und“ – nun spielt er auf den Gott der hebräischen Bibel an, der selbst die Tafeln beschrieb, die er durch Mose seinem Volk gab¹² – „Zeichen für Zeichen mit der Sicherheit eines Schicksals in ehernen Tafeln grabend.“ (EH, GD 3) Und wie Gott, der in Christus Mensch wurde, sieht er sich als „Schicksal, das Mensch wird“ (EH, Warum ich ein Schicksal bin 2).¹³

Man kann das als Äußerungen eines schon Wahnsinnigen, Größenwahnsinnigen, als fanatische Selbstüberhebung abtun.¹⁴

-
- 11 Die Formel „erst von mir an giebt es wieder Hoffnungen, Aufgaben, vorzuschreibende Wege der Cultur“ hatte, worauf auch Sarah Kofman, *Explosions II*, S. 346, verweist, Nietzsche wörtlich von Heinrich Köselitz übernommen. Vgl. dessen Brief an Nietzsche vom 25. Oktober 1888 zur Veröffentlichung der *Götzen-Dämmerung* (KGB III/6, Nr. 594, S. 337).
 - 12 Vgl. Ex 24, 12; 31, 18; 32, 16; 34, 1; Deut 4, 13; 5, 19; 9, 10; 10, 2-4.
 - 13 Am 30. Oktober 1888 antwortet er auf Heinrich Köselitz' Brief zur *Götzen-Dämmerung*: „Mit Ihrem Brief haben Sie mir eine große Freude gemacht. Im Grunde habe ich's nicht annähernd von irgend Jemand erlebt, zu hören, wie stark meine Gedanken wirken. Die Neuheit, der Muth der Neuierung ist wirklich ersten Rangs: – 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“ (Nr. 1137, KSB 8.461 f.).
 - 14 Franz Overbeck hielt, wie später viele andere, Nietzsche angesichts der überstarken Töne von *Ecce homo* schon im Oktober 1888, als *Ecce homo* entstand, für wahnsinnig (und so dann auch Giorgio Colli in seinem Nachwort zu den Schriften von 1888, KSA 6.450-458), Sigmund Freud dagegen nicht. Vgl. dessen berühmte Bemerkung in der Mittwochs-Gesellschaft der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung am 28. Oktober 1908 über die eben erschienene Schrift *Ecce homo*: „Wo die Paralyse große Geister befallen hat, sind außerordentliche Leistungen bis kurz vor der Krankheit zustandegebracht worden (Maupassant). Das Kennzeichen dafür, daß diese Arbeit Nietzsches als eine vollwertige und ernste aufzufassen ist, bietet uns die Erhaltung der Meisterschaft in der Form.“ (Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung, hg. v. Herman Nunberg / Ernst Federn, Frankfurt am Main 1976-1981, Bd. 2, S. 56). Ähnlich hat sich Karl Jaspers mit zugleich philosophisch und psychiatrisch fachmännischem Urteil geäußert (Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1936, S. 92). Walter Kaufmann sah in seiner Einführung zu EH (On the Genealogy of Morals, translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. *Ecce Homo*, translated by Walter Kaufmann, by Friedrich Nietzsche, New York 1967, S. 202) in Nietzsches „self-portrait [...] not proof of insanity but a triumph of style – of a piece with the best paintings of that time.“ Und auch Mazzino Montinari, der strenge Textkritiker, stimmte dem zu: „aus der Tatsache des lauernden Wahnsinns sollte man keine voreiligen Schlüsse ziehen in bezug auf alles, was Nietzsche vor dem Verlust der Welt und der eigenen

Nietzsche hat auch das in *Ecce homo* selbst bedacht und geantwortet: „umsonst, dass man in meinem Wesen einen Zug von Fanatismus sucht. Man wird mir aus keinem Augenblick meines Lebens irgend eine anmaassliche oder pathetische Haltung nachweisen können.“ (EH, Warum ich so klug bin 10) Seine Anmaßung einer schicksalhaften

Identität (wie etwa ab 4. Januar 1889 bei den sogenannten Wahnsinnszetteln) getan hat. Da ist zum Beispiel [...] die Luzidität, mit der Nietzsche aus Turin die Drucklegung seines *Ecce homo* und *Nietzsche contra Wagner* verfolgt und dirigiert. Seine zahlreichen Änderungen und Zusätze lassen sich alle – ohne irgend welche Ausnahme – lückenlos in die zwei Druckmanuskripte oder in die Korrekturbogen einfügen; sie stehen miteinander in einem literarisch absolut logischen Verhältnis. Sein ‚schriftstellerisches Bewußtsein‘ hat Nietzsche gewiß ganz zuletzt verloren.“ (Mazzino Montinari, Ein neuer Abschnitt in Nietzsches „*Ecce homo*“, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 380-418, hier S. 389). Zu weiteren Anhaltspunkten vgl. Werner Stegmaier, Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche, Göttingen 1992, S. 339 f., Martin Kornberger, Zur Genealogie des „*Ecce homo*“, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 319-338, hier S. 324 f., und Daniela Langer, Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes (Zur Genealogie des Schreibens, Bd. 4, hg. von Martin Stingelin), München 2005, S. 96-100. Höchst anmaßend im Urteil seiner Kollegen hatte sich Nietzsche auch schon als junger Professor der Klassischen Philologie mit seiner *Geburt der Tragödie* geäußert, und in der Zeit, als er den III. Teil von *Also sprach Zarathustra* beendete, schrieb er an Overbeck: „Ich will so Viel von mir, daß ich undankbar gegen das Beste bin, was ich schon gethan habe; und wenn ich es nicht so weit treibe, daß ganze Jahrtausende auf meinen Namen ihre höchsten Gelübde thun, so habe ich in meinen Augen Nichts erreicht. Einstweilen – habe ich auch noch nicht einen einzigen Jünger.“ (Nietzsche an Franz Overbeck, 21. Mai 1884, Nr. 513, KSB 6.505 f.) Als er dann mit *Ecce homo* und *Der Antichrist* seine Aufgabe bewältigt und sein Werk zu einem Abschluss kommen sieht – ohne wissen zu können, dass dies auch das Ende seines Schaffens war –, treibt er die Anmaßung (ironisch?) auf die Spitze. Hier eine Grenze des Erlaubten, der erlaubten Anmaßung zu ziehen, könnte seinerseits eine Anmaßung sein. Man macht sich dann selbst zum Maßstab dafür, was bei Nietzsche als annehmbar, anmaßend und größenwahnsinnig gelten soll, und lässt jeweils dort, wo man ihn nicht mehr versteht, nicht mehr aushält, seinen Wahnsinn einsetzen – das kann dann schon bei der *Geburt der Tragödie* beginnen und wird bei *Also sprach Zarathustra*, bei der *Genealogie der Moral*, bei der *Götzen-Dämmerung* und eben bei *Ecce homo* und *Der Antichrist* immer näherliegen. Aber Nietzsche bemaß „die Stärke eines Geistes darnach [...], wie viel er von der ‚Wahrheit‘ gerade noch aushielte, deutlicher, bis zu welchem Grade er sie verdünnt, verhüllt, versüsst, verdumpft, verfälscht nöthig hätte“ (JGB 39) – auch und gerade seine ‚Wahrheit‘. *Ecce homo* könnte darum, so Sarah Kofman, Explosion I, S. 25 f., weniger ein Zeugnis von Nietzsches „„folie““ als, unter Verweis auf all das Exzentrische, das sich mit ihm schon begeben hat, eine Verteidigung gegen den Vorwurf des Wahnsinns gegen ihn sein (s. auch Explosions II, S. 380, wo Kofman in der „„folie‘ de Nietzsche“ schließlich eine „rancune de la grandeur, une sorte d’exil intérieur auquel le condamnait la jalousie des dieux, un analogue de l’ostracisme des Grecs“ zu erkennen sucht). Zur Thematisierung des Wahnsinns in Sarah Kofmans (und Lacoue-Labarthes) Werk vgl. die Rezension zu *Explosion* von Duncan Large, in: The Journal of Nietzsche Studies 8 (1994), S. 129-134, hier S. 131.

Umwertung aller Werte steht *gegen* das, was er seinerseits als Anmaßung ‚entdeckt‘ hat, die sokratische und christliche Umwertung aller Werte, die sich Jahrtausende lang gehalten hatte. Seine Umwertung sollte nicht mehr sein als diese ‚Entdeckung‘, die Aufdeckung der christlichen Umwertung, und es ging dann weniger darum, sie ins Göttliche zu erheben, als die sokratische und die christliche Umwertung, die sich beide auf einen Gott berufen, ins Menschliche, Allzumenschliche zurückzuholen. Indem Nietzsche sich in welthistorischer Ironie zum göttlichen Maßstab aufschwingt, lässt er die vermeintlich göttlichen Maßstäbe als menschliche erkennen. So könnten auch Nietzsches letzte Schriften, so sehr ihr Ton erschrecken mag, so größenwahnsinnig sie erscheinen, noch ernstzunehmen sein, und ihr Ton könnte deshalb erschrecken, weil er aufschrecken sollte aus der in Tausenden von Jahren zur Selbstverständlichkeit gewordenen Inanspruchnahme göttlicher Maßstäbe.

Nietzsche hatte, wie er berichtet, mit der Niederschrift von *Ecce homo* am 15. Oktober 1888, seinem 44. Geburtstag, begonnen und sie nach drei Wochen abgeschlossen.¹⁵ Sie sollte als „eine feuerspeiende Vorrede“ seine Umwertung aller Werte vorbereiten, für die er immer neue Pläne entworfen hatte und die er dann auf einmal fertig daliegen sah: eben in *Der Antichrist* (mit dem Untertitel *Fluch auf das Christentum*), seinem härtesten, polemischsten Buch, das er kurz zuvor beendet hatte.¹⁶ Von *Der Antichrist*, der massivsten Kritik des Christentums in der europäischen Geistesgeschichte und zugleich der nuanciertesten Rehabilitation Christi, des „frohen Botschafters“, erwartete er sich eine explosive Wirkung (mit entsprechenden Millionenauflagen des Buches und Übersetzungen in alle Sprachen der Welt), und *Ecce homo* sollte vor allem erklären, wie diese Schrift möglich geworden war, die nun die schicksalhafte Umwertung aller Werte ins Werk setzen würde.¹⁷ Im ersten

15 Nietzsche an Heinrich Köselitz, 13. November 1888, Nr. 1142, KSB 8.467.

16 Vgl. Montinari, Kommentar zur KSA, KSA 14.434 f., und: Chronik zu Nietzsches Leben, KSA 15.187.

17 Im Zug der Drucklegung des *Ecce homo* arbeitete Nietzsche weiter am Manuskript, bis in die ersten Januartage des Jahres 1889 hinein, in denen er dann zusammenbrach, tatsächlich wahnsinnig wurde. Dadurch wurde die Publikation von *Ecce homo* und *Der Antichrist* erst einmal gestoppt. *Der Antichrist* wurde dann 1894 (mit der Datierung 1895) veröffentlicht, mit Verkürzungen im Text und im Titel. Elisabeth Förster-Nietzsche, die Ende 1895 Nietzsches Nachlass übernommen hatte (vgl. David Marc Hoffmann, Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs. Elisabeth

Aphorismus des Kapitels *Warum ich ein Schicksal bin* erläutert Nietzsche, was es für ihn bedeutete, ein Schicksal zu sein. Der Aphorismus gibt den Grundton für den Rest des Abschnitts vor. Die lauten, überlauten Töne, in denen Nietzsche hier von sich spricht, sollen, wie stets in seinen Schriften, feinere Unterscheidungen übertönen. Nietzsche spricht mit großer Leidenschaft – und zugleich ironisch.¹⁸ Er arbeitet, wie er für sich notierte, bewusst mit der „Magie des Extrems“.¹⁹

Ein Aphorismus wie EH, Warum ich ein Schicksal bin 1, stellt vor besondere methodische Probleme. Ein Denken, das, wie das Nietzsches, sich so weit vor- und über alles Bisherige hinauswagt, lässt sich nicht nach den Maßstäben messen, die es in Frage stellt. Man muss sich statt dessen versuchsweise auf seine eigenen Maßstäbe einlassen. Diese Maßstäbe aber sind ihrerseits nicht ohne Weiteres zu greifen. Nietzsche hat nach dem Satz: „alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat“ (GM II 13), fixe Definitionen vermieden. Und er hat auch, gegen den Anschein, den die Nachlass-Kompilation *Der Wille zur Macht* so lange gab, keine bündigen Resultate seiner Philosophie vorgelegt, und selbst dort, wo er sie, wie in seinem Lenzer Heide-Notat, versuchsweise für sich formuliert hatte, wollte

Förster-Nietzsche, Fritz Koegel, Rudolf Steiner, Gustav Naumann, Josef Hofmiller. Chronik, Studien und Dokumente, Supplementa Nietzscheana, Bd. 2, Berlin/New York 1991, S. 28 f.) und sich durch die Angriffe auf das Christentum in *Der Antichrist* und durch harte Äußerungen gegen sie selbst und ihre Mutter in *Ecce homo* besonders getroffen sah und außerdem dessen Material als exklusive Quelle für die Biographie ihres Bruders verwenden wollte, zögerte die Publikation von *Ecce homo* noch bis 1908 hinaus. Das Werk erschien dann in einer luxuriösen (und luxuriös teuren), aber immer noch um den sie und ihre Mutter betreffenden Abschnitt verkürzten Ausgabe. Zur abenteuerlichen Textgeschichte von *Ecce homo* vgl. Montinari, Kommentar zur KSA, KSA 14.454-470. Erst in der Colli-Montinari-Edition erschienen beide Schriften vollständig und manuskriptgetreu.

- 18 Vgl. zu den Spielarten der Ironie bei (Sokrates, Kierkegaard und) Nietzsche Richard Lowell Howey, Some Reflections on Irony in Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 4 (1975), S. 36 – 51. Was bei Sokrates „die Ironie ist, ‚zu wenig‘ zu sagen,“ bemerkt Alexander Nehamas, Nietzsche: Life as Literature, Cambridge, Mass./London, Engl. 1985, deutsch: Nietzsche. Leben als Literatur, aus dem Amer. übers. v. Brigitte Flickinger, Göttingen 1991, S. 44, „ist bei Nietzsche die Hyperbel, nämlich ‚zu viel‘ zu sagen.“ Bei Nietzsche ist jedoch auch die ironische Hyperbel möglich.
- 19 Vgl. Nachlass 1887, 10[94], KSA 12.510: „Der Zauber, der für uns kämpft, das Auge der Venus, das unsere Gegner selbst bestrickt und blind macht, das ist die Magie des Extrems, die Verführung, die alles Äußerste übt: wir Immoralisten – wir sind die Äußersten ...“

er sie offensichtlich nicht veröffentlichen.²⁰ Wie später Wittgenstein hat Nietzsche scheinbare eindeutige philosophische Begriffe stets auf ihren alltäglichen Gebrauch und dessen vielfache Spielräume zurückzuführen und so das Denken überhaupt von metaphysischen Illusionen zu therapieren gesucht.²¹ Begriffe werden stets in einem spezifischen Kontext gebraucht, der ihnen einen spezifischen Sinn gibt; in wechselnden Kontexten bekommen Begriffe darum wechselnden Sinn. Eine methodisch reflektierte Nietzsche-Interpretation muss so die Kontexte verfolgen, in denen Nietzsche seine Begriffe gebraucht, den semiotischen Prozess entfalten, in denen sie einen möglicherweise immer neuen Sinn gewinnen. Nur dieses Verfahren, so zeitraubend und raumgreifend es sein mag, gewährleistet eine methodische Erschließung von Nietzsches Philosophie, die seiner methodischen Forderung folgt, seine Schriften ‚langsam‘ in ihren eigenen Kontexten zu lesen, ohne ihnen vorschnell generelle ‚Lehren‘ zu entnehmen.²² Wir werden die Begriffe des in Frage stehenden Aphorismus in dessen eigenem Kontext, dem Kontext von *Ecce homo* und im Kontext seines Werks im Ganzen entfalten und dort, wo sie zum Verständnis beitragen, auch von ihm nicht veröffentlichte Notate heranziehen. So lösen sich auch scheinbare Ambivalenzen auf.²³ Den Begriff Schicksal gebraucht Nietzsche nur im

20 Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12.211-217 („Der europäische Nihilismus“, Lenzer Heide den 10. Juni 1887). Die Abhandlungen *Zur Genealogie der Moral*, die Nietzsche im Anschluss an das Lenzer Heide-Notat niederschrieb, brach er dort ab, wo er im Entwurf seine Gedanken des Nihilismus, der Willen zur Macht und der ewigen Wiederkehr des Gleichen systematisch zueinander in Beziehung setzte. Vgl. Werner Stegmaier, Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘. Werkinterpretation, Darmstadt 1994, S. 49-53.

21 Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 116 u. 113.

22 Vgl. Stegmaier, Nach Montinari. *Zur Nietzsche-Philologie*, S. 80-82.

23 Vgl. Stegmaier, Nach Montinari. *Zur Nietzsche-Philologie*, S. 88 f. – Der Aphorismus EH, Warum ich ein Schicksal bin 1, ist voll von Formeln und Sätzen, die laufend, aber isoliert zitiert werden und so zu Versatzstücken von Nietzsches philosophischer Identität geworden sind („Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.“, „Vielleicht bin ich ein Hanswurst ...“, „man hiess bisher die Lüge Wahrheit“, „Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit“, „ich der erste anständige Mensch sein muss“, „Ich widerspreche, wie nie widersprochen worden ist“, „Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab“, „Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik“). Im Zusammenhang ist er selten interpretiert worden. Walter Kaufmanns „Commentary“ zu seiner Übersetzung von *Ecce homo* (S. 326) enthält nur zwei knappe historische Hinweise, Thomas Steinbuch, *A Commentary on Nietzsche's Ecce Homo*, Lanham/New York/London 1994, beschränkt sich auf den Abschnitt *Warum ich so weise bin* und das, was er an „inner dynamic“, „growth of life in himself“ (S. 4 f.), „freedom of life“, „surplus of life in himself“ (S. 8), „superfluity

Titel des Abschnitts, nicht in dessen erstem Aphorismus selbst; dort spricht er von „Loos“ und „Verhängniss“. Wir schicken darum eine kurze Darstellung des semiotischen Prozesses von Nietzsches Begriff des Schicksals voraus.

19.2. Der semiotische Prozess in Nietzsches Begriff des Schicksals

Nietzsche gebraucht den Begriff ‚Schicksal‘ in seinen Schriften mehrere hundert Mal, zunächst für das Schicksal des tragischen Helden, dann für das Schicksal der deutschen und europäischen Bildung und Kultur, schließlich im Sinn eines unvorhersehbaren und unabänderlichen Geschehens überhaupt, dem Einzelne, Völker und Staaten, Institutionen und Werte und schließlich auch Religionen und Philosophien unterworfen sein können. Dem Philosophen ist, wie Nietzsche früh für sich notiert, Denken sein Schicksal („Wenn Denken dein Schicksal ist, so verehere dies Schicksal mit göttlichen Ehren und opfere ihm das Beste, das Liebste.“ Nachlass 1877, 22[95], KSA 8.397). Zugleich bleibt er skeptisch gegen den *Begriff* des Schicksals: „Wenn Worte einmal da sind, so glauben die Menschen, es müsse ihnen etwas entsprechen z.B. Seele Gott Wille Schicksal usw.“ (Nachlass 1876/77, 23[163], KSA 8.464). ‚Schicksal‘ ist ein Begriff, den *wir* uns von einem unvorhersehbaren und unabänderlichen Geschehen machen, um, was nicht identifizierbar ist, doch zu identifizieren (und zuweilen auch zu personifizieren). Der Begriff fasst Unfassbares, und sofern er Unfassbares fasst, ist er ein paradoxer Begriff. Aber indem man Unvorhersehbares und Unabänderliches bewusst auslöst, kann man auch ‚Schicksal spielen‘ und

of life“, „greater fullness of life“ (S. 9) erkennen lässt. Sarah Kofman hat im Rahmen ihrer Gesamtinterpretation von EH auch zum Aphorismus EH, Warum ich ein Schicksal bin 1 (Explosions II, S. 341-349) zahlreiche Bezüge zum Ganzen von EH und des nietzscheschen Werks, aber auch zu Hegel erarbeitet, ohne dass ihr die modernen Texttrecherhemöglichkeiten schon zur Verfügung standen; sie ist dabei, wie sie am Ende schreibt, in ein „symbiotisches“ Verhältnis zu Nietzsche gekommen, hat ihn im Zug der Arbeit an der Interpretation „lieben“ gelernt, hin und her gerissen zwischen ihm und Freud (S. 371 f.). Langer, Wie man wird, was man schreibt, gibt in ihrer Kieler literaturwissenschaftlichen Dissertation (S. 120-130) eine ausführliche Analyse der Rhetorik des Aphorismus, v.a. der Symmetrien des Aufbaus, der antithetischen Begriffsbildungen und der syntaktischen Eigentümlichkeiten.

dabei für jemand oder etwas ‚Schicksal sein‘.²⁴ Als Philosoph kann man in diesem Sinn Schicksal sein, wenn man Begriffe und Überzeugungen in Frage stellt, auf die man selbst und andere bisher selbstverständlich ihr Leben gebaut haben, und neue ins Spiel bringt, auf die sie es neu bauen können. Nietzsches Zarathustra *will* auf diese Weise Schicksal sein, und dieser Wille wird zu *seinem* Schicksal: „Aber so will’s mein schaffender Wille, mein Schicksal. Oder, dass ich’s euch redlicher sage: solches Schicksal gerade – will mein Wille.“ (Za II, Auf den glückseligen Inseln, KSA 4.111) Seinem gewöhnlichen Begriff nach ist ein Schicksal ungewollt, ‚verhängt‘; sein Schicksal zu wollen, paradoxiert darum den paradoxen Begriff des Schicksals noch einmal. Er fasst dann nicht nur Unfassbares, sondern zugleich Ungewolltes und Gewolltes. Nietzsche lässt Zarathustra das Schicksal darum ein „Erlebniss“ nennen, etwas, das erlebt, aber nicht begriffen werden kann (Za III, Der Wanderer, KSA 4.193). Nimmt man das Ungewollte an, steht es dem eigenen Wollen nicht mehr entgegen, und man kann „siegreich und mit festen Füßen [...] auf seinem Schicksal“ stehen (Za III, Von der Seligkeit wider Willen, KSA 4.203). Nietzsches Zarathustra warnt vor dem „Wahn“ eines verhängten Schicksals (Za III, Von alten und neuen Tafeln 9, KSA 4.253): Wenn man dem Schicksal nicht unterliegen wolle, müsse man wie das Schicksal hart und unerbittlich sein – indem man das Unverfügbare als seinen eigenen Willen annimmt (Za III, Von alten und neuen Tafeln 29 u. 30, KSA 4.268 f.). So ist es, lässt Nietzsche die Tiere (nur sie) zu Zarathustra sagen, „dein Schicksal“, Lehrer der ewigen Wiederkunft zu sein (Za III, Der Genesende 2, KSA 4.275 f.). Und Zarathustra lässt er den Papst „ausser Dienst“ bescheiden: „Lieber keinen Gott, lieber auf eigne Faust Schicksal machen, lieber Narr sein, lieber selber Gott sein!“ (Za IV, Ausser Dienst, KSA 4.325). In *Zur Genealogie der Moral* konzipiert Nietzsche dann das „souveraine Individuum“, das ein Versprechen abgeben kann, „weil e[s] sich stark genug weiss, es selbst gegen Unfälle, selbst ‚gegen das Schicksal‘ aufrecht zu halten“ (GM II 2). Souverän ist, wer aus allem, was ihm geschieht, etwas machen kann, das er selbst will. Und Menschen, die ihr Schicksal wollen, können auch selbst als Schicksal wirken: sie kommen „wie das Schicksal, ohne Grund, Vernunft, Rücksicht, Vorwand, sie sind da wie der Blitz da ist,

24 Vgl. FW 338 und Nachlass 1882, 2[9], KSA 10.45 f.

zu furchtbar, zu plötzlich, zu überzeugend, zu ‚anders‘, um selbst auch nur gehasst zu werden.“ (GM II 17) Das Schicksal ist ohne Vernunft und einsehbare Gründe, es ist nicht nach allgemeinen Begriffen vernünftig zu begreifen, und indem man das Schicksal will, ist man selbst nicht vernünftig zu begreifen, seine Notwendigkeit ist keine logische. Und dennoch man kann selbst Vernunft, *seine* Vernunft in *sein* Schicksal bringen. So stellt sich Nietzsche zuletzt in *Ecce homo* dar. Er nennt seine „Aufgabe“ nun ein „Schicksal“, das er willig übernommen habe (EH, Warum ich so klug bin 9). Es mache das „Grosse“ aus, einen „Knoten“ in das „Schicksal der Menschheit“ einzuknüpfen (EH, Za 5), und da ihm das zugefallen sei, da ihm seine Lebensbedingungen das zufallen ließen, wolle er es auch.

19.3. Nietzsches Aphorismus

Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin 1

Der semiotische Prozess in Nietzsches Begriff des Schicksals läuft auf Nietzsche selbst zu, kulminiert zuletzt in seinem eigenen Schicksal. Ähnliches wird sich im Folgenden immer wieder zeigen. Nietzsches Begriffe entwickeln sich so, dass er sich zuletzt selbst aus ihnen begreifen kann. Im Aphorismus *Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin 1, der (in der KSA) kaum mehr als eine Seite umfasst, richtet Nietzsche alle großen Themen der abendländischen Philosophie: Schicksal, Religion, Wahrheit und Politik, auf *einen* Fluchtpunkt aus, ihn selbst und seine Umwertung aller Werte:

[1] Ich kenne mein Loos. [2] Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen, [3] – an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, an die tiefste Gewissens-Collision, an eine Entscheidung heraufbeschworen gegen Alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war. [4] Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit. – [5] Und mit Alledem ist Nichts in mir von einem Religionsstifter – [6] Religionen sind Pöbel-Affairen, [7] ich habe nöthig, mir die Hände nach der Berührung mit religiösen Menschen zu waschen ... [8] Ich will keine „Gläubigen“, ich denke, ich bin zu boshaft dazu, um an mich selbst zu glauben, ich rede niemals zu Massen ... [9] Ich habe eine erschreckliche Angst davor, dass man mich eines Tags heilig spricht: man wird errathen, weshalb ich dies Buch vorher herausgebe, es soll verhüten, dass man Unfug mit mir treibt ... [10] Ich will kein Heiliger

sein, lieber noch ein Hanswurst ... Vielleicht bin ich ein Hanswurst ... [11] Und trotzdem oder vielmehr nicht trotzdem – denn es gab nichts Verlogneres bisher als Heilige – redet aus mir die Wahrheit. – [12] Aber meine Wahrheit ist furchtbar: denn man hiess bisher die Lüge Wahrheit. – [13] Umwerthung aller Werthe: das ist meine Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit, [14] der in mir Fleisch und Genie geworden ist. [15] Mein Loos will, dass ich der erste anständige Mensch sein muss, [16] dass ich mich gegen die Verlogenheit von Jahrtausenden im Gegensatz weiss ... [17] Ich erst habe die Wahrheit entdeckt, dadurch dass ich zuerst die Lüge als Lüge empfand – roch ... [18] Mein Genie ist in meinen Nüstern ... [19] Ich widerspreche, wie nie widersprochen worden ist [,] und bin trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes. [20] Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab [,] ich kenne Aufgaben von einer Höhe, dass der Begriff dafür bisher gefehlt hat; erst von mir an giebt es wieder Hoffnungen. [21] Mit Alledem bin ich nothwendig auch der Mensch des Verhängnisses. [22] Denn wenn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen haben, einen Krampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Thal, wie dergleichen nie geträumt worden ist. Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt – sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik. – (EH, Warum ich ein Schicksal bin 1)

[1] Der Text beginnt mit Irritationen. Das Wort „kenne“ („**Ich kenne mein Loos.**“) lässt ein sicheres Wissen erwarten. Aber was Nietzsche zu kennen vorgibt, ist sein „Loos“, das man nicht eigentlich kennen kann: ‚Los‘ betont im Schicksal gerade das Zufällige, Unfassbare. Wer sein Los zu kennen vorgibt, gibt sich als Prophet. Propheten (jedenfalls die der hebräischen Bibel) sagen jedoch nicht so sehr das Schicksal voraus, sondern ‚sehen‘ vor allem, gegen den Widerstand des alltäglichen Leichtsinns, was schon eingetreten ist was und daraus folgen muss, und verkünden es (die biblischen Propheten zumeist den Abfall des auserwählten Volkes von Gott).²⁵ Nietzsche, der für seine Zeit den ‚Tod Gottes‘ gesehen und verkündet hat, will zeigen, was *daraus* mit

25 Die biblischen Propheten sprechen denn auch gar nicht vom Schicksal, sondern vom Willen des Volkes Gottes, der dem Willen Gottes gerecht wird oder nicht. Vgl. Simon Bernfeld / Fritz Bamberger (Hg.), *Die Lehren des Judentums nach den Quellen*, 3 Bde., Leipzig 1928-1930, neue und erweiterte Ausgabe München/Darmstadt 1999, Bd. 1, S. 75.

hoher Wahrscheinlichkeit folgen wird, und hat das lange schon, am spektakulärsten in *Also sprach Zarathustra* und davor und danach in den Aphorismen 125 und 343 der *Fröhlichen Wissenschaft*, getan, ohne hinreichend gehört worden zu sein. Es war und ist sein Los, ein (im Doppelsinn) unerhörter Prophet zu sein, und dieses Los hat er sich in den vorausgehenden Abschnitten von *Ecce homo* durch die Genealogie seines Denkens erschlossen, aus seinen zufälligen Lebensumständen, die sich zu einem Unvermeidlichen, Notwendigen, einem Schicksal gefügt haben. Danach ist sein Los nun ein doppeltes, das Schicksal, mit seiner ‚Entdeckung‘ ein ‚Schicksal der Menschheit‘ zu sein. Dieses Schicksal, das ihn als Einzelnen trifft, das in ihm, wie er im folgenden Aphorismus schreibt, „Mensch wird“ (EH, Warum ich ein Schicksal bin 2), hat ihn einsam gemacht. Schon Zarathustra hatte er sagen lassen: „Ich erkenne mein Loos [...]. Wohlan! Ich bin bereit. Eben begann meine letzte Einsamkeit.“ (Za III, Der Wanderer, KSA 4.195).

[2] „Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen“, fährt Nietzsche wiederum mit scheinbarer Gewissheit fort. Doch ob er, in unbestimmter Zeit, zum Schicksal werden wird, hängt davon ab, ob *andere* ihn als Schicksal erkennen; sein Schicksal ‚erfüllt sich‘ erst, wenn sie es auch zu dem ihren machen. Es hängt von ihrer künftigen „Erinnerung“ an seinen „Namen“ ab, davon, ob wieder Einzelne sich an seinen Namen erinnern und ihn dadurch fortleben lassen werden; die Erinnerung anderer *ist* sein Schicksal.²⁶

26 An Nietzsches Namen hat sich, nicht nur in der öffentlichen Wahrnehmung, sondern selbst in der akademischen Nietzsche-Forschung „a bewildering succession of ‚new Nietzsches‘“ geheftet (Keith Ansell-Pearson / Howard Caygill, *On the Fate of the New Nietzsche*, in: Keith Ansell-Pearson / Howard Caygill [Eds.], *The fate of the new Nietzsche*, Aldershot u.a. 1993, S. 1-11, hier S. 1), die immer andere, aber auch immer die wahren, einzig gerechtfertigten oder, in Zarathustras Sprache, die ‚letzten‘ sein sollten. Nietzsches Philosophie (und jegliche ‚Identität‘, auch die des Menschen überhaupt) wird gerade dann ‚verwechselt‘, wenn man sie ‚feststellen‘ will. Nietzsche, der noch EH mit der beschwörenden Forderung eingeleitet hat: „Hört mich! denn ich bin der und der. Verwechselt mich vor Allem nicht!“ (EH, Vorwort 1), könnte es zugleich, als Test für seine Leser, auch und gerade in EH darauf angelegt haben, dass sie ihn verwechseln und sich dadurch an ihm kompromittieren: durch, so Daniel W. Conway, Nietzsches Doppelgänger: Affirmation and Resentment in *Ecce Homo*, in: Ansell-Pearson / Caygill (Eds.), *The fate of the new Nietzsche*, S. 55-78, notorische „self-parody“, die allen Versuchen spottet, ihm ein wahres ‚Selbst‘ zuzuschreiben. Conway zielt in seinem kämpferischen Beitrag auf die Idolatrie, die, in seiner Sicht, Alexander

Ein Name wiederum ist ein allgemein gebrauchtes Zeichen für einen Einzelnen; er wird ihm von anderen gegeben, bevor er selbst sprechen und ‚ich‘ sagen kann. Er ist ein fremdes Zeichen, das er (zumeist) zu seinem eigenen macht, um sich vor anderen zu identifizieren. So ist auch der Name ein Schicksal, das man sich aneignet. An ihn kristallisiert alles an, was sich mit seinem ‚Träger‘ ereignet, er wird zum ‚Begriff‘, den man von ihm hat. Es ist dieser Begriff, der überdauert – so lange, wie jemand sich an ihn erinnert.²⁷ Die Erinnerung an einen Namen ist so das Schicksal eines Schicksals, das andere wollen müssen. Denn man erinnert sich nur an das, woran man sich erinnern will oder genötigt ist, sich zu erinnern. Und Nietzsche legt es nun auf diese Nötigung an: er will mit Aphorismen wie dem in Frage stehenden dafür sorgen, dass man sich an seinen Namen erinnern wird, dass man sich erinnern *muss*, dass man nicht vergessen kann, was in diesem Namen geschrieben wurde.

[3] Man konnte den Namen Nietzsche seither tatsächlich nicht mehr vergessen. Auch und gerade für seine Gegner knüpfte an ihn tatsächlich „etwas Ungeheures“ an, **„eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, [...] die tiefste Gewissens-Collision, [...] eine Entscheidung heraufbeschworen gegen Alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war.“** Unter anderen hat Jürgen Habermas seine Wirkung so verstanden. Nietzsche sei die „Drehscheibe“, die

Nehamas und Richard Rorty mit Nietzsche und insbesondere mit *Ecce homo* betrieben hätten, an dem er kein gutes Haar lässt; er besteht freilich zuletzt auch selbst auf einem wahren Nietzsche, nun einen „fragmented, resentful, closure-seeking buffoon“ (S. 68). Als Motto stellt er Nietzsches Satz aus GM III 19 (KSA 5.386) voran: „Moral: welcher kluge Mann schriebe heute noch ein ehrliches Wort über sich? – er müsste denn schon zum Orden der heiligen Tollkühnheit gehören.“ Aber hier lässt er wiederum das einleitende Wort „Moral:“ beiseite: es ist nach Nietzsche die herrschende Moral, die Maskenspiele nötig macht, ‚unerschrockene‘ Selbstdarstellungen verhindert – und Nietzsche eben dazu herausfordert.

- 27 Derrida, *Otobiographien*, hat *Ecce homo* im Ganzen von Nietzsches „Politik des Eigennamens“ her gelesen. Nietzsche sei der Erste in der Philosophie gewesen, der mit dieser Entschiedenheit „von Philosophie und Leben, von Wissenschaft und Philosophie des Lebens *mit seinem Namen, in seinem Namen* gehandelt“ habe (S. 24), und er habe im Zeichen dieses Namens mit der „Logik des Lebendigen“ eine „Logik des Toten“ verbunden (S. 36). Auch Namen sterben, aber zumeist stirbt man selbst *„vor seinem Namen“* (S. 51). Derrida zitiert EH, Warum ich ein Schicksal bin I, in Gänze – im Kontext der Frage, wie sehr die „grosse Politik“, mit der er schließt, mit der Politik der Nationalsozialisten verwickelt ist, die sich, zu Recht oder nicht, auf Nietzsche berufen haben (S. 54 f.).

den „Diskurs der Moderne“ mit dem „Ziel“ verdreht habe, „die Vernunftthülse der Moderne aufzusprengen“.²⁸ Nietzsche habe eine „Steigerung des Subjektiven bis zur völligen Selbstvergessenheit“ vorangetrieben, „die Kategorien des verständigen Tuns und Denkens“ seien bei ihm „eingestürzt“, die Moderne so „ihres emanzipatorischen Gehalts“ beraubt und „ins metaphysisch erklärte Irrationale ab[ge]drängt“.²⁹ Nietzsche habe die „Zerstörung der Vernunft“ betrieben, wie Georg Lukács sie nannte.³⁰ Habermas schätzt Nietzsche als ebenso gefährlich ein, wie Nietzsche sich selbst einschätzte. Doch Nietzsche hatte nur ‚aufgedeckt‘, dass es sich bei der Vernunft der europäischen Philosophie um eine ‚kontrafaktische‘, das Faktische nicht zum Maßstab nehmende Rechtfertigung, handelte, dass sie, mit anderen Worten, Gegenstand eines Glaubens war, der nun – auch für Habermas – seine Selbstverständlichkeit verloren hat. Nach Nietzsche kann man diesen Glauben nötig haben oder nicht. Wer ohne ihn nicht auskommt, wird nicht anders können als Nietzsches Zumutungen abzulehnen, und wer sich dennoch auf seine Aufklärung einlässt, wird in eine „tiefste Gewissens-Collision“ geraten. Eben das war es, was Nietzsche erwartet hatte.

Eine „Krisis“ ist eine Situation der Entscheidung; das griechische Wort *krisis*, ‚Streit‘, ‚Wahl‘, ‚Entscheidung‘ zwischen Möglichkeiten, kommt von *krínoo* ‚scheiden, sondern, sichten, unterscheiden‘, ‚absondern, aussondern, auswählen‘, ‚entscheiden, beschließen, richten, (ver)urteilen‘. Nietzsche gebraucht den Begriff für Lebenskrisen und dramatische Krisen, für medizinische und „nervöse“ Krisen (Nachlass 1884, 25[386], KSA 11.113), für politische, soziale und religiöse Krisen

28 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1985, S. 107.

29 Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 116 f.

30 Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954 (jetzt in: *Werke*, Bd. 9, Neuwied/Berlin 1962). Nietzsche kritisierte den *metaphysischen* Begriff der Vernunft (vgl. v.a. GD, *Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie*), entwickelte aber zugleich einen neuen, sehr differenzierten Begriff der Vernunft, der von der Nietzsche-Forschung bisher nicht in seinen Kontexten entfaltet wurde. Zur Kritik an Lukács' Nietzsche-Kritik vgl. Henning Ottmann, *Anti-Lukács. Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukács*, in: *Nietzsche-Studien* 13 (1984), S. 570-586, und: *Philosophie und Politik bei Nietzsche (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 17)*, 2. verb. u. erw. Auflage Berlin/New York 1999, S. 429-433. Zur Diskussion von Habermas' Nietzsche-Kritik vgl. zuletzt Peter Sedgwick, *Nietzsche, Normativity, and Will to Power*, in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), S. 201-229.

und für Krisen des Geschmacks. Für den Weg seines Zarathustra hatte er eine „große Krisis“ vorgesehen (Nachlass 1884, 25[322], KSA 11.95, u. Nachlass 1885, 34[199], KSA 11.488). Sie sollte die „Lehre von der ewigen Wiederkunft“ bringen, und diese sollte auch die „Krisis“ des „europäischen Nihilismus“ in einem „Augenblick der allertiefsten Selbstbesinnung des Menschen“ vollenden (Nachlass 1887, 9[1], KSA 12.339, u. Nachlass 1887/88, 11[119], KSA 13.56). Als „*décadence*“ Europas, notierte sich Nietzsche weiter, war der Nihilismus aber auch ein physiologischer Notstand, und so bedürfe Europa „großer Selektions- und Reinigungs-Krisen: jedenfalls durch nihilistische Religionen und Philosophien eingeführt.“ (Nachlass 1888, 14[10], KSA 13.222) Und wieder sah sich Nietzsche selbst schon früh als der erkannt, der, wie er dann in *Ecce homo* schrieb, „eine Art Krisis und höchste Entscheidung im Problem des Atheismus herbeizuführen“ habe (EH, UB 2, KSA 6.318). Medizinisch besteht eine Krise im heftigen, anfallartigen Auftreten einer Krankheit, auch aus scheinbarer Gesundheit heraus, in der Entscheidung über eine anhaltende Verschlimmerung oder Besserung, im äußersten Fall über Tod oder Überleben. Im 20. Jahrhundert, 1936, hat Husserl, ebenfalls kein Freund Nietzsches, dessen Rede von der Krisis des europäischen Denkens im Ganzen im Titel seiner späten Schrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* aufgenommen. Kant hatte seine ‚Kritik‘ der Vernunft noch in der Gewissheit konzipiert, dass die Vernunft, so sehr sie in Jahrtausenden ihre Grenzen überschritten hatte und in ein bloßes „Herumtappen“ zwischen unbeweisbaren metaphysischen Glaubenssätzen geraten war, doch durch eine sichere Vermessung ihrer Grenzen in den „sicheren Gang einer Wissenschaft“ kommen konnte.³¹ Bescheide sie sich nur und verzichte auf Erkenntnisse im „unermeßlichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raum des Übersinnlichen“,³² so sollten ihr um so mehr Erkenntnisse im begrenzten Gebiet der Erfahrung möglich sein. Die Vernunft blieb hier noch Instanz der Kritik ihrer selbst und als solche auch erhaben über die Erfahrung und weiterhin imstande zu apriorischen, von Zeit- und Lebensumständen unabhängigen Erkenntnissen. Eben dies aber, dass die Vernunft von Zeit- und Lebensumständen unabhängig

31 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Aufl., B VII.

32 Immanuel Kant, Was heißt: Sich im Denken orientiren?, AA VIII, 137.

sein, dass es überhaupt eine ‚reine‘ Vernunft geben sollte, war im 19. Jahrhundert zunehmend fragwürdig, zu einem bloßen Glauben geworden, der immer weniger glaubwürdig wurde, und Nietzsche, der das scharf erkannte und am schärfsten aussprach, zog daraus furchtlos die „gefährliche Konsequenz“:³³ die Kritik der Vernunft war zu ihrer Krise geworden und zwang nun zu einer Neuorientierung von Grund auf, gerade in Europa, das so fest an die eine zeitlose Vernunft geglaubt hatte. Die Neuorientierung aber werde zunächst, notierte sich Nietzsche im Lenzer Heide-Notat, zu einer massiven Desorientierung führen, zur Freisetzung von Kräften, die in ihrer Verzweiflung nur zerstören können und darum auch zerstören wollen, zuerst andere, dann auch sich selbst, zu einem „instinktiven Auslesen dessen, was zerstören muß“, zur „Selbsterstörung“, „Selbstvivisektion“, „Vergiftung, Berausung, Romantik“, mit „instinktive[r] Nöthigung zu Handlungen, mit denen man die Mächtigen zu Todfeinden macht (– gleichsam sich seine Henker selbst züchtend)“, und diese „Crisis“ werde sich in einem „Krampf“, einem „blinden Wüthen“ „von Nihilismus und Zerstörungslust“ entladen (Nachlass 1886/8, 5[71]11 u. 14, KSA 12.215 u. 217). Die ‚gefährliche Konsequenz‘ wurde zur Prophezeiung: die Weltkriege, Totalitarismen, Völkermorde und Terrorismen, die das 20. Jahrhundert gezeichnet haben, könnten (zumindest auch) als Folgen der geistigen Krise zu verstehen sein, in die die Grundüberzeugungen des europäischen Denkens, insbesondere die Überzeugung vom wohltätigen Wirken einer allen gemeinsamen Vernunft, geraten waren. Seither können wir uns der europäischen Vernunft nicht mehr sicher sein.

[4] Nietzsche gebraucht die Metapher ‚Dynamit‘: **„Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.“**³⁴ Danach wird, was sich im europäischen

33 Vgl. Nietzsches Selbstdarstellung im Nachlass 1888, 14[25], KSA 13.230: „Was Nietzsche auszeichnet: die Spontaneität seiner psychologischen Vision, eine schwindelerregende Weite der Umschau, des Erlebten, Errathenen, Erschlossenen, der Wille zur Konsequenz, die Furchtlosigkeit vor der Härte und gefährlichen Konsequenz.“

34 Die Metapher des Dynamits, als Gegensatz zum Begriff Mensch, hat Freunde und Feinde unter Nietzsches Interpreten am stärksten fasziniert – vor allem Sarah Kofman. Sie hat ihre Interpretation von *Ecce homo* im ganzen unter den Titel „Explosions“ gestellt. Sie versteht den Nietzsche, der sich hier eröffnet, geradewegs als schlagartige Explosion lange angehäufter Kräfte und lässt ihrerseits den Text

Denken an den Namen der Vernunft geknüpft hat, nicht unauffällig verschwinden, sondern mit gewaltigen Erschütterungen zersprengt werden. Nietzsche band das Schicksal der ‚Vernunft‘ an die Moral, an die christliche Moral. Das Christentum, was immer man darunter näher verstehen mag, hat nach herrschender Meinung in den zweitausend Jahren seit seiner Stiftung fraglos Europa geprägt, und es hat, um sich als Lehre über Europa zu verbreiten, die in Jahrhunderten ausgebildete Begriffssprache der griechischen und römischen Philosophie, darunter auch ihren Vernunftbegriff, in sich aufgenommen. So hielten sich beide, Vernunft und Christentum, in ihrer Überlieferung aneinander und erhielten sich miteinander. Die Vernunft war aber von Anfang an als aufklärende, sich selbst aufklärende gedacht, und mit dem Christentum wuchs ihr eine besondere Gewissenhaftigkeit in ihrer Selbstaufklärung zu: „Was, in aller Strenge gefragt, hat eigentlich über den christlichen Gott gesiegt?“, fragt Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* (GM III 27), und wiederholt die Antwort aus seiner *Fröhlichen Wissenschaft* (FW 357): „die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Wissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis.“ So überwand Vernunft und Christentum auch einander, in wechselseitiger Kritik, und Europa stand nun haltlos da. Das Unglaublich-Werden des Christentums und zugleich der über alle Erfahrung erhabenen Vernunft war für Nietzsche das stärkste Zeichen der neuen Zeit und der Notwendigkeit der Neuorientierung. Er hatte schon in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* „die Symptome einer völligen Ausrottung und Entwurzelung der Cultur“ wahrgenommen: „Die Gewässer der Religion fluthen ab und lassen Sümpfe oder Weiher zurück; die Nationen trennen sich wieder auf das feindseligste und begehren sich zu zerfleischen.“ (SE 4, KSA 1.366).³⁵ Mit der Dynamit-Metapher, die er zuerst in *Jenseits von Gut und*

Nietzsches, nach eigenen Worten, durch beharrlich eindringende Interpretationen explodieren. So rechtfertigt sie gerade das Befremdliche in ihm: „Bien compris, tout cela n’a vraiment rien de fou ...“ (Explosions I, S. 21).

35 Vgl. Nachlass 1873, 29[221], KSA 7.718: „Es ist ernsthaft zu erwägen, ob für eine werdende Kultur überhaupt noch Fundamente da sind. Ob die Philosophie als ein solches Fundament zu gebrauchen ist? – Aber das war sie nie. / Mein Vertrauen zur Religion ist grenzenlos gering: die abfluthenden Gewässer kann man sehen, nach einer ungeheuren Überschwemmung.“

Böse einführte, dramatisierte er die Umwertung noch. Er dachte dabei an ein lange unauffällig bleibendes Mittel, „ein Dynamit des Geistes, vielleicht ein neuentdecktes Russisches Nihilin“, dessen Wirkung dann plötzlich ausbricht (JGB 208). Im Vorwort zu *Ecce homo* zitiert er aus *Also sprach Zarathustra*: „Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen, Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt –“ (EH, Vorwort 4 / Za II, Die stillste Stunde, KSA 4.189).³⁶ Gedanken, heißt das, können Sprengkraft entwickeln – gegen Gedanken, sie können festgelaubte Gedankenzusammenhänge aufsprengen.³⁷ Ein Schweizer Journalist, Dr. J. V. Widmann, dem die Dynamit-Metapher zusagte, übersetzte sie dann in seiner Besprechung von *Jenseits von Gut und Böse* in Schweizer Ingenieurs-Kontexte:

Jene Dynamitvorräthe, die beim Bau der Gotthardbahn verwendet wurden, führten die schwarze, auf Todesgefahr deutende Warnungsflagge. – Ganz nur in diesem Sinne sprechen wir von dem neuen Buche des Philosophen Nietzsche als von einem gefährlichen Buche. Wir legen in diese Bezeichnung keine Spur von Tadel gegen den Autor und sein Werk, so wenig als jene schwarze Flagge jenen Sprengstoff tadeln sollte. Noch weniger könnte es uns einfallen, den einsamen Denker durch den Hinweis auf die Gefährlichkeit seines Buchs den Kanzelrabben und den Altarkrähen auszuliefern. Der geistige Sprengstoff, wie der materielle, kann einem sehr nützlichen Werke dienen; es ist nicht nothwendig, daß er zu verbrecherischen Zwecken mißbraucht werde. Nur thut man gut, wo solcher Stoff lagert, es deutlich zu sagen ‚Hier liegt Dynamit!‘ ... Nietzsche ist der erste, der einen neuen Ausweg weiß,

36 Daran schließt der Band Michael Knoche / Justus H. Ulbricht / Jürgen Weber im Auftrag der Klassik Stiftung Weimar / Herzogin Anna Amalia Bibliothek (Hg.), *Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit. Vom Umgang Nietzsches mit Büchern zum Umgang mit Nietzsches Büchern*, Wiesbaden 2006, an.

37 Vanessa Lemm, *Animality, Creativity and Historicity: A Reading of Friedrich Nietzsche's Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), S. 169-200, S. 197, löst (wie so viele) die Dynamit-Metapher aus dem Kontext und findet in ihr dann „the explosive birth of Nietzsche's manifold identities“. Dieser Interpretationslinie, der im Blick auf *Ecce homo* auch schon Langer, Wie man wird, was man schreibt, folgt, steht jedoch entgegen, dass Nietzsche noch im Aphorismus EH, Warum ich ein Schicksal bin 1, wiederholt sehr bestimmt „Ich will“, „ich bin“, „ich rede“, „ich widerspreche“ sagt (vgl. die Rezension der Monographie Langers von Christof Windgätter, *Nietzsches Schreibpraktiken*, in: *Nietzsche-Studien* 35 (2006), S. 407-421, hier S. 415 f.).

aber einen so furchtbaren, daß man ordentlich erschrickt, wenn man ihn den einsamen, bisher unbetretenen Pfad wandeln sieht!...³⁸

Nietzsche registrierte den Artikel freudig³⁹ und nahm nun seinerseits die Metapher immer wieder auf – nicht nur für sein eigenes Philosophieren, auch für das Christentum, gegen das es gerichtet war. Auch der Gedanke der „Gleichheit der Seelen vor Gott“ war, so Nietzsche in AC 62, ein „Sprengstoff von Begriff, der endlich Revolution, moderne Idee und Niedergangs-Princip der ganzen Gesellschafts-Ordnung geworden ist – [war] christlicher Dynamit“.⁴⁰ Und „Dynamit“, ohne den Zusatz „des Geistes“, nannte er sich nun auch selbst: „Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.“ Der Gegensatz Mensch – Dynamit liegt in der Gefährlichkeit: soweit Menschen von der christlichen Moral geleitet sind, sind sie nicht gefährlich, wenn sie sich von ihr befreien, wohl.

[5] Aber Dynamit wirkt nicht nur zerstörerisch. Wenn man gelernt hat, mit ihm umzugehen, kann man mit ihm Hindernisse wegsprengen und neuen Raum für Bauten, Straßen, Schienenwege usw. schaffen, gezielt und punktgenau Altes zerstören, um Neuem Platz zu machen. 1867 von Alfred Nobel entwickelt, verband sich mit ihm die verkehrstechnische Erschließung Europas und der Welt im großen Stil. Das Neue, dem Nietzsche den Weg bahnen wollte, sollte nicht von der Art des Alten sein, die christliche Religion und Moral, die er aufdecken und der er den scheinbar sicheren Boden entziehen wollte, sollte nicht durch eine neue Religion und Moral ersetzt werden. Nietzsche wollte kein Religionsstifter sein: **„Und mit Alledem ist Nichts in mir von einem Religionsstifter“**. Dies zu sagen, scheint einerseits trivial, andererseits wiederum hochgradig anmaßend zu sein. Doch es hat Sinn: die

38 Berner Bund vom 16. und 17. September 1886, zitiert von Montinari in: Chronik zu Nietzsches Leben, KSA 15.160 f. Vgl. Richard Frank Krummel unter Mitwirkung von Evelyn Krummel, Nietzsche und der deutsche Geist, Bd. I: Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Todesjahr. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867-1900 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 3), 2., verb. u. erg. Aufl. Berlin / New York 1998, S. 131.

39 Vgl. Nietzsche an Constantin Georg Naumann in Leipzig, 19. September 1886, Nr. 749, KSB 7.249, und mehrere weitere Briefe im Anschluss.

40 Zuletzt wiederholte Nietzsche die Metapher mehrfach in seinen Briefen. Vgl. Nietzsche an Paul Deussen, 26. November 1888, Nr. 1159, KSB 8.492, an Georg Brandes, Anfang Dezember 1888, Nr. 1170, KSB 8.500 f., an Helen Zimmern, 8. Dezember 1888 (Entwurf), Nr. 1180, KSB 8.512, und an Heinrich Köselitz, 9. Dezember 1888, Nr. 1181, KSB 8.513 („höchster Superlativ von Dynamit“).

starken Orientierungskrisen, die Umwertungen von Werten mit sich bringen, lassen erwarten, dass sie noch stärkere Bedürfnisse nach Religion erwecken. Eine Umwertung *aller* Werte, wie Nietzsche sie ankündigt, musste einen starken Schub für neue Religionen auslösen, und wir erleben ihn heute auch. Nietzsche hat darauf früh reagiert: er war nicht nur der eindringlichste Religionskritiker der europäischen Geistesgeschichte, sondern hat selbst auch einen neuen Gott ausgerufen, nun jedoch einen Gott, der nicht mehr durch moralische Normen und religiöse Dogmen Glauben finden, sondern ein Gott gerade für das kritische, aufklärerische, selbstaufklärerische Philosophieren sein sollte, der „Gott Dionysos“, der, so Nietzsche, „ein Philosoph“ sei (JGB 295).⁴¹

Religionen antworten nach Nietzsche auf eine Not, die Not, mit dem Leben im Ganzen nicht zurechtzukommen. Ein dauerndes Leiden am Leben, macht, so Nietzsche, krank („allgemein gesprochen: bei allen grossen Religionen handelte es sich in der Hauptsache um die Bekämpfung einer gewissen, zur Epidemie gewordenen Müdigkeit und Schwere.“ (GM III 17) Religionen können helfen, in Nöten des Lebens durchzuhalten, sie können über Kummer hinwegtrösten. Doch wenn eine Religion vor der Wahrheit des Lebens schützt, erhält sie die Lebensnot, belässt sie die Menschen in ihren Nöten. Ist sie gegen die Wahrheit gerichtet, ist sie ein Irrtum oder schlimmer: eine Lüge. Aber Nietzsche war – im Anschluss kommt er darauf zu sprechen – auch der schärfste Kritiker der Wahrheit.⁴² Er begriff sie als eine Art von Irrtum, zu dem die Not des Lebens zwingt,⁴³ und wo dieser Irrtum gezielt als Wahrheit ausgegeben wurde, als Lüge. So aber sind beide, Religion und Wahrheit, Irrtümer und für die meisten lebensnotwendige Irrtümer, und beide sind von Menschen geschaffen, die sie dazu einsetzen, krank machende Leiden der Menschen zu beruhigen. Religionen werden jedoch, so Nietzsche in der Tradition der Religionskritik der Moderne, im Unterschied zu Wissenschaften und Philosophien dazu gestiftet,

41 Vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches Theologie. Perspektiven für Gott, Glaube und Gerechtigkeit*, in: Daniel Mourkojannis / Rüdiger Schmidt-Grépály (Hg.), *Nietzsche im Christentum. Theologische Perspektiven nach Nietzsches Proklamation des Todes Gottes*, Basel 2004, S. 1-21.

42 [Vgl. den Beitrag *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit* in diesem Band.]

43 Vgl. die pointierte Formulierung im Nachlass 1885, 34[253], KSA 11.506: „Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt.“

Macht über andere zu gewinnen – möglicherweise im ehrlichen Glauben an einen göttlichen Auftrag.⁴⁴ Indem Religionsstifter andere Menschen für ihre Dogmen gewinnen und ihnen so Orientierung für ihr Leben im Ganzen geben, gewinnen sie auch Macht über sie, Macht bis in ihre Gewissen hinein. Und ihr Betrug, so Nietzsche, wirkt dann am überzeugendsten, wenn er einem Selbstbetrug entspringt (vgl. MA I 52, FW 319), wenn die Betrüger *selbst* krank sind: um die Lebensnöte der Menschen richtig einschätzen zu können, müssen sie selbst an ihnen leiden, um auf Gläubige glaubhaft zu wirken, müssen sie den Glauben teilen. So sind Religionsstifter „schauerliche[...] Zwitter von Krankheit und Willen zur Macht“ (EH, Vorwort 4). Auch sie waren und sind Umwerter von Werten und welthistorisch die wirkungsvollsten.

Philosophen bewegen sich in gefährlicher Nähe zu Religionsstiftern, sie sind nur weniger erfolgreich: „Pythagoras und Plato [...] hatten so ächte Religionsstifter-Seelen und –Talente, dass man sich über ihr Misslingen nicht genug verwundern kann: sie brachten es aber nur zu Secten.“ (FW 149).⁴⁵ In ihrem Glauben an transzendente Wahrheiten und

44 Vgl. Johann Figl, *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*, Berlin/New York 2007, S. 312-328 („Nietzsche und die ‚Religionsstifter‘“). Figl geht in seiner Analyse ebenfalls von EH, *Warum ich ein Schicksal bin* 1, aus.

45 Vgl. bereits Nachlass 1872/73, 19[62], KSA 7.439: „Kant merkwürdig – Wissen und Glauben! Innerste Verwandtschaft der Philosophen und der Religionsstifter!“ – „Sektenstifter“ (PHG 2, KSA 1.810) gab es zumal unter den Schülern des Sokrates (vgl. Nachlass 1872/73, 19[28] u. [60], KSA 7.425 u. 438). Aber: „Keiner der großen griechischen Philosophen zieht das Volk hinter sich drein: am meisten versucht von Empedokles (nach Pythagoras), doch auch nicht mit der reinen Philosophie, sondern mit einem mythischen Vehikel derselben. Andre lehnen das Volk von vornherein ab (Heraklit). Andre haben einen ganz vornehmen Kreis von Gebildeten als Publikum (Anaxagoras). Am meisten hat demokratisch-demagogische Tendenz Sokrates: der Erfolg sind Sektenstiftungen, also ein Gegenbeweis. Was solchen Philosophen nicht gelungen ist, wie sollte das den geringeren gelingen? Es ist nicht möglich, eine Volkskultur auf Philosophie zu gründen. Also kann die Philosophie im Verhältniß zu einer Kultur nie fundamentale und immer nur eine Nebenbedeutung haben. Welches ist diese?“ (Nachlass 1872/73, 23[14], KSA 7.544) Nietzsche hatte bekanntlich auch selbst Ambitionen zur Sektenstiftung gehegt, zunächst im Gefolge von Richard Wagner (seine Kunst „ist eine sektirerische Kunst und wird eine sektirerische Erziehung sein: aber mit dem höchsten Streben, über die Sekte hinauszukommen“, Nachlass 1875, 11[31], KSA 8.220), dann für sein eigenes Philosophieren. Vgl. Nachlass 1880/81, 10[B38], KSA 9.421: „Menschen um sich aussuchen, unter denen man sein ideales Menschenthum bewahren und zeigen kann. Sich zuerst die Aufgabe leichter machen, und dann fremdere Menschen allmählich in den Kreis hineinnehmen. – Zuerst aber seinen Kreis bilden, andere

ihrem Überzeugungsdrang sind Philosophien von Religionen schwer zu trennen, und so sind denn beide auch immer wieder Bündnisse eingegangen. So könnten Religionen „Vorspiele und Vorübungen der Wissenschaft darstellen“, sie könnten in „irgend einem fernen Zeitalter“ als „das seltsame Mittel“ erkannt werden, „dass einmal einzelne Menschen die ganze Selbstgenügsamkeit eines Gottes und alle seine Kraft der Selbsterlösung genießen können“ (FW 300). Religionen können wie Philosophien den Menschen das Gefühl der Souveränität geben. Sie können sie sogar schöner machen: mag „[d]ie Frömmigkeit, das „Leben in Gott,, [...] die feinste und letzte Ausgeburt der Furcht vor der Wahrheit“ sein, „der Wille zur Umkehrung der Wahrheit, zur Unwahrheit um jeden Preis“, so gab es „[v]ielleicht [...] bis jetzt kein stärkeres Mittel [...], den Menschen selbst zu verschönern, als eben Frömmigkeit: durch sie kann der Mensch so sehr Kunst, Oberfläche, Farbenspiel, Güte werden, dass man an seinem Anblicke nicht mehr leidet.“ (JGB 59) Gefährlich werden Religionen, so Nietzsche, wenn sie „von sich aus und souverän walten, wenn sie selber letzte Zwecke und nicht Mittel neben anderen Mitteln sein wollen.“ Wenn sie jedoch nicht Zwecke setzen, sondern Zwecken dienen, können sie hilfreich für das Leben sein, können „als Züchtungs- und Erziehungsmittel in der Hand des Philosophen“ genutzt werden (JGB 62) – wenn er und seine Philosophie das Format dazu haben.

[6] Religionsstifter vermögen dem „Leben eine Interpretation zu geben, vermöge deren es vom höchsten Werthe umleuchtet scheint, so dass es nunmehr zu einem Gute wird, für das man kämpft und, unter Umständen, sein Leben lässt.“ (FW 353) Eben das aber wollte auch Nietzsche, und darin war er einem Religionsstifter so nah, dass man (und vielleicht auch Nietzsche selbst) ihn leicht für einen halten konnte. Darum wird auch und gerade für ihn selbst die Trennung schwer. So greift er zu seinem äußersten Mittel, der Polemik: **„Religionen sind Pöbel-Affairen“**. Er gebraucht die Formel „Pöbel-Affaire“ (und das Wort „Affaire“ überhaupt) in seinen Schriften nur hier. In ihr verstärken die Begriffe „Pöbel“ und „Affäre“ einander wechselseitig: der ‚Pöbel‘, die verächtliche Masse, neigt zu ‚Affairen‘, unlauteren Machenschaften,

fortjagen.“ Auch seinen Zarathustra lässt Nietzsche einen Versuch mit Jüngern machen – und ihn damit scheitern.

kurzfristigen Liebschaften, und ‚Affairen‘ sind ihrerseits ‚pöbelhaft‘. Pöbel ist, was kein Anständiger sein will – und besonders Nietzsche nicht. Aber der Pöbel und die Anständigen sind, über die Verachtung und die Polemik hinaus, wiederum nur schwer voneinander abzugrenzen.

Nietzsche kämpft darum sein ganzes Werk hindurch – und scheitert schließlich damit. ‚Pöbel‘ stammt vom lat. ‚populus‘, ‚Volk‘, ‚Volk der stimmberechtigten Bürger‘, bedeutet als deutsches Fremdwort jedoch nicht ‚Volk‘. Den „Begriff eines ‚Volkes‘“ könne man, so der frühe Nietzsche, „nie edel und hoch genug denken“ (UB II 7, KSA 1.302). ‚Pöbel‘ entspricht viel mehr der ‚plebs‘, dem Bürgerstand im Gegensatz zu den Patriziern, und nimmt durch diesen Gegensatz allmählich den verächtlichen Sinn der breiten Masse an. Was den Pöbel für Nietzsche verächtlich macht, ist jedoch nicht seine soziale Herkunft, sondern eben sein Umgang mit Religion und Moral: „Man gehört noch zum Pöbel, so lange man immer auf Andere die Schuld schiebt; man ist auf der Bahn der Weisheit, wenn man immer nur sich selber verantwortlich macht; aber der Weise findet Niemanden schuldig, weder sich noch Andere“, übersetzt Nietzsche Epiktet (VM 386).⁴⁶ Die Pöbel-Moral aber sei nun, so Nietzsche, die herrschende, das Schuld-Zuweisen nach gängigen moralischen Normen und religiösen Dogmen zur ständigen öffentlichen Übung geworden.⁴⁷ Man habe in der Moderne immer mehr an ethischer Selbstbeherrschung verloren, sei, anders als in der Antike, „gegen die Aeusserungen des Schmerzes, gegen Thränen, Klagen, Vorwürfe, Gebärden der Wuth oder der Demüthigung, nicht nur geduldig“ geworden, sondern heiße sie auch gut (M 157). Statt dessen sei der Wunsch nach Berausung und Verblendung gewachsen. Er sei jedoch keineswegs in der Tiefe des Pöbels entstanden: er ist vielmehr dorthin getragen, dorthin verpflanzt und dort nur noch am meisten rückständig und üppig aufschliessend, während er von den höchsten Intelligenzen her seinen Ursprung nimmt und Jahrtausende lang in ihnen geblüht hat. (M 188)

In seinen Notaten, aber nur hier, geht Nietzsche deutlich weiter. Berausung und Verblendung brauchend die ‚Schlechtweggekommenen‘,

46 Epiktet, Encheiridion 5 (vgl. Montinari, Kommentar, KSA 14.182).

47 [Vgl. den Beitrag *Schuld und Rang. Nietzsches Vorschlag zur Überwindung des Schuldkomplexes* in diesem Band.]

wie Nietzsche sie später nannte, und bei ihnen vor allem habe das Christentum Fuß gefasst:

Das Christenthum als große Pöbel-Bewegung des römischen Reichs ist die Erhebung der Schlechten, Ungebildeten, Gedrückten, Kranken, Irrsinnigen, Armen, der Sklaven, der alten Weiber, der feigen Männer, im Ganzen aller derer, welche Grund zum Selbstmord gehabt hätten, aber den Muth dazu nicht hatten; sie suchten mit Inbrunst ein Mittel, ihr Leben auszuhalten und aushaltenswerth zu finden, fanden es, und boten der Welt ihre neue Art von Glück an. (Nachlass 1880, 3[20], KSA 9.52)

Das Christentum als „Pöbel-Bewegung“ war danach von dem Volk ausgegangen, das sich am hartnäckigsten sträubte, sich in das Römische Reich zu integrieren, den Juden – doch nun, notiert Nietzsche, sei der Antisemitismus pöbelhaft (Nachlass 1880, 6[214], KSA 9.254). Er sucht weiter nach trennscharfen Merkmalen, um Pöbel als Pöbel zu erkennen, trägt sie an verschiedenen Stellen unsystematisch zusammen. Dazu gehört neben dem Anderen-die-Schuld-Zuweisen auch das „kurze Gedächtniß“ im Gegensatz zum „historischen Gefühl“, das etwas „Neue[s]“ und „etwas ganz Großes“ sei (Nachlass 1881, 12[76], KSA 9.590). Lange Gedächtnisse aber wüchsen in Adelsgeschlechtern, die stolz ihre Erinnerungen pflegen und darum Distanz halten – eben zum Pöbel, der nicht über solche Erinnerungen verfügt. So will Nietzsche auch selbst den „ganzen adeligen Stammbaum [s]eines Geistes haben – erst die Historie giebt ihn. Ohne dieselbe sind wir Alle Eintagsfliegen und Pöbel: unsere Erinnerung geht bis zum Großvater – bei ihm hört die Zeit auf.“ (Nachlass 1881, 15[70], KSA 9.658; vgl. Za III, Von alten und neuen Tafeln 11, KSA 4.254).⁴⁸ Gedächtnisse werden, so Nietzsche dann wieder im veröffentlichten Werk, auch durch schwere Erfahrungen geprägt, und sie bringen zugleich einen ehrfürchtigen Umgang mit Begriffen hervor. So habe in den Religionskriegen auch

48 In einem Notat vom Sommer 1882 (21[2], KSA 9.681 f.) berichtet Nietzsche, ihm sei als Kind beigebracht worden, sein Familienname gehe auf polnische Edelleute zurück, bewahrt dagegen aber deutliche Skepsis. Erst in EH, Warum ich so weise bin 3, trumpft er auf: „Ich bin ein polnischer Edelmann pur sang, dem auch nicht ein Tropfen schlechtes Blut beigemischt ist, am wenigsten deutsches“ – um dann als „tiefsten Gegensatz“ zu ihm und in ihm seine Mutter mit ihrer deutschen Herkunft zu stellen und über die Verwandtschaft mit den Eltern überhaupt hinaus und „unendlich weiter“ zu den Ursprüngen „grosser Individuen“ in anderen großen Individuen zurückzugehen. Hier geht es offensichtlich nicht um genealogische Wahrheit im engen Sinn einer biographischen.

die Masse angefangen [...], Begriffe mit Ehrfurcht zu behandeln. Religionskriege entstehen erst, wenn durch die feineren Streitigkeiten der Secten die allgemeine Vernunft verfeinert ist: sodass selbst der Pöbel spitzfindig wird und Kleinigkeiten wichtig nimmt, ja es für möglich hält, dass das „ewige Heil der Seele“ an den kleinen Unterschieden der Begriffe hängt. (FW 144)

Beide aber, das lange Gedächtnis und der ehrfürchtige Umgang mit Begriffen, können auch wieder verlorengehen, wenn die Not nicht mehr zu ihnen zwingt. Sie werden dann wie beim gebildeten „Pöbel“ seiner Zeit zu „Aspirationen nach dem Erhabenen, Gehobenen, Verschrobenen“ (FW, Vorrede 4). Das Pöbelhafte äußere sich nun in „Manieren des Geistes“, in der Art zu reden, zu schreiben und Gedanken zu verknüpfen (WS 71, FW 187, FW 282), und wiederum darin, eine Moral zu verbreiten, die den „Pöbel-Beifall“ findet, und so auf „die Entwerthung des Werthvollsten“ hinzuarbeiten (FW 292). Auch Geist und Bildung sind in Nietzsches Gegenwart kein trennscharfes Abgrenzungskriterium gegen den Pöbel mehr.

In *Also sprach Zarathustra* wird der Gegensatz zum Pöbel zur Grundkonstellation. Das Werk ist im Ganzen dagegen konzipiert, „dass der Pöbel Herr würde und in seichten Gewässern alle Zeit ertränke.“ Es bedürfe vielmehr „eines neuen Adels, der allem Pöbel und allem Gewalt-Herrischen Widersacher ist und auf neue Tafeln neu das Wort schreibt ‚edel‘.“ (Za III, Von alten und neuen Tafeln 11, KSA 4.254) Auch hier ist nicht der Adel des Standes, sondern des „Geistes“ gemeint – „Einst war der Geist Gott, dann wurde er zum Menschen und jetzt wird er gar noch Pöbel.“ (Za I, Vom Lesen und Schreiben, KSA 4.48) –, und dieser Adel zeigt sich im Mut zum eigenen, selbstverantwortlichen Denken und Handeln, für das die Griechen und ihre Götter in ihrer Vielfalt und ihren Antagonismen noch immer Vorbilder abgeben können: „Vieler Edlen nämlich bedarf es und vielerlei Edlen, dass es Adel gebe! Oder, wie ich einst im Gleichniss sprach: ‚Das eben ist Göttlichkeit, dass es Götter, aber keinen Gott giebt!‘“ (Za III, Von alten und neuen Tafeln 11, KSA 4.254). Das eigene, selbstverantwortliche Denken und Handeln ist das ethische Gegenstück zum Anderen-die-Schuld-Zuweisen; es verzichtet auf allgemeine Kriterien von Schuld und Verantwortung überhaupt und damit auch auf jegliche Gegenseitigkeit. Edle Menschen im Sinne Zarathustras (und hier auch Nietzsches selbst)

wollen und müssen geistig nicht von anderen leben, sondern können selbst geben, ohne irgendeine Gegenleistung zu erwarten: „Wer vom Pöbel ist, der will umsonst leben; wir Anderen aber, denen das Leben sich gab, – wir sinnen immer darüber, was wir am besten dagegen geben!“ (Za III, Von alten und neuen Tafeln 5, KSA 4.250).

Nietzsche bringt das eigene, selbstverantwortliche, auf Allgemeinheit und Gegenseitigkeit verzichtende Denken und Handeln noch in *Also sprach Zarathustra* auf den Begriff „vornehm“, der dann in den folgenden Werken zu einem Leitbegriff wird. Wie den Begriff ‚Pöbel‘ lässt er auch ihn zwischen seinem sozialen und seinem moralischen Sinn changieren. ‚Vornehm‘ zu denken und zu handeln fällt leichter in gehobenen gesellschaftlichen Ständen, in denen weniger drückende Nöte herrschen, ist aber nicht an sie gebunden. Wie der Pöbel „unser[n] vergoldeten falschen überschminkten Pöbel“ einschließen kann, „ob er sich schon ‚gute Gesellschaft‘ heisst, – ob er sich schon ‚Adel‘ heisst“, so ist Zarathustra der „Beste und Liebste [...] heute noch ein gesunder Bauer, grob, listig, hartnäckig, langhaltig: das ist heute die vornehmste Art.“ Denn während der Pöbel sich möglichst mit anderen verbündet, um mit seinen Entscheidungen nicht allein zu stehen, müssen Bauern mit eigener Arbeit für sich selbst sorgen und, abhängig vom Wechselhaftigsten, dem Wetter, stets auf eigene Verantwortung mit hohen Risiken verbundene Entscheidungen treffen (Za IV, Gespräch mit den Königen 1, KSA 4.305). Wer sich aber mit allem verbündet und vermischt, dem gehen die Maßstäbe für Unterschiede, Rangordnungen und Größe verloren (Za IV, Der Zauberer 2, KSA 4.320).⁴⁹

Nietzsches Zarathustra vermeidet jedoch, sich über den Pöbel zu ereifern. Den „freiwilligen Bettler“, der nur noch Pöbel, „Pöbel oben, Pöbel unten“, findet und im „vergoldeten verfälschten Pöbel“ der Reichen und „Reichsten“ „Sträflinge[] des Reichthums“ sieht, „welche sich ihren Vortheil aus jedem Kehrrecht auflesen, mit kalten Augen, geilen Gedanken, vor diesem Gesindel, das gen Himmel stinkt,“ bescheidet Zarathustra mit einem Lächeln: „Du thust dir Gewalt an,

49 Nietzsche lässt Zarathustra sagen: „Pöbel-Mischmasch: darin ist Alles in Allem durcheinander, Heiliger und Hallunke und Junker und Jude und jeglich Vieh aus der Arche Noäh.“ Das klingt antisemitisch. Dass es wohl nicht so gemeint war, zeigt die Vorstufe in Nietzsches Notaten: „Hallunken und Heilige und Junker und Juden und Gott und jeglich Vieh aus der Arche Noah.“ Neben „Juden“ steht hier „Gott“ und nicht „Vieh“ (Nachlass 1884, 32[5], KSA 11.).

du Berg-Prediger, wenn du solche harte Worte brauchst.“ (Za IV, Der freiwillige Bettler, KSA 4.336). Nietzsche lässt Zarathustra gegen den Pöbel vielmehr den Gedanken des Übermenschen setzen, mit dessen „Lehre“ er ihn auf dem Markt an eben dem „Pöbel“ hatte scheitern lassen, dem er sie vorgetragen hatte. Denn der Pöbel glaube, „wir sind Alle gleich“ – „vor Gott“: „Nun aber starb dieser Gott. Vor dem Pöbel aber wollen wir nicht gleich sein. Ihr höheren Menschen, geht weg vom Markt!“ (Za IV, Vom höheren Menschen 1, KSA 4.356) Sich vom Pöbel abzuheben, heißt dann einfach, sich vom Markt zu entfernen, um sich alleine den Gefahren des Lebens auszusetzen und an ihnen zu wachsen. Gegen die Frage des Pöbels „wie erhält sich der Mensch, am besten, am längsten, am angenehmsten?“ lässt Nietzsche Zarathustra „des Übermenschen grösste Gefahr“ stellen (Za IV, Vom höheren Menschen 3, KSA 4.358), gegen den Willen der Masse *zur* Masse, in der jeder sich auf den andern verlässt, auch und gerade in seinen Wahrheiten und Wertungen, den Willen zur eigenen Entscheidung über Wahrheiten und Wertungen unter seinen eigenen Bedingungen (Za IV, Vom höheren Menschen 16, KSA 4.365).

In den folgenden Aphorismen-Büchern füllt Nietzsche den Gegensatz ‚pöbelhaft – vornehm‘ weiter aus: vor allem im Feld der Wissenschaften und der Philosophie selbst. So findet er „pöbelmännische Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche“ auch in den modernen Naturwissenschaften, die alles nach möglichst einheitlichen Gesetzen zu erfassen suchen (JGB 14, 22), einen pöbelmännischen „Überlegenheits-Glauben“ auch beim Gelehrten, der „den religiösen Menschen als einen minderwerthigen und niedrigeren Typus behandelt, über den er selbst hinaus, hinweg, hinauf gewachsen ist“ (JGB 58), und einen „pöbelmännischen Instinkt“ in der „Unabhängigkeits-Erklärung des wissenschaftlichen Menschen“ überhaupt, seiner „Emancipation von der Philosophie“, so wie Nietzsche sie versteht. Wissenschaft vergreife sich, wenn sie versuche, „der Philosophie Gesetze zu machen und ihrerseits einmal [...] den Philosophen zu spielen.“⁵⁰ Doch dass sie

50 Vgl. das (nicht veröffentlichte) Notat von 1884, KSA 11, 26[324]: „Der große Pöbel- und Sklavenaufstand / die kleinen Leute, welche nicht mehr an die Heiligen und großen Tugendhaften glauben (z.B. Christus, Luther usw.) / die Bürgerlichen, welche nicht mehr an die höhere Art der herrschenden Kaste glauben (z.B. Revolution) / die wissenschaftlichen Handwerker, welche nicht mehr an die Philosophen glauben / die Weiber, welche nicht mehr an die höhere Art des Mannes glauben.“

es nun versuche, sei freilich vor allem der „Armseligkeit der neueren Philosophen selbst“ zu verdanken (JGB 204). Auch in der Philosophie gibt es Pöbel, gibt es Leute, die herrschenden Wahrheiten und Wertungen folgen, um Anklang und Beifall zu finden, und *dadurch* die Philosophie erhalten wollen. Der „rechte Philosoph“ dagegen „fühlt die Last und Pflicht zu hundert Versuchen und Versuchungen des Lebens: – er risquirt sich beständig, er spielt das schlimme Spiel...“ (JGB 205)

So droht auch Sokrates auf die Seite des Pöbels zu geraten, der, trotz oder wegen seiner einfachen Herkunft, ja durchaus Mut zum Alleinstehn und Ironie gegen alles lehrbare Wissen bewiesen hat. Er bleibt für Nietzsche auch hier der schwierigste Grenzfall. Sokrates hatte es selbst nicht nötig gehabt, dem eigenen Wert allgemeine Werte vorzuziehen, nach denen er selbst besser dastand, und doch habe er sich mit seinem Bestehen auf einer allgemeinen Bestimmbarkeit des Guten die vornehme Jugend, auch Platon, gefügig zu machen verstanden (JGB 212, vgl. JGB 190 und GD, Das Problem des Sokrates 3, 5, 7). Auf ihn konnten sich seither alle berufen, die sich einem vorgegebenen Guten unterstellen wollten und damit „irgend eine widrige Unenthaltbarkeit, irgend einen Winkel-Neid, eine plumpe Sich-Rechtgeberei“ verrieten, „wie diese Drei zusammen zu allen Zeiten den eigentlichen Pöbel-Typus ausgemacht haben“ (JGB 264). Sokrates hat mit seinem Glauben an die Gleichheit der Vernunft aller für Nietzsche bis in die Gegenwart Pöbel-Affären auch im Geist möglich gemacht. „In ein lärmendes und pöbelhaftes Zeitalter hineingeworfen“ (JGB 282), „unter diesem schweren verhängten Himmel der beginnenden Pöbelherrschaft“ beweise den „vornehmen Menschen“ jetzt nur noch, dass er „Ehrfurcht vor sich“ habe (JGB 287).

In seinen späten Notaten verschärft Nietzsche die Polemik zunächst noch. 1884 hatte er sich aufgeschrieben:

Man muß erst lehren, daß diese Religionen Pöbel-Angelegenheit sind, im Vergleich zur Weisheit! Man muß die vorhandenen Religionen vernichten, nur, um diese absurden Schätzungen zu beseitigen, als ob ein Jesus Christus überhaupt neben einem Plato in Betracht käme, oder ein Luther neben einem Montaigne! (Nachlass 1884, 25[491], KSA 11.143)

Andererseits wäre die christliche „Denkweise“ für „ideale[]“, „ganz zu ihr geschaffene[]“ Menschen durchaus kein „Pöbel- und Bauern-Christenthum“, zu dem es „selbst für solche Naturen, wie Luther“

geworden sei (Nachlass 1884, 26[191], KSA 11.200; vgl. EH, WA 2). Danach ist die christliche Religion nur insoweit eine „Pöbel-Affaire“, wie sie eine Affaire von „Pöbelmännern“ ist; nicht das Christentum macht Menschen zum Pöbel, sondern pöbelmännisch denkende Menschen machen auch das Christentum zu einer Pöbel-Angelegenheit, eine für alle gleich gültige Lehre, der sich jeder gleichermaßen unterwerfen darf, um von eigenen Entscheidungen über Wahrheiten und Wertungen loszukommen. Pöbel-Menschen in diesem Sinn aber erwarten Lehren auch von Nietzsche, und so bleibt ihm nur, sie durch Polemik abzuschrecken. Mit der Polemik gegen den „Pöbel“ nimmt Nietzsche freilich eine „Gegnerschaft“ in Kauf, „deren Wehe“, wie er sich notiert, ihm

selbst wehthut: – das sind die aus dem Pöbel Sich-mühsam-Emporarbeitenden, die Menschen des sittlichen Durstes, der kämpfenden Spannung, die nach dem Vornehmen leidenschaftlich Verlangenden. Ihnen muß es scheinen, als ob aus meinen Schriften sie ein ironisches Auge anblicke, das sich nichts von ihrem kleinen Heldenthum entgehen läßt – ein Auge, dem ihr ganzes kleines Elend, auch ihre Ermüdungen und was von Eitelkeit allen Müden Noth thut, ihr Ameisen-Klettern und -Herabpurzeln beständig gegenwärtig ist. (Nachlass 1886/87, 7[66], KSA 12.320 f.)

Damit wird der Sinn von Nietzsches Polemik mit dem Begriff Pöbel vollends deutlich. Sie soll Leser, die seine Polemik ernst nehmen, anstoßen, sich aus dem ‚pöbelmännischen‘ Umgang mit Religion und Moral herauszuarbeiten, sie dabei jeden kleinen Erfolg dankbar würdigen lassen, aber auch zu einer immer neuen harten Selbstprüfung bringen, die sie stets auch an sich zweifeln und so nie selbstgerecht werden lässt. Wie „ein ironisches Auge“ sollen Nietzsches Schriften die Leser anblicken: prüfend und ohne selbst ein gesichertes Wissen vorzugeben.

[7] Und auch hier kommt Nietzsche zuletzt auf sich selbst zurück. Er sah sich seinerseits nicht als „idealen“, der „vornehmen“ Denkweise schon gewachsenen Menschen, sondern schrieb 1885 an Köselitz, wie sehr er selbst der Polemik zur Selbstprüfung bedürfe:

Ich notirte mir gestern, zur eigenen Bestärkung auf dem einmal eingeschlagenen Wege des Lebens, eine Menge Züge, an denen ich die „Vornehmheit“ oder den „Adel“ bei Menschen herauswittere – und

was, umgekehrt, Alles zum „Pöbel“ in uns gehört. (In allen meinen Krankheits-Zuständen fühle ich, mit Schrecken, eine Art Herabziehung zu pöbelhaften Schwächen, pöbelhaften Milden, sogar pöbelhaften Tugenden – verstehen Sie das? Oh Sie Gesunder!).⁵¹

Im Text von *Ecce homo* zeigt Nietzsche inmitten seiner Polemik an, dass er weiterhin mit „religiösen Menschen“ in „Berührung“ ist, sich ihnen also nicht entzieht: **„ich habe nöthig, mir die Hände nach der Berührung mit religiösen Menschen zu waschen“**. Die Berührung ist offenbar nicht nur eine der Hände, die man danach waschen kann. Nietzsche hat „nöthig“, sich von seiner „Berührung“ durch religiöse Menschen, von dem, was sie ‚pöbelmännisch‘, vielleicht aber auch ‚vornehm‘ leben, ‚rein‘ zu halten, er muss selbst daran arbeiten, damit ringen. Sie ‚berühren‘ ihn, weil er, wie jeder andere, von religiösen Bedürfnissen nicht frei ist, besonders nicht, wenn sie ihm bei Menschen begegnen, die sie nötig haben. Er muss mit sich kämpfen, um sich nicht von ihnen vereinnahmen und überwältigen zu lassen und so seine kritische Distanz zu ihnen und zu sich selbst zu verlieren.

[8] Er „will“, wie er betont, offenbar ohne immer auch zu erreichen, was er will. Mit seinem **„Ich will keine ‚Gläubigen‘“**, **„Ich will kein Heiliger sein“**, das die Anmaßung ins Schrille zu treiben scheint, wehrt Nietzsche religiöse Bedürfnisse ab, deren er sich selber kaum erwehren kann.⁵² Dabei verweist er auf Gegebenheiten seines Charakters und seiner Schriftstellerei, deren er sich jedoch wiederum nicht sicher sein kann: **„ich denke, ich bin zu boshaft dazu, um an mich selbst zu glauben“**. ‚Boshaft‘ ist nicht ‚böse‘. Böse ist, wer anderen Böses tut, ihnen in ihren Augen schadet, boshaft dagegen, wer andere daran erinnert, was in ihnen an Bösem stecken könnte, das sie sich nicht eingestehen: er bringt sie zur Aufklärung über sich selbst. Boshaftigkeit ist, wie Nietzsche vor allem von Voltaire lernen konnte,⁵³ ein Mittel der

51 Nietzsche an Heinrich Köselitz, 23. Juli 1885, Nr. 613, KSB 7.68. Zum im Brief erwähnten Notat vgl. Nachlass 1885, 35[76], KSA 11.543-545.

52 Auch Paul Mirabile, *The Nomadic Thought. Friedrich Nietzsche und Zhuang Zi. Convergences and Divergences*, in: *Nietzsche-Studien* 33 (2004), S. 237-277, hier S. 270, rät, diese Worte „for their face value“ zu nehmen und Nietzsche „no intention of feigning either prophet or god“ zu unterstellen.

53 Nietzsche huldigt noch in *Ecce homo* Voltaires vornehmer Art der Aufklärung, seinem „Krieg ohne Pulver und Dampf, ohne kriegerische Attitüden, ohne Pathos und verrenkte Gliedmaassen [...]“. Ein Irrthum nach dem andern wird gelassen aufs

Aufklärung und, wenn es gelingt, gegen sich selbst boshaft zu sein, auch der Aufklärung seiner selbst.⁵⁴ Eine solche Selbstaufklärung setzt Selbstvertrauen voraus, aber dieses Selbstvertrauen hat wieder keine scharfe Grenze zur Selbstgerechtigkeit, dem Glauben an sich selbst, der *falsche* Gewissheiten schafft. In solchen Gewissheiten wird man um so mehr bestärkt, je mehr sie andere, je mehr sie Massen teilen („**ich rede niemals zu Massen**“), je ‚pöbelmännischer‘ man also denkt.

Das „**ich denke**“, das Nietzsche hier vorausschickt, hat es in sich. Man kann es einerseits wieder als ‚ich glaube‘ verstehen. ‚Ich denke‘ kann im Deutschen schlicht ‚ich glaube‘ heißen, und Nietzsches Satz bedeutet dann: ‚ich glaube, dass ich zu boshaft bin, um an mich selbst zu glauben‘. Selbstbezüglich wird das Glauben paradox, es versichert sich seiner selbst und verunsichert sich dabei zugleich. In der Tat kann sich auch Nietzsche seiner Kraft zur Aufklärung seines Glaubens nie sicher sein, es muss beim Glauben bleiben. Andererseits war ‚ich denke‘ aber gerade der Signalruf der modernen Aufklärung, mit dem Descartes sie einleitete, um keinen Glauben ungeprüft zu lassen. Liest man Nietzsches „ich denke“ so, wird aus dem „ich bin zu boshaft dazu, um an mich selbst zu glauben“ eine Erläuterung des „ich denke“: aufklärendes philosophisches Denken besteht eben darin, zu boshaft zu sein, um an sich selbst zu glauben, es bei Gewissheiten zu belassen, die mir die ‚Massen‘ gewiss machen, kurz: nicht mit den Massen, sondern selbst zu denken. Aber beide Lesarten schließen einander nicht aus. Auch das ‚ich denke aufklärerisch‘, ‚ich denke selbst‘ kann immer nur ein ‚ich glaube, dass ich selbst, dass ich aufklärerisch denken kann‘ sein. Es gibt für einen Aufklärer keine Gewissheit über diesen Glauben hinaus. Nietzsches Formulierung ist gerade darin boshaft, dass sie ironisch beide Lesarten zulässt, und erst beide zusammen lassen erkennen, was Nietzsche ‚will‘: an seine Kraft zur Aufklärung glauben, ohne sich ihrer je sicher sein zu können.

Eis gelegt, das Ideal wird nicht widerlegt – es erfriert ... Hier zum Beispiel erfriert ‚das Genie‘; eine Ecke weiter erfriert ‚der Heilige‘; unter einem dicken Eiszapfen erfriert ‚der Held‘; am Schluss erfriert ‚der Glaube‘, die sogenannte ‚Überzeugung‘, auch das ‚Mitleiden‘ kühlt sich bedeutend ab – fast überall erfriert ‚das Ding an sich‘ ...“ (EH, MA 1). Vgl. auch schon WS 237.

54 EH, Za 6, charakterisiert Nietzsche den „Typus Zarathustra“ durch „die Allgegenwart von Bosheit und Übermuth“. Kaufmann, Nietzsche, S. 476, der Nietzsche vor allem als Widerpart zu Sokrates versteht, schlägt hier den Bogen zu dessen Ironie, Bosheit und Zynismus.

[9] Im Entwurf des Abschnitts hatte Nietzsche zunächst notiert:

Und mit Alledem ist Nichts in mir von einem <Fana>tiker; wer mich kennt, hält mich für einen schlichten, vielleicht ein wenig boshaften Gelehrten, <der mit> Jedermann heiter zu sein weiß. Dies Buch giebt, wie ich hoffe, ein ganz andres Bild <als das> Bild eines Propheten, ich habe es geschrieben, um jeden Mythos über mich in der Wurzel zu zerstören –, es ist etwas Übermüthiges noch in meinem Ernste, ich liebe das Kleinste wie das <Größte> ich <weiß mein> Glück in den Augenblicken furchtbarer Entscheidungen nicht los zu werden, ich habe die größte Umfänglichkeit der Seele, die je ein Mensch gehabt hat. (Nachlass 1888/89, 25[6]1, KSA 13.639)

„Fanatiker“ und „Prophet“ ist im veröffentlichten Text zu „Religionsstifter“ zusammengezogen, und das ideale heitere Gegenbild ist getilgt. Dann folgt im Entwurf: „Verhängnißvoll <und -> Gott oder Hanswurst – das ist das Unfreiwillige an mir, das bin ich.“ An Stelle von „Gott“ setzt Nietzsche dann „Heiliger“: Er veredelt also den „Fanatiker“ zum „Religionsstifter“ und nimmt „Gott“ in „Heiliger“ zurück. Die Anmaßung mündet im zur Veröffentlichung bestimmten Text in eine Bescheidung – die Bescheidung einer noch stärkeren Anmaßung.

„Heilig“ ist, was als unantastbar und damit auch unantastbar gewiss gilt. Heilig gesprochen wird, wer eine Religion stiftet oder bestärkt, von denen, die sich zu ihr bekennen und sie unantastbar gelten lassen wollen. Nietzsche, der mit seinem *Antichrist* die Werte des Christentums aufklären und dadurch überwinden wollte, musste befürchten, dafür, wenn es ihm gelänge, seinerseits heilig gesprochen zu werden, von denen, die den alten Glauben nur für einen neuen aufgeben können („**Ich habe eine erschreckliche Angst davor, dass man mich eines Tags heilig spricht**“). Die Befürchtung war nicht abwegig, Nietzsches Angst berechtigt: bis zum Ende des Dritten Reiches blühten immer neue Nietzsche-Kulte auf.⁵⁵ Nietzsche spricht in seinem Werk oft von

⁵⁵ Vgl. David Marc Hoffmann, Nietzsche-Kult, in: Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000, S. 485 f., und die dort angegebene Literatur, ferner Sandro Barbera / Paolo D'Iorio / Justus H. Ulbricht (Hg.), Friedrich Nietzsche. Rezeption und Kultus, Pisa 2004; Michael Hertl, Der Mythos Friedrich Nietzsche und seine Totenmasken. Optische Manifeste seines Kults und Bildzitate in der Kunst, Würzburg 2007; Hans Hintz, Liebe, Leid und Größenwahn. Eine integrative Untersuchung zu Richard Wagner, Karl May und Friedrich Nietzsche, Würzburg 2007. An Nietzsches Grab sprach Heinrich Köselitz seinen Namen „heilig“, nach Alfred Kubin war Nietzsche

Angst, vor allem von religiöser Angst (vgl. MA I 55, 100, 110, 141, 461; VM 299, WS 61). Er lässt auch Zarathustra sich ängstigen, vor der Zukunft der Bildung, die ihn aber zugleich lachen macht (Za II, Vom Lande der Bildung, KSA 4.153), vor der „Heraufbeschwörung des großen Gedankens“ der ewigen Wiederkunft (Nachlass 1883, 15[48], KSA 10.492) und vor dem „Nothschrei“ des „höheren Menschen“, der sein Mitleid erregt (Za IV, Der Nothschrei, KSA 4.302). Doch nur hier in *Ecce homo* sagt Nietzsche, er habe selbst Angst und gar „eine erschreckliche Angst“. Er begegnet ihr, indem er über den „Heiligen“ – den „Hanswurst“ stellt:

[10] „Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst ... Vielleicht bin ich ein Hanswurst ...“ Der Hanswurst gesellt sich bei Nietzsche zum „Schauspieler“, „Künstler“, „Possenreisser, Lügernerzähler, [...] Narren, Clown“ (FW 361; vgl. Za IV, Die Begrüssung, KSA 4.347).⁵⁶

„wirklich – *unser* Christus“, Elisabeth Förster-Nietzsche wollte auf der Halbinsel Chastè bei Sils-Maria ein Mausoleum für ihren Bruder in Gestalt einer ägyptischen Pyramide errichten lassen (was ihr misslang) und gestaltete das von ihr begründete Nietzsche-Archiv in Weimar als Kult- und Wallfahrtsstätte (was ihr gelang). Neben dem Archiv wurde eine tempelartige Anlage errichtet, in der eine überlebensgroße Statue Nietzsches aufgestellt werden sollte (Geldmangel und das Ende des Dritten Reiches ließen es nicht mehr dazu kommen). Stefan George nahm für *seinen* Kult eines neuen Reiches der Poesie, das dem Staat das Maß geben sollte, seinerseits Maß an Nietzsche (vgl. Heinz Raschel, *Das Nietzsche-Bild im George-Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme* [Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 12], Berlin/New York 1984, Steven E. Aschheim, *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*, aus dem Engl. v. Klaus Laermann, Stuttgart/Weimar 1996, S. 72-85, und Thomas Karlauf, *Stefan George. Die Entdeckung des Charisma. Biographie*, München 2007, S. 293-296), und sein Jünger Ernst Bertram (*Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlin 1918) wollte Nietzsche ausdrücklich als tragischen Heros über die Zeiten erheben. Auf Nietzsche beriefen sich darüberhinaus zahllose halb moralische, halb religiöse ‚Bewegungen‘, u.a. der Vegetarismus, der Feminismus und der Zionismus ... Vergleichbares widerfuhr in der Tat bisher keinem Philosophen.

- 56 Man wird sich unweigerlich an Overbecks ergreifende Beschreibung erinnern, wie er den Freund nach dem Ausbruch des Wahnsinns in den ersten Januartagen 1889 in Turin vorfand: „es kam vor, daß er in lauten Gesängen und Rasereien am Klavier sich maßlos steigend, Fetzen aus der Gedankenwelt, in der er zuletzt gelebt hat, hervorstieß, und dabei auch in kurzen, mit einem unbeschreiblich gedämpften Tone vorgebrachten Sätzen sublime, wunderbar helllichtige und unsäglich schauerliche Dinge über sich als den Nachfolger des toten Gottes vernahmen ließ, das Ganze auf dem Klavier gleichsam interpun[kt]ierend, worauf wieder Konvulsionen und Ausbrüche eines unsäglich Leidens erfolgten, doch wie gesagt, das kam nur vor in wenigen flüchtigen Minuten, soweit ich dabei gewesen, im ganzen überwogen die Äußerungen des Berufs, den er sich selbst zuschrieb, der Possenreißer der

Auch der ‚Pöbel‘ (vgl. Nachlass 1880, 1[55], KSA 9.17 f.; Za IV, Vom höheren Menschen 19, KSA 4.367) und selbst Gott hat noch seine „Hanswürste“ (JGB 223); „ehrgeizige[] Künstler“, „die den Asketen und Priester bedeuten möchten“, können zu „tragische[n] Hanswürsten“ werden (GM III 26), wenn sie nicht sogar „käufliche[] Hanswürste“ sind (Nachlass 1886/87, 7[47], KSA 12.311), „libres penseurs“ zu „Hanswürsten der „modernen Ideen““ (EH, UB 2), und die Deutschen sind, so Nietzsche, „allesamt Hanswürste der Politik“ (EH, WA 2). Aber auch Shakespeare gab (für Nietzsche) einen Hanswurst ab: „Ich kenne keine herzerreissendere Lektüre als Shakespeare: was muss ein Mensch gelitten haben, um dergestalt es nöthig zu haben, Hanswurst zu sein!“ (EH, Warum ich so klug bin, 4).⁵⁷ Und Sokrates: „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“ (GD, Das Problem des Sokrates 5). Nietzsche

neuen Ewigkeiten zu sein, und er, der unvergleichliche Meister des Ausdrucks, war außerstande, selbst die Entzückungen seiner Fröhlichkeit anders als in den trivialsten Ausdrücken oder durch skurriles Tanzen und Springen wiederzugeben.“ (Franz Overbeck an Heinrich Köselitz, 15. Januar 1889, in: Carl Albrecht Bernoulli, Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft, 2 Bde., Jena 1908, Bd. 2, S. 231-237, hier S. 234). Der Wahnsinn hat hier seine eigenen Konsequenzen aus Nietzsches Gedanken gezogen; er hat sichtlich Methode, aber sie muss nicht mehr die des noch klar denkenden Nietzsche sein. – Zu „Nietzsches Narrentum“ vor dem Wahnsinn vgl. Walter Bröcker, Nietzsches Narrentum, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 138-146. Bröcker arbeitet zunächst heraus, dass es der Sinn von Nietzsches ‚Narrenkappe‘ gewesen sei, den Sinn von ‚Wahrheit‘ fraglich zu machen. Wir werden, im Sinn des Aphorismus EH, Warum ich ein Schicksal bin 1, in dieser Richtung weitergehen, ohne uns, wie noch Bröcker, dann damit zu behelfen, Nietzsche selbst zum Narren und „Opfer seiner philosophischen Unbildung“ (S. 142) zu machen.

- 57 Vgl. Christian Benne, Ecce Hanswurst – Ecce Hamlet. Rollenspiele in *Ecce Homo*, in: Nietzscheforschung 12 (2005), S. 219-228. Benne arbeitet am Hanswurst-Motiv Nietzsches „Meisterschaft im Handwerk des Verweizens“ – und des Verschweigens solcher Verweise heraus (S. 219). Shakespeares Hamlet ist genötigt, den Hanswurst zu spielen, um (den Mord an seinem Vater) aufzuklären. Nietzsche schließt den Abschnitt *Der Psycholog nimmt das Wort* in *Nietzsche contra Wagner* mit dem Hinweis auf Hamlet: „Es giebt freie freche Geister, welche verbergen und verleugnen möchte<n>, dass sie im Grunde zerbrochne unheilbare Herzen sind – es ist der Fall Hamlets: und dann kann die Narrheit selbst die Maske für ein unseliges allzugewisses Wissen sein.“ (NW, *Der Psycholog nimmt das Wort* 3, KSA 6.436). Benne kommentiert: „Hamlet [...] gilt in dem Moment als verrückt, als er durch das Maskenspiel die Wahrheit sagt und sich mit groben Anzüglichkeiten à la Hanswurst nicht mehr zurückhält.“ (S. 225).

will es ihnen nun nachtun.⁵⁸ Im Frühjahr 1888 notiert er: „Hanswurst und Gott benachbart; der Heilige und die canaille...“ (Nachlass 1888, 14[84], KSA 13.264, vgl. 15[76], KSA 13.454). In einem Brief an Ferdinand Avenarius, der ihn im *Kunstwart* veröffentlichte, schreibt er: „In diesem Jahre, wo eine ungeheure Aufgabe, die Umwerthung aller Werte, auf mir liegt und ich, wörtlich gesagt, das Schicksal der Menschen zu tragen habe, gehört es 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“.⁵⁹ „Satyr“, „Synthesis von Gott und Bock“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 4, KSA 1.16), nennt sich Nietzsche als „ein Jünger des Philosophen Dionysos“: im Vorwort zu *Ecce homo* kündigt er an: „ich zöge vor, eher noch ein Satyr zu sein als ein Heiliger.“ (EH, Vorwort 2). Ein Satyr (oder einem Satyr ähnlich) aber war auch der „weise Silen, der Begleiter des Dionysus,“ ein „Dämon“, dessen tiefste Weisheit, dass es das Beste sei, nicht geboren zu sein, das Zweitbeste aber, bald zu sterben, den frühen Nietzsche zu seinem neuen, tragischen Verständnis des Griechentums bewegt hatte.⁶⁰ Zu seiner Zeit glaubte sich Nietzsche nur mit der Frivolität eines Hanswursts der tiefsten nihilistischen Weisheit stellen zu können, die für ihn auch „die Wahrheit“ war (GT 4, KSA 1.41). Lat. ‚frivolus‘ bedeutet ‚wertlos‘, ‚armselig‘, bes. in dem, was jemand sagt, also ‚läppisch‘, ‚albern‘, als deutsches Fremdwort aber ‚leichtfertig‘: frivol ist jemand, der moralische Maßstäbe leichtfertig auf’s Spiel setzt. Das Frivole ist das Boshafte, über das man lachen kann, und das aufrüttelnde Lachen befreit zur Aufklärung des eigenen verfestigten Glaubens. In seinen frühen Notaten hatte Nietzsche von der „eigenthümlichen Frivolität“ der griechischen Götter gesprochen (Nachlass 1875, 5[165], KSA 8.86) und zu Richard Wagner angemerkt: „Was ist Frivolität? Ich verstehe sie nicht. Und doch ist Wagner im Widerspruch zu ihr erwachsen.“ (Nachlass 1878, 27[13], KSA 8.488).

58 Vgl. Kaufmann, Nietzsche, S. 477.

59 Nietzsche an Ferdinand Avenarius, 10. Dezember 1888, Nr. 1183, KSB 8.516 f.

60 [Vgl. den Beitrag *Oh Mensch! Gib Acht! Kontextuelle Interpretation des Mitternachts-Lieds aus Nietzsches „Also sprach Zarathustra“* in diesem Band.]

Er vermeidet denn auch das Wort ‚frivol‘ in seinen veröffentlichten Werken.⁶¹

Ein Hanswurst ist boshaft, ohne ernst genommen zu werden. Seine Boshaftigkeit verletzt nicht, man kann sie genießen. Nietzsche sagt nicht, er *sei* ein Hanswurst, sondern er sei „vielleicht“ ein Hanswurst und wolle, wenn man ihn schon auf eine Rolle festlegen wolle, lieber noch ein Hanswurst als ein Heiliger sein. Er stellt die Alternative zur Entscheidung und lässt die Entscheidung für sich und den Leser offen. Der Leser wird vor dem Glauben gewarnt, der in ihm angesichts von Nietzsches Werk aufkommen kann, damit auf sich selbst gestellt und auf seine eigene Entscheidung hingewiesen. Der Heilige und der Hanswurst aber stehen beide am Rand der Vernunft, an entgegengesetzten Rändern des Denkens, der Heilige dort, wo das Denken unantastbar wird und in Glauben übergeht, der Hanswurst dort, wo es in Unglauben übergeht, wo es unglaubwürdig, abwegig wird, allen Ernst verliert. Dem Heiligen muss man glauben, oder man muss seine Heiligkeit leugnen, er zwingt zum Entweder-Oder, dem Hanswurst gegenüber bleibt man frei, man kann ihm ein Mal glauben und ein andres Mal über ihn lachen. Angesichts des Ernstes des ‚Schicksals‘ von ‚Aufgabe‘, das Nietzsche als *sein* Schicksal übernommen hat, geht es ihm um *diese* Freiheit.

[11] Und dann spricht Nietzsche trotzdem wie ein Heiliger von der Wahrheit, aber als ein Heiliger, der ein Kreuz vor allen Heiligen macht: **„Und trotzdem oder vielmehr nicht trotzdem – denn es gab nichts Verlogneres bisher als Heilige – redet aus mir die Wahrheit.“** Er treibt das Spiel, das den Glauben an ihn fernhalten und vom Glauben überhaupt freihalten soll, bis zur Verwirrung. Die Spannung des Textes, des pathetischsten in Nietzsches Werk, ist nun auf äußerste gesteigert, zeugt von der Erregung, der Leidenschaft, dem Zorn eines großen Propheten, und stellt damit alle Sachlichkeit in Frage. Nietzsche schreibt, spricht nun atemlos, mit Auslassungen („...“), als ob für das Aussprechen die Zeit nicht reichte, Einschüben (Parenthesen), als ob er sich selbst ins

61 Er verwendet es dort nur ein Mal – wo er den Glauben, „wie ihn das erste Christenthum verlangt und nicht selten erreicht hat, inmitten einer skeptischen und südlich-freigeisterischen Welt, die einen Jahrhunderte langen Kampf von Philosophenschulen hinter sich und in sich hatte, hinzugerechnet die Erziehung zur Toleranz, welche das imperium Romanum gab,“ als den antiken Menschen ganz fremde „Unterwerfung des Geistes“, der „vornehmen und frivolen Toleranz“ des Römischen Reiches entgegengesetzt (JGB 46).

Wort fiel, mit durch Gedankenstriche angezeigten Trennungen („–“), als ob für konsequente Verknüpfungen kein Raum wäre. Nietzsche liebte, notierte er sich einmal, „mehr als alles Ausgesprochene die Gedankenstriche in seinen Büchern“, die Raum für „Hinter-gedanken“ ließen (Nachlass 1885, 34[65], KSA 11.440; vgl. 34[147], KSA 11.469), und erwog immer wieder Buchtitel wie „Gedanken und Gedankenstriche eines guten Europäers“ (Nachlass 1885, 35[8], KSA 11.511), „Fragen und Gedankenstriche“ (Nachlass 1885, 36[55], KSA 11.573), „Vorläufige Gedanken und Gedankenstriche“ (Nachlass 1885/8, 1[232]6, KSA 12.62).⁶² Das Ausgesprochene ist sichtlich von Unausgesprochenem durchsetzt, der Leser ergänzt unwillkürlich die Auslassungen und ausgelassenen Verknüpfungen selbst. Er liest sich, ohne es zu wollen, selbst in den Text hinein, liest ebenso sich wie den Autor.⁶³

62 Vgl. Rudolf Fietz, *Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche*, Würzburg 1992, S. 380-382 [und den Beitrag „Oh Mensch! Gieb Acht!“ *Kontextuelle Interpretation des Mitternachts-Lieds aus „Also sprach Zarathustra“* in diesem Band].

63 Wolfgang Iser, *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, München 1972, und: *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung* (1976), 3., verbess. Aufl. München 1990, hat an diesem Punkt seine literaturwissenschaftliche Rezeptionstheorie angesetzt. Er geht davon aus, dass der Leser zusammen mit dem Sinn des Romans sich selbst „entdeckt“ – und dies mit „ästhetischem Vergnügen“ (Der implizite Leser, S. 9). Im 19. Jahrhundert hatte der Roman, so Iser, dem Leser immer weniger eine explizite Rolle zugewiesen und ihn dadurch genötigt, sie selbst zu finden oder, mit Nietzsche, zu schaffen. Im 20. Jahrhundert werde es dann zur Methode, den Leser sich „in selbstproduzierte Illusionen und Fiktionen“ verstricken zu lassen und ihn zur expliziten Reflexion dieser Verstrickung zu nötigen (Der implizite Leser, S. 11). Nietzsche, den Iser nicht im Blick hat, bahnt auch hier sichtlich eine Epochenwende an. Auch bei seinen Texten verkörpert „der implizite Leser [...] die Gesamtheit der Vororientierungen, die ein fiktionaler Text seinen möglichen Lesern als Rezeptionsbedingungen anbietet.“ Der Text ist danach eine „strukturierte Hohlform“: „Blickpunkt und Horizont ergeben sich [...] aus der perspektivischen Anlage des Textes, sind jedoch im Text selbst nicht mehr dargestellt“, der Leser muss selbst eine geeignete Perspektive dazu finden (Der Akt des Lesens, S. 60-62). – Heinz Schlaffer, *Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und die Folgen*, München 2007, S. 38, macht daraus eine faschistische Verführung: „Sehnsüchtig wartet er [der Leser] auf den Führer, der die Zeichen richtig zu deuten weiß, weil dieser sie selbst gesetzt hat.“ Schlaffer, ebenfalls Literaturwissenschaftler, schreibt Nietzsches Stil die Verantwortung für die Entfesselung der deutschen Prosa und, in der Folge, auch der deutschen Geschichte zu: „Eine solche Energie der Sprache, des Stils steigerte die Bedeutung der deutschen Literatur am Beginn der Moderne, aber auch die Verwirrung der deutschen Intelligenz und das Verhängnis der deutschen Politik.“ (S. 12 f.) Wie musste es um eine Intelligenz und eine Politik bestellt sein, dass sie sich von einem literarischen Stil dermaßen verwirren ließ?

[12] Wie ein Hanswurst macht Nietzsche einen Einwand und scheint ihn gleich wieder aufzuheben: „Und trotzdem oder vielmehr nicht trotzdem“. Er wehrt sich dagegen, heilig gesprochen zu werden, spricht trotzdem wie ein Heiliger und trotzdem nicht als ein Heiliger, wie man ihn bisher kannte, sondern als einer, der durch den Hanswurst konterkariert ist, als ein Prophet, aus dem die Wahrheit redet, ohne dass er Glauben fordert. Welche Wahrheit kann aus dem schärfsten Kritiker der Wahrheit reden? Sicher keine Wahrheit mehr, die durch eine Übereinstimmung mit einem Sein bestätigt werden könnte (die Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus* war spätestens mit Kants Kritik unhaltbar geworden), und sicher keine Wahrheit mehr, die oder an die religiös geglaubt werden könnte. Nietzsche will mit *seiner* Wahrheit („**meine Wahrheit**“), die er *schafft*, hinter die Wahrheit im *theoretischen* Sinn, die man nur zu klären hätte, und die Wahrheit im *religiösen* Sinn, die man nur zu empfangen hätte, zurückgehen und die Gründe der Wahrheit im *moralischen* Sinn aufdecken, deren Gegensatz die Lüge ist. Seine Wahrheit soll die Wahrheit jener Wahrheiten, die ‚Entdeckung‘ dessen sein, was bisher ‚verlogen‘ als Wahrheit galt. Er spricht sie nicht aus („–“), sondern lässt auch sie, gerade sie den Leser erschließen als Wahrheit dessen, der zugleich Heiliger und Hanswurst und weder Heiliger noch Hanswurst ist und so einen Spielraum der Entscheidung eröffnet, in dem der Leser selbst entscheiden muss – *Wahrheit als Freiheit der Entscheidung über die Wahrheit* oder *Wahrheit als Freiheit*.⁶⁴ Nietzsche nimmt der Wahrheit ihre scheinbare Selbstverständlichkeit, ihre scheinbare Eindeutigkeit, die sie bisher im Gegensatz zum Irrtum und zur Lüge hatte. Wenn Philosophen wie Heilige gerade dann verlogen sein können, wenn sie an sich selbst und ihre heilige, unantastbare Wahrheit glauben, wird der Gegensatz von Wahrheit und Lüge selbst fragwürdig, und man hat nichts mehr, woran man sich halten kann. Die *Freiheit* der Entscheidung über die Wahrheit wird dann zu einer *Notwendigkeit* der Entscheidung über die Wahrheit, und diese Notwendigkeit ist „furchtbar“: weil sie ohne Halt an irgendetwas anderem ist, zu Fehlentscheidungen führen und in schwerste Not, in gänzliche Desorientierung bringen kann, in

64 Vgl. zur historischen Vorgeschichte und zu den systematischen Vorbedingungen dieser Wahrheit als Freiheit Josef Simon, *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*, Berlin/New York 1978.

eine Desorientierung, die nun ohne Religion, ohne Glauben ausgehalten werden muss.

Die Wahrheit der Entscheidbarkeit der Wahrheit *ist* Wahrheit und trotzdem nicht Wahrheit im herkömmlichen Sinn der *einen* Wahrheit, die man bestätigt finden oder an die man glauben kann. Christus hatte nach dem Johannes-Evangelium von sich gesagt: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14, 6). Nietzsche sagt nicht ‚ich *bin* die Wahrheit‘, sondern ‚die Wahrheit *redet* aus mir‘: wenn die Wahrheit *redet*, so redet sie in Unterscheidungen, und bei jeder Unterscheidung redet, wie beim Heiligen der Hanswurst, stets die andere Seite der Unterscheidung, die immer mögliche Alternative mit. Bei der Wahrheit ist das der ungewollte Irrtum oder die gewollte Lüge. Die ungewollte oder gewollte ‚Verlogenheit‘ eines Heiligen – oder eines, an den als Heiligen geglaubt wird – liegt im Ausschluss der immer möglichen Alternative, also wiederum darin, dass er zum Entweder-Oder zwingt, während beim Hanswurst, der keinen Glauben verlangt, die Alternative immer gegenwärtig bleibt. Die Wahrheit der Entscheidbarkeit der Wahrheit bedeutet für die Behauptung der *einen* Wahrheit, die ausschließt, zugleich Irrtum oder Lüge sein zu können, dass *sie* die Lüge ist: „**denn man hiess bisher die Lüge Wahrheit.**“ Für die Vertreter der *einen* Wahrheit sollte gelten, dass die Lüge gewollt ist, nicht aber die Wahrheit. Die Wahrheit sollte nichts sein, was man wollen kann, sondern das, was ist, wie es ist. Aber Nietzsche hat aufgedeckt, dass auch die Wahrheit gewollt ist, eben deshalb, weil sie entscheidbar ist. Er hat gezeigt, dass man das wissen und die Wahrheit dennoch, wider besseres Wissen, als Lüge (eines an sich bestehenden Seins) wollen, dass Wahrheit also ‚verlogen‘ sein kann, verlogen im Dienst von Religion und Moral. Religion und Moral nötigen, an eine verlogene Wahrheit zu glauben. Sofern Religionen und Moralen aber Antworten auf Nöte des Lebens sind, ist ihre ‚Verlogenheit‘ dennoch lebensnotwendig – wo immer und solange jene Nöte herrschen.

[13] Nietzsche hatte den moralischen Gegensatz von Wahrheit und Lüge schon früh zu überwinden versucht, in seiner unveröffentlichten Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* von 1873. Er hatte dort im „Trieb zur Wahrheit“, der aus der Moral kommt, die „Verpflichtung nach einer festen Convention zu lügen“ erkannt. Das menschliche Zusammenleben ist auf Konventionen angewiesen und

darauf, dass sie *als* Konventionen vergessen und selbstverständlich werden. Selbstverständlich aber werden sie in der Gewöhnung an sie, und daher lügt der Mensch, so Nietzsche 1873, in allen Sprachen „unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen – und kommt eben durch diese Unbewusstheit, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit.“ (WL 1, KSA 1.881) Er notierte sich dazu (unter anderem):

7. Kunst. Noth-Lüge und Frei-Lüge. Letztere doch wieder auf eine Noth zurückzuführen.

Alle Lügen sind Nothlügen. Die Lust an der Lüge ist künstlerisch. Sonst hat nur die Wahrheit eine Lust an sich. Die künstlerische Lust die größte, weil sie die Wahrheit ganz allgemein spricht in der Form der Lüge. (Nachlass 1873, 29[4], KSA 7.622)

Danach sind Religion und Moral nur die Spitzen einer Lebenskunst der ‚Verlogenheit‘. Die ‚Verlogenheit‘, das Nicht-mehr-sehen-Wollen der Lebensnotwendigkeit des Irrtums und der Lüge, durchherrscht die Sprache und das Denken – solange es an ‚die Wahrheit‘ glaubt und sich nicht die Freiheit offenhält, über sie zu entscheiden. Wenn der Glaube an die Wahrheit, die, wie man nun wissen kann, keinen Halt an einem jenseitigen unbedingten Sein an sich haben kann, dennoch der letzte Halt der Orientierung ist und die Wahrheit darin ihren Wert hat und wenn von diesem letzten Halt aller weitere Glaube und Halt abhängt, dann bedeutet die ‚Entdeckung‘ der Wahrheit als Wert eine „Umwertung aller Werthe“. ⁶⁵ Sie kann ihrerseits keine Wahrheit im alten Sinn mehr sein, sondern nur eine „Formel“. Sie ist Nietzsches **„Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit“**, ihrer Rückbesinnung auf die Wahrheit dessen, was bisher als Wahrheit galt, einer Besinnung, von der alle Menschen betroffen sind, sofern alle in den Nöten ihres Lebens an Werte glauben und glauben müssen, an die sie sich halten

65 Nietzsche wollte, wie Montinari ausführlich dargestellt hat (Kommentar zur KSA, KSA 14.383-400), sein geplantes „Hauptwerk“ schließlich unter diesen Titel, nicht mehr unter den Titel „Der Wille zur Macht“ stellen, betrachtete dann *Der Antichrist* als „das erste Buch“ der „Umwertung aller Werthe“ und zuletzt als diese selbst. Statt sie zu vollenden, schrieb Nietzsche *Ecce homo*, das, so Shapiro, Nietzschean narratives, S. 145, „became, in effect, a substitution for a work that was never written.“ Shapiro sieht hier freilich, anders als Montinari, ein Versagen Nietzsches: „In effect, Nietzsche writes ‚Why I Write Such Good Books,‘ rather than writing his great book.“ (S. 146)

können. Weil alle genötigt sind, den Glauben an die Wahrheit zu teilen, ist er selbstverständlich geworden, und weil er selbstverständlich geworden ist, ist es schwer, auf ihn aufmerksam zu machen und ihn aufzubrechen. Wer dies versucht, muss wiederum auf seine Weise dazu genötigt sein, wer die Freiheit dazu hat, muss in besondere Lebensnöte geraten sein, die sie ermöglichten. In *Ecce homo* wollte Nietzsche eben die Bedingungen *seiner* Freiheit erschließen („Warum ich so weise bin“, „Warum ich so klug bin ...“), um herauszufinden, warum gerade er zu jener Umwertung aller Werte fähig sein sollte. Nietzsches Wahrheit ist nicht wieder allgemein zu erklären und zu begründen – es sei denn unter Berufung auf die alte vermeintlich allgemeine Wahrheit –, sondern schafft neue Maßstäbe für die Wahrheit, und es können dann nur Einzelne sein, die aus ihren besonderen Lebensbedingungen heraus solche Maßstäbe für alle schaffen.

[14] Der seit dem 18. Jahrhundert gängige Begriff für Einzelne, die aus unerklärlichen Gründen neue Maßstäbe für alle schaffen, ist das Genie („**in mir Fleisch und Genie geworden**“). Nietzsche hat zeitlebens auf das „Genie“ gesetzt – das Wort ist in seinem Werk Hunderte von Malen belegt –, und sich zugleich wiederum scharf gegen den „Genieglauen“ (M 542), den „Aberglaube[n] vom Genie“ (MA I 164) als der „Superstition unseres Jahrhunderts“ (Nachlass 1887, 9[170], KSA 12.436) ausgesprochen. Zunächst war Wagner für ihn *das* Genie seiner Zeit. Nach dem Bruch mit Wagner entzauberte er auch das Genie. In *Menschliches, Allzumenschliches* nannte er „Genie’s und Heilige“ in einem Atemzug und beide wieder zusammen mit dem „Wahnsinn und [den] Wahnreden der Propheten und Orakelpriester“ (MA I 126). Seine Kommentare dort lesen sich wie eine beißende Kritik des Aphorismus EH, Warum ich ein Schicksal bin 1: „Der Glaube an grosse, überlegene, fruchtbare Geister“ sei „sehr häufig noch mit jenem ganz- oder halbreligiösen Aberglauben verbunden, dass jene Geister übermenschlichen Ursprungs seien und gewisse wunderbare Vermögen besäßen,“ die ihnen „einen unmittelbaren Blick in das Wesen der Welt, gleichsam durch ein Loch im Mantel der Erscheinung,“ ermöglichten. Man glaube, „dass sie ohne die Mühsal und Strenge der Wissenschaft, vermöge dieses wunderbaren Seherblickes, etwas Endgültiges und Entscheidendes über Mensch und Welt mittheilen könnten.“ Der Nutzen „für die Gläubigen“ sei dabei die „unbedingte Unterordnung

unter die grossen Geister“, die „ihrem eigenen Geiste für die Zeit der Entwicklung die beste Disciplin und Schule verschaffe[]“ (MA I 164): „Der Cultus des Genius‘ ist ein Nachklang dieser Götter-Fürsten-Verehrung.“ (MA I 461) Doch „der Aberglaube vom Genie“ gefährde es selbst am stärksten:

Es ist jedenfalls ein gefährliches Anzeichen, wenn den Menschen jener Schauer vor sich selbst überfällt, sei es nun jener berühmte Cäsaren-Schauer oder der hier in Betracht kommende Genie-Schauer; wenn der Opferduft, welchen man billigerweise allein einem Gotte bringt, dem Genie in's Gehirn dringt, so dass er zu schwanken und sich für etwas Uebermenschliches zu halten beginnt. (MA I 164)

Wer als Genie gilt, läuft wie ein religiöser oder moralischer Fanatiker Gefahr, nicht mehr „Kritik gegen sich selbst zu üben“, so dass er „vielleicht gar zum Heuchler“ wird (MA I 164). Nietzsche hat damals auch schon das Mittel gegen die Gefahr genannt, nämlich zu „begreifen, welche rein menschlichen Eigenschaften in ihnen [den Genies] zusammengefloßen sind“. Die größte Gefahr für Genies aber sei das Ziel, „die grösstmögliche Wirkung zu machen“ – eben das war es, was Nietzsche zuletzt wollte –: hier habe „die Unklarheit über sich selbst und jene Beigabe eines halben Wahnsinns immer viel gethan“. Ein „halber Wahnsinn“ ist ein Wahnsinn, von dem das Genie noch weiß und auf den es sich bewusst einlässt.⁶⁶ Es ist der Wahn „übernatürlicher Führer“, von dem sich Massen gerne „willenlos machen“ und selbst „zum Wahne fortreissen“ lassen – was Nietzsche verabscheute. Doch, fügte er hinzu, „[i]n einzelnen seltenen Fällen mag dieses Stück Wahnsinn wohl auch das Mittel gewesen sein, durch welches eine solche nach allen Seiten hin excessive Natur fest zusammengehalten wurde: auch im Leben der Individuen haben die Wahnvorstellungen häufig den Werth von Heilmitteln, welche an sich Gifte sind“, Gifte, die das „Genie‘ das an seine Göttlichkeit glaubt,“ am Ende zerstören können, es, wie Napoleon, Nietzsches Beispiel für das Genie schlechthin, „in einen fast wahnsinnigen Fatalismus“ treiben und es „seines Schnell- und Scharfblickes beraub[en]“ (MA I 164).

Nietzsche hatte einen scharfen Blick für das Genie, auch für sein eigenes. Er entkleidete die Rede vom Genie „allen mythologischen

66 Vgl. M 14: „Bedeutung des Wahnsinns in der Geschichte der Moralität.“

und religiösen Beigeschmack[s]“ und nahm ihm selbst den Mythos der Originalität. Ein Genie ist lediglich jemand, der in seiner eigenen Not mehr oder weniger zufällig neue Möglichkeiten für andere findet: „Jemand, der sich auf seinem Wege im Walde völlig verirrt hat, aber mit ungemeiner Energie nach irgend einer Richtung hin in's Freie strebt, entdeckt mitunter einen neuen Weg, welchen Niemand kennt: so entstehen die Genies, denen man Originalität nachrühmt.“ Nietzsche versteht auch sie evolutionistisch.⁶⁷ In der Evolution kann „eine Verstümmelung, Verkrüppelung, ein erheblicher Mangel eines Organs häufig die Veranlassung dazu [geben], dass ein anderes Organ sich ungewöhnlich gut entwickelt, weil es seine eigene Function und noch eine andere zu versehen hat. Hieraus ist der Ursprung mancher glänzenden Begabung zu errathen“, und das könnte auch auf „die Entstehung des vollkommenen Freigeistes“ zutreffen (MA I 231). Dabei blieb Nietzsche bis zuletzt. Auch nach der *Götzen-Dämmerung* ist Genie „das Schlussergebniss der accumulirten Arbeit von Geschlechtern“ und mehr im Leib (im ‚Fleisch‘) als in Seele und Geist, wofür die Griechen das stärkste Beispiel seien (GD, Streifzüge 47). Und hier trägt Nietzsche die Metapher der Explosion, des Dynamits auch in den Begriff des Genies ein: „grosse Männer sind wie grosse Zeiten Explosiv-Stoffe, in denen eine ungeheure Kraft aufgehäuft ist; ihre Voraussetzung ist immer, historisch und physiologisch, dass lange auf sie hin gesammelt, gehäuft, gespart und bewahrt worden ist, – dass lange keine Explosion stattfand.“ Genie ist also seinerseits mehr Schicksal als Verdienst: „Ist die Spannung in der Masse zu gross geworden, so genügt der zufälligste Reiz, das ‚Genie‘, die ‚That‘, das grosse Schicksal in die Welt zu rufen.“ Das Genie hat es noch nicht einmal in der Hand, die in ihm aufgehäuften Kräfte zur Wirkung zu bringen, es sind vielmehr die Umstände und die Zeit, die es zur Wirkung kommen lassen. „Der grosse Mensch“, schließt Nietzsche hier,

ist ein Ende [...]. Das Genie – in Werk, in That – ist nothwendig ein Verschwender: dass es sich ausgiebt, ist seine Grösse ... Der Instinkt der Selbsterhaltung ist gleichsam ausgehängt; der übergewaltige Druck der ausströmenden Kräfte verbietet ihm jede solche Obhut und Vorsicht. Man nennt das „Aufopferung“, man rühmt seinen „Heroismus“ darin,

67 [Vgl. den Beitrag *Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution* in diesem Band.]

seine Gleichgültigkeit gegen das eigne Wohl, seine Hingebung für eine Idee, eine grosse Sache, ein Vaterland: Alles Missverständnisse ... Er strömt aus, er strömt über, er verbraucht sich, er schont sich nicht, – mit Fatalität, verhängnissvoll, unfreiwillig, wie das Ausbrechen eines Flusses über seine Ufer unfreiwillig ist. Aber weil man solchen Explosiven viel verdankt, hat man ihnen auch viel dagegen geschenkt, zum Beispiel eine Art höherer Moral ... (GD, Streifzüge 44).

[15] So sinkt auch die Anmaßung, mit der Nietzsche von sich als Genie spricht, in eine Bescheidung zusammen. Auf das zufällige „**Loos**“, zum Genie zu werden, kann man nicht stolz sein, es gibt kein Recht, sich über andere zu erheben. Die „höhere Moral“ aber, die man ihm, wenn man das Genie in ihm erkannt und anerkannt hat, vielleicht zugestehen wird, ist für Nietzsche eine verblüffend einfache – wieder „**anständig**“ zu werden: „Mein Loos will, dass ich der erste anständige Mensch sein muss, dass ich mich gegen die Verlogenheit von Jahrtausenden im Gegensatz weiss ...“

Wie die Begriffe ‚Schicksal‘ und ‚Angst‘ durchläuft auch der Gebrauch des Begriffs ‚Anstand‘ in Nietzsches Werk eine erstaunliche Umwertung. Die „Anstandsfrage“ war für ihn zunächst eine Sache der „Furcht vor dem Publikum“ (Nachlass 1875, 11[24], KSA 8.212). In *Menschliches, Allzumenschliches* ordnet er die „Gesetze des Anstandes“, wie wir es heute noch tun, unter die „der Reinlichkeit, der Höflichkeit, des Redens und Schweigens zur rechten Zeit“ ein (VM 174). „Tiefe“ Denker kämen darum in „Verlegenheit“, wenn sie mit „freundlichen, anständigen, entgegenkommenden Personen“ auskommen müssen (WS 243). Nietzsche schätzte diesen „guten Anstand“ durchaus (M 79) als Vorstufe der Ehrlichkeit (M 84) und als „Wohlwollen und anständige Gesinnung“ (M 92). Dennoch kann das „Gefühl der Anständigkeit“ angebracht sein oder auch nicht (M 349). Zwar könnte „die Redlichkeit in Betreff alles Wirklichen“, wie Nietzsche für sich notierte, „einmal Anstandssache werden, und der Phantast einfach als unanständig außer Betracht kommen.“ (Nachlass 1880, 6[210], KSA 9.253). Dennoch würden „die Neuerer des Gedankens so peinlich empfunden, als eine Sache wider den Anstand.“ (Nachlass 1881, 15[39], KSA 9.648). In seinem späteren Werk verschiebt Nietzsche den Sinn von ‚Anstand‘ von der konventionellen, sittlichen Rechtschaffenheit vollends zur ‚intellektuellen Rechtschaffenheit‘. Nun schreibt er, „moralische Formeln und Anstandsbegriffe“ seien nur „Verkleidung

der ‚moralischen Menschen‘“ (FW 352), Theologen könnten „mit dem besten wissenschaftlichen Anstande [lediglich] den ‚Wünschen ihres Herzens‘ nachgehen“ (GM III 25, vgl. AC 52) und Philosophen, die die Philosophie „auf streng wissenschaftliche Grundlage“ stellen wollten, begingen „die ärgste Anstands-Verletzung“ – gegen die Philosophie, wie Nietzsche sie versteht (GM III 24). Dagegen sei der Skeptiker der „anständige[] Typus in der Geschichte der Philosophie“, weil er allein den „Forderungen der intellektuellen Rechtschaffenheit“ entspreche (AC 12). Staatsmännern, „eine[r] sonst sehr unbefangne[n] Art Menschen und Antichristen der That durch und durch,“ sei „das letzte Gefühl von Anstand, von Achtung vor sich selbst,“ abhanden gekommen, wenn sie sich gleichwohl „heute noch Christen nennen und zum Abendmahl gehn“ (AC 38). So, im Sinn des intellektuellen Anstands, nimmt Nietzsche zuletzt den Begriff wieder für sich selbst und nur noch für sich selbst in Anspruch, und hier wirkte noch einmal jener Dr. Widmann vom Schweizer *Bund* nach. Denn er hatte mit dem „Dynamit“, das er in Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse* erkannte, verbunden, dass er sich „um Abschaffung aller anständigen Gefühle bemühe“ (EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 1; vgl. GD, Streifzüge 37). Nietzsche machte sich auch dies zu eigen und wertete die Kritik um: *sein* Anstand sollte in der Entdeckung, Aufklärung, Abschaffung eben des konventionellen, publikumswirksamen, also ‚pöbelmännischen‘ Anstands liegen, sollte, wie er zuletzt in *Ecce homo* schreibt, ein „Anstand“ mit „Tapferkeit im Geistigen“ sein (EH, Warum ich ein Schicksal bin 7).

[16] Aber auch das, intellektuell wieder anständig zu werden, ist nicht Nietzsches Wille, sondern sein „Loos“ („**Mein Loos will**“). Die bloße intellektuelle Anständigkeit (oder Redlichkeit oder Rechtschaffenheit, wie er sie auch nennt) ist der neue Maßstab *seiner* Moral, die neue Moral *seines* Denkens, mit der er sich „**gegen die Verlogenheit von Jahrtausenden im Gegensatz weiss**“. Er hat zunächst nicht mehr als diesen Gegensatz, seinen persönlichen Gegensatz gegen den moralischen Gegensatz von Wahrheit und Lüge, der im europäischen Denken jahrtausendelang geherrscht habe. Und damit hat er es nun mit Jahrtausenden zu tun.

Jahrtausende sind Nietzsches philosophisches Zeitmaß. Er hat dabei vor allem die zwei Jahrtausende vor Augen, die seit der Stiftung der Philosophie und des Christentums vergangen sind, geht aber noch

weiter zu früheren Jahrtausenden alter Hochkulturen zurück (vgl. MA I 2, 236; M 96). Er „gestatte[te]“ sich von Anfang an „unverzagt“ wie ein Geologe „die Disposition über Jahrtausende“ (Nachlass 1870/71, 7[125], KSA 7.182). Jahrtausende sind für die Erdgeschichte und die Evolution des Menschen noch immer eine verschwindend kurze Zeit. Aber auch für die Herausbildung von Instinkten des Menschen oder Phänomenen wie dem Traum, für die Entstehung der Logik und von „moralischen, ästhetischen, religiösen Ansprüchen“, kurz, für jeden Zug in der „Oekonomie der Arterhaltung“ sind „viele Jahrtausende“ zu veranschlagen (Nachlass 1872/73, 19[117], KSA 7.457; MA I 13, 16; Nachlass 1875, 5[194], KSA 8.95; FW 1). Auch individuelle Charaktere – und Genies – sind durch „die aufgeprägten Schriftzüge vieler Jahrtausende“ geprägt (MA I 41). So habe Nietzsche, notiert er sich, „in dem, was Zarathustra, Moses, Muhamed Jesus Plato Brutus Spinoza Mirabeau bewegte,“ schon gelebt, „und in manchen Dingen kommt in mir erst reif an's Tageslicht, was embryonisch ein paar Jahrtausende brauchte.“ (Nachlass 1881, 15[17], KSA 9.642). Nun aber fühle er „das Urtheil vieler Jahrtausende gegen sich und um sich“ (FW 296). Der Mensch müsse als sein Glück begreifen lernen, „der Mensch eines Horizontes von Jahrtausenden vor sich und hinter sich“ zu sein (FW 337). Seinen Zarathustra lässt Nietzsche sagen: „Nicht nur die Vernunft von Jahrtausenden – auch ihr Wahnsinn bricht an uns aus. Gefährlich ist es, Erbe zu sein.“ (Za I, Von der schenkenden Tugend 2, KSA 4.100) Zarathustras „Seligkeit“ sei es, die „Hand auf Jahrtausende zu drücken wie auf Wachs, – / – Seligkeit, auf dem Willen von Jahrtausenden zu schreiben wie auf Erz“ (Za III, Von alten und neuen Tafeln 29, KSA 4.268). Mit seiner *Zarathustra*-Dichtung eröffnet Nietzsche zugleich die Zukunftsperspektive, nennt sie zuletzt eine „Stimme über Jahrtausende hinweg“ (EH, Vorwort 4). „Neue Philosophen“, schreibt er dann in *Jenseits von Gut und Böse*, müssten „Menschen der Zukunft“ sein, die „in der Gegenwart den Zwang und Knoten anknüpfen, der den Willen von Jahrtausenden auf neue Bahnen zwingt.“ (JGB 203) Je mehr sich globale Aufgaben der Politik abzeichneten, müsse Europa „einen langen furchtbaren eigenen Willen“ entwickeln, „der sich über Jahrtausende hin Ziele setzen könnte“: es stehe unter dem „Zwang zur grossen Politik.“ (JGB 208) Und so sieht sich Nietzsche zuletzt wiederum selbst vor „einer Verantwortlichkeit für alle Jahrtausende nach mir“ (EH, Warum ich so

klug bin 10), als „de[n] erste[n] rechtschaffne[n] Geist in der Geschichte des Geistes, de[n] Geist, in dem die Wahrheit zu Gericht kommt über die Falschmünzerei von vier Jahrtausenden“ (EH, WA 3). Eben darin sei er „Schicksal“: *Also sprach Zarathustra* sei, schreibt er an seinen Verleger und an seinen Freund Paul Deussen, das „erste[] Buch[] aller Jahrtausende! in dem das Schicksal der Menschheit einbegriffen ist“.⁶⁸

[17] Nietzsche nennt die neuen Werte, die Werte der Zukunft, nicht, und *als* Werte der Zukunft sind sie auch nicht zu benennen. Er sagt nicht mehr, als dass er sich gegen die alten Werte und ihre scheinbare Alternativlosigkeit „im Gegensatz weiss“. Zwei Sätze weiter sagt er, er *sei* ein Gegensatz. „**Gegensatz**“ ist hier sichtlich kein *begrifflicher* Gegensatz wie Wahrheit und Lüge, sondern ein *existenzieller* Gegensatz gerade gegen solche selbstverständlich gewordenen und nun scheinbar selbstverständlichen begrifflichen Gegensätze. Nietzsche kündigt damit dem „Grundglaube[n] der Metaphysiker“, dem „Glaube[n] an die Gegensätze der Werthe“, wie er in *Jenseits von Gut und Böse* geschrieben hatte, mit seiner Person, mit seiner Existenz den Glauben auf. Das „Wissen“, „das feierlich am Ende als ‚die Wahrheit‘ getauft wird“, besteht in nicht mehr als einem „Glauben“ an begriffliche Gegensätze, und man darf, so Nietzsche weiter, „zweifeln, erstens, ob es Gegensätze überhaupt giebt, und zweitens, ob jene volksthümlichen Werthschätzungen und Werth-Gegensätze, auf welche die Metaphysiker ihr Siegel gedrückt haben, nicht vielleicht nur Vordergrunds-Schätzungen sind [...]?“ (JGB 2) Selbstverständlich gewordene metaphysische Gegensätze sind scheinbar zeitlos. Doch im Zeithorizont von Jahrtausenden hat auch die scheinbare Zeitlosigkeit der metaphysischen Begriffe ihre Zeit. Sie werden nicht widerlegt,⁶⁹ nur

68 Nietzsche an Constantin Georg Naumann, 26. November 1888, Nr. 1158, KSB 8.490. Vgl. Nietzsche an Paul Deussen, 26. November 1888, Nr. 1159, KSB 8.492.

69 Nach Hegel ist in der Geschichte der Philosophie „keine Philosophie widerlegt worden. Was widerlegt worden, ist nicht das Prinzip dieser Philosophie, sondern nur dies, daß dies Prinzip das Letzte, die absolute Bestimmung sei.“ (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Theorie Werkausgabe, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1969-1971, Bd. 18, S. 56). Und Nietzsche repliziert: „was habe ich mit Widerlegungen zu schaffen!“ (GM, Vorrede 4). Zuvor hat er sich notiert: „Die richtigen Widerlegungen sind physiologische (leibliche) also Beseitigungen von Denkweisen.“ (Nachlass 1884, 26[316], KSA 11.234; s. auch FW 39 mit Nachlass 1881, 11[109], KSA 9.480, und WA, Epilog). Vgl. dazu

irgendwann einmal nicht mehr geteilt, werden unter sich immer stärker wandelnden Lebensbedingungen „immer mehr unglaublich“, werden fremd. Man macht sich gar nicht mehr die Mühe, sie zu widerlegen,⁷⁰ man gerät zu ihnen einfach dadurch in Gegensatz, dass man nun anders lebt, anders empfindet, anders denkt. Nietzsche geht die metaphysischen Gegensätze von dem aus an, was ihr jahrtausendelanger Kultus am entschiedensten ausgeschlossen hat, den Empfindungen, und unter den Empfindungen geht er wiederum von denen aus, die am schwersten begrifflich fassbar sind und darum als die kontur- und haltlosesten galten, den Geschmacks- und Geruchsempfindungen: er „**empfand** – roch ...“ die Lüge.

[18] Eine Vernunft, die auf metaphysische Gegensätze festgelegt ist, kann man nicht durch diese Vernunft widerlegen. 1881 hatte sich Nietzsche notiert:

Sich an die Vernunft halten wäre schön, wenn es eine Vernunft gäbe! Aber der Tolerante muß sich von seiner Vernunft, ihrer Schwäche abhängig machen! Dazu: es ist zuletzt nicht einmal diese, welche den Beweisen und Widerlegungen ihr Ohr schenkt und entscheidet. Es sind Neigungen und Abneigungen des Geschmacks. Die Verfolger sind gewiß nicht weniger logisch gewesen als die Freidenker. (Nachlass 1881, 11[109], KSA 9.480)

Man braucht statt dessen ein Gespür für Begriffe und für die Lebensnöte, auf die sie antworten. Ein solches Gespür lässt sich nicht mehr aus Prinzipien der Vernunft begründen, sondern leitet die Vernunft des Einzelnen seinerseits sicher wie der Instinkt eines Tieres: „**Mein Genie ist in meinen Nüstern ...**“ Nietzsche hat seinem Zarathustra „selige[] Nüstern“, sich selbst „feinere Nüstern“ im Gebrauch von Begriffen zugeschrieben (Za III, Die Heimkehr, KSA 4.234; JGB 252; vgl. Za IV, Unter Töchtern der Wüste, KSA 4.380, und EH, M 1) und notierte zuletzt noch für sich (vermutlich als Zusatz zu *Ecce homo*):

Patrick Wotling, La culture comme problème. La redétermination nietzscheenne du questionnement philosophique, in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 1-50.

70 Man mache sich, so Nietzsche MA II, WS 211, auch andern gegenüber nicht die Mühe, ihre Vorstellungen zu widerlegen, sondern suche, „was man endgültig beseitigen will, [...] achtungsvoll auf Eis [zu] legen, immer und immer wieder, in Anbetracht, dass Vorstellungen ein sehr zähes Leben haben.“

Ich wage noch ein proprium meiner Natur anzudeuten, zumal es beinahe das proprium ist. Ich habe Etwas, das ich meine inneren Nüstern nenne. Bei jeder Berührung mit Menschen ist das Erste, was mir sich verräth, der Grad von innerer Sauberkeit [– – –] – ich rieche gerade die „schönen Seelen“ als besonders unreinlich. Wie Jemand zu sich steht, oder wie sich Jemand Etwas vor<m>acht, ob er darauf hält, mit sich unzweideutig zu verkehren, – ob Jemand sich erträgt oder ein „Ideal“ nöthig <hat> ... Der Idealist riecht mir schlecht...“ (Nachlass 1888, 21[8], KSA 13.581 f., korrigiert).

Nüstern sind die Geruchsorgane von Pferden, und schon Platon hat in seinem berühmten Mythos von der Seele als Rossegespann die Vernunft den Kräften von Pferden anheimgegeben (*Phaidros*, 246 a-b). Der Lenker des Gespanns muss sich mit seiner Vernunft darauf verstehen, die beiden ungleichen Pferde, die ihn voranbringen, aber stets in unterschiedliche Richtungen ausbrechen können, geschickt auf der Bahn zu halten. Die Vernunft muss zu steuern versuchen, was sie antreibt und manchmal mitreißt; sie wird von dem bewegt, was sie beherrscht; sie ist nicht über das Unvernünftige erhaben, sondern muss mit ihm zusammenspielen, um selbst stark zu sein. Nietzsche notierte sich:

der Genuß, den man ehemals moralisch nannte: daß einer sein Pferd zu reiten verstehe, daß es schön kühn leidenschaftlich sei wie sein Reiter, letzterer aber die Schönheit Kühnheit Leidenschaft durch seine Vernunft hindurch leuchten lasse, welche alles mäßigt und zum Ansehen erträglich macht. Bei dem wahnsinnigen Jagen jener Rosse hat man Schwindel und Erschöpfung. (Nachlass 1880/81, 8[50], KSA 9.393).

Denker sollten daher, spann er die Metapher weiter, lernen Pferde zureiten:

Man muß seine Triebe ausarbeiten. [...] Man könnte als Denker sehr gut noch Pferde zureiten. Oder commandiren. (Nachlass 1881, 11[31], KSA 9.453)

In der *Morgenröthe* gebrauchte er das Bild dann für die „vornehme Cultur“:

Eine vornehme Cultur kann in Absicht der Leidenschaften entweder dem Reiter gleichen, der Wonne empfindet, ein leidenschaftliches stolzes Thier im spanischen Tritt gehen zu lassen – man stelle sich das Zeitalter Ludwig's des Vierzehnten vor Augen –, oder dem Reiter, der sein Pferd wie eine Naturgewalt unter sich hinschiessen fühlt, hart an der Gränze,

wo Pferd und Reiter den Kopf verlieren, aber im Genuss der Wonne, gerade jetzt noch den Kopf oben zu behalten (M 201).

Und in *Jenseits von Gut und Böse* machte er den sicheren Ritt auf Pferden zum Zeichen der Vornehmheit überhaupt:

Mit einer ungeheuren und stolzen Gelassenheit leben; immer jenseits –. Seine Affekte, sein Für und Wider willkürlich haben und nicht haben, sich auf sie herablassen, für Stunden; sich auf sie setzen, wie auf Pferde, oft wie auf Esel: – man muss nämlich ihre Dummheit so gut wie ihr Feuer zu nützen wissen. (JGB 284; vgl. FW 375)

[19] Und nun wird auch der Duktus des Aphorismus ruhig und beherrscht. Im letzten Drittel gibt es (fast) keine Gedankenstriche, Auslassungen, Einschübe und Trennungen mehr. Nietzsche nimmt das Bisherige variierend wieder auf („trotzdem“, „Gegensatz“, „Wahrheit“ und „Lüge von Jahrtausenden“), steigert es im Ausdruck („Loos“ wird zu „Verhängnis“, „Krisis auf Erden“ zu „Erschütterungen“ und „Erdbeben“, „Collision“ zu „Geisterkrieg“, „Dynamit“ zu „in die Luft gesprengt“) und schließt, nach einem letzten Gedanken- und Trennungsstrich und einem Doppelpunkt, der seine letzte und gefährlichste Konsequenz ankündigt, den Aphorismus mit einer Reihe kurzer, harter, wie Paukenschläge tönender Sätze, die mächtig nachschwingen (zwei Mal „geben“, zwei Mal „auf Erden“) und in eine große Coda ausklingen: „es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik.“

Nietzsche spricht nun von dem Gegensatz, der er *ist*, einem stärkeren Widerspruch als dem logisch zu fassenden. Er formuliert ihn wie ein Rätsel, das man erraten muss: **„Ich widerspreche, wie nie widersprochen worden ist [,] und bin trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes.“** Das Rätsel löst sich nicht so, dass aus der doppelten Negation (des Gegensatzes zum Widerspruch) einfach eine Bejahung würde; dies gälte nur für logische, nicht für existenzielle Gegensätze. Stattdessen differenziert Nietzsche den existenziellen Gegensatz weiter. ‚Neinsagen‘ kann wohl heißen ‚einer Aussage widersprechen‘, also einen logischen Gegensatz zu ihr bilden, aber auch ‚rundum ablehnen, sich verweigern‘. Ein ‚neinsagender Geist‘ sagt habituell nein, kann nicht mehr anders als neinsagen, und er kann es nicht, weil er sonst sein Leben nicht ertragen kann. Er lebt vom „Geist

des Ressentiment“ (GM II 11), von dem Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* gehandelt hat. Die metaphysischen Gegensätze helfen ihm, sein Leiden an seinem geringgeschätzten Leben in einer allgemeinen Geringschätzung des Lebens aufgehen zu lassen. Ressentiments, die sich auch in Moralen, Religionen und selbst Wissenschaften ausbreiten und verfestigen und so ihrerseits allgemein und dauerhaft, zur Metaphysik werden, sagen, so Nietzsche, „von vornherein Nein zu einem ‚Ausserhalb‘, zu einem ‚Anders‘, zu einem ‚Nicht-selbst‘“ (GM I 10); ein Ressentiment ist immer ein „Pöbel-Ressentiment“ (GD, Das Problem des Sokrates 7). Und es ist ebenfalls „gefährlichste[r] Spreng- und Explosivstoff“, der „sich beständig häuft und häuft“ (GM III 15), lange unbemerkt bleiben und dann mit einem Mal ungeheure Wirkungen entfesseln kann. Der „Mensch des Ressentiment“ (GM I 10, I 13, II 11) wird darum in der Krisis der Umwertung, die Nietzsche erwartet, am gefährlichsten werden. „Freiheit vom Ressentiment“ aber ist schwer. Nietzsche traut sich, sie sich selbst zuzuschreiben, weil er zu ihr geradezu gezwungen gewesen sei: sein dauerndes „Kranksein“, das selbst „ein Art Ressentiment“ sei und ihn in tiefste Ressentiments gegen sein Leben und das Leben überhaupt hätte treiben können, habe ihn zur „Aufklärung über das Ressentiment“ genötigt; schlicht um zu überleben, habe er nein sagen müssen zum Ressentiment gegen sein Kranksein (und gegen die Gesunden, die es leichter hatten), es sei ihm nichts übriggeblieben als es hinzunehmen wie ein Schicksal (EH, Warum ich so weise bin 6). Das Neinsagen *zum* Ressentiment ist aber etwas anderes als das Neinsagen *aus* Ressentiment, und auch wenn es zuweilen schwer von ihm zu unterscheiden sein mag, ist das Neinsagen *zum* Ressentiment doch eine andere Art von Widerspruch, ein ‚Widersprechen, wie nie widersprochen worden ist‘, ein existenzieller Widerspruch, der Widerspruch einer Lebensform. Seine Andersheit lässt sich nicht ohne weiteres auf normative Begriffe und Gegensätze bringen: Nietzsche hat es kurz zuvor ein „Neinthun“ genannt und dieses Neintun an der Figur seines Zarathustra demonstriert: „Das psychologische Problem im Typus des Zarathustra ist, wie der, welcher in einem unerhörten Grade Nein sagt, Nein thut, zu Allem, wozu man bisher Ja sagte, trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes sein kann“ (EH, Za 6). Der existenzielle Gegensatz eines neinsagenden Geistes ist, ebenso wie der logische, ein jasagender Geist. Er bejaht aber

nicht bestimmte Lehren, sondern das Dasein, wie es ist, das Dasein auch in seiner Abgründigkeit und Grausamkeit. Nietzsche betont gerade in *Ecce homo* immer neu dieses Jasagen-Wollen. Es ist, wie er zu *Die Geburt der Tragödie* anmerkt, ein „aus der Fülle, der Überfülle gebornes“ Jasagen, „ein Jasagen ohne Vorbehalt, zum Leiden selbst, zur Schuld selbst, zu allem Fragwürdigen und Fremden des Daseins selbst“ (EH, GT 2). Und im folgenden Abschnitt von *Warum ich ein Schicksal bin* spricht er von seiner „dionysischen Natur, welche das Neinthun nicht vom Jasagen zu trennen weiss.“ (EH, Warum ich ein Schicksal bin 2)⁷¹ Das ‚Neintun‘, das existenzielle Anders-Sein, -Denken und -Handeln, macht er in Notaten deutlich, ist so wenig ein Gegensatz zum existenziellen ‚Jasagen‘, dass es ihm sogar entspringt, „die Lust am Neinsagen und Neinthun aus einer ungeheuren Kraft und Spannung des Jasagens“ (Nachlass 1887/88, 11[228], KSA 13.90). Nietzsche geht von einer „Phase des leidenschaftlichen Neins und Neinthuns“ aus, wie er sie selbst durchlebt hat, und versteht sie so, dass sich in ihr auf Zeit „die aufgespeicherte Begierde nach Bejahung, nach Anbetung“ entlädt (Nachlass 1887/88, 11[327], KSA 13.139). In *Jenseits von Gut und Böse* hat er das zuvor so erläutert: Die „Lust am Neinsagen“ liegt im „Zergliedern“, zu dem „eine gewisse besonnene Grausamkeit“ gehört, einer Philosophie wie der seinen, „welche das Messer sicher und fein zu führen weiss, auch noch, wenn das Herz blutet“, und das ‚Neintun‘, dessen Begriff hier nicht erscheint, wäre dann „die Sicherheit der Werthmaasse, die bewusste Handhabung einer Einheit von Methode, de[r] gewitzte[] Muth, das Alleinstehn und Sich-verantworten-können“ (JGB 210). Nur so kann man sich nach Nietzsche der Wahrheit der Wahrheit stellen.

[20] ‚Gegensatz eines neinsagenden Geistes‘ war auch, wie Nietzsche dann in *Der Antichrist* dargelegt hatte, der ‚frohe Botschafter‘, Christus, von dem er als „Typus Jesus“ (oder „Typus Jesu“), also ohne die sakrale Kanonisierung zum *christós*, dem ‚Gesalbten‘, sprach. In dessen Bild, das die Evangelien mehr verdeckt als gezeigt hätten, fehle „dieser kriegereische, dieser neinsagende, neinthuende Zug [...]“; mehr noch, er

71 Zur Umkehr vom entgegensetzenden ‚gegen‘, dem Neinsagen, zum Gegensätze einschließenden dionysischen Jasagen vgl. Gerd Schank, Dionysos gegen den Gekreuzigten. Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches „*Ecce homo*“, Bern u.a. 1993, S. 119.

war dessen Widerspruch.“ (AC 40) Im Typus Jesus, wie Nietzsche ihn selbst sehen gelernt hatte, sei „kein erkämpfter Glaube“ gewesen: „Der Begriff, die Erfahrung ‚Leben‘, wie er sie allein kennt, widerstrebt bei ihm jeder Art Wort, Formel, Gesetz, Glaube, Dogma.“ Er habe keine Gründe, keine Beweise, keine Dialektik nötig gehabt, habe sich „ein gegentheiliges Urtheilen gar nicht vorzustellen“ gewusst, das „Verneinen“ sei „eben das ihm ganz Unmögliche“ gewesen (AC 32). Nietzsche fand im Typus Jesus den existierenden Gegensatz gegen begriffliche Entgegensetzungen aus Ressentiment – und bei ihm ohne die Not, derartigen Gegensätzen erst widersprechen zu müssen, um sich von ihnen zu befreien: „Nicht ein Glauben, sondern ein Thun, ein Vieles-nicht-thun vor Allem, ein andres Sein ...“ (AC 39). Er gebrauchte hier dafür den Begriff einer „Praktik“ ohne Theorie und damit auch ohne den Gegensatz von Theorie und Praxis und hatte ihn schon für die „Gegenwärtigen und Zukünftigen in der Philosophie“ gebraucht (FW 372):

Dieser „frohe Botschafter“ starb wie er lebte, wie er lehrte – nicht um „die Menschen zu erlösen“, sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat. Die Praktik ist es, welche er der Menschheit hinterliess: sein Verhalten vor den Richtern, vor den Häschern, vor den Anklägern und aller Art Verleumdung und Hohn, – sein Verhalten am Kreuz. Er widersteht nicht, er vertheidigt nicht sein Recht, er thut keinen Schritt, der das Äusserste von ihm abwehrt, mehr noch, er fordert es heraus ... Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses thun ... Die Worte zum Schächer am Kreuz enthalten das ganze Evangelium. „Das ist wahrlich ein göttlicher Mensch gewesen, ein „Kind Gottes“ sagt der Schächer. „Wenn du dies fühlst – antwortet der Erlöser – so bist du im Paradiese, so bist auch du ein Kind Gottes ...“ Nicht sich wehren, nicht zürnen, nicht verantwortlich-machen ... Sondern auch nicht dem Bösen widerstehen, – ihn lieben ... (AC 35).⁷²

72 Zu Ernest Renan als einer Quelle für Nietzsches Typisierung der Praktik Jesu vgl. Andreas Urs Sommer, Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“, S. 327 u. 369. – Ein Neinsagen ohne Ressentiment fand Nietzsche auch noch bei den Juden der frühen Diaspora: „Die Realität, auf der das Christenthum sich aufbauen konnte, war die kleine jüdische Familie der Diaspora, mit ihrer Wärme und Zärtlichkeit, mit ihrer im ganzen römischen Reiche unerhörten und vielleicht unverstandenen Bereitschaft zum Helfen, Einstehen für einander, mit ihrem verborgenen und in Demuth verkleideten Stolz der ‚Auserwählten‘, mit ihrem innerlichsten Neinsagen ohne Neid, zu allem, was obenauf ist und was Glanz und Macht für sich hat.“ (Nachlass 1887, 10[181], KSA 12.564).

In seinen Werktiteln *Ecce homo* und *Der Antichrist* identifizierte sich Nietzsche demonstrativ mit diesem Typus Jesus. Der Jesus, von dem Pilatus sein ‚*Ecce homo*‘ sagte (vgl. Joh 19, 4-5), war noch nicht ‚der Gekreuzigte‘, noch nicht der, der vom Kreuz her verstanden wurde, noch nicht der Christus des Christentums, der Theologie und der Kirche. Nietzsches *anti* gegen diesen Christus hat nicht nur den Sinn der Gegnerschaft, sondern auch den der Stellvertretung und der Überbietung.⁷³ Schon die nächste Umgebung Jesu, so Nietzsche, erkannte und verstand jedoch seine „Freiheit, die Überlegenheit über jedes Gefühl von ressentiment“ nicht (AC 40), und so kam es zu einer neuerlichen ‚welthistorischen Ironie‘:

Dass die Menschheit vor dem Gegensatz dessen auf den Knien liegt, was der Ursprung, der Sinn, das Recht des Evangeliums war, dass sie in dem Begriff „Kirche“ gerade das heilig gesprochen hat, was der „frohe Botschafter“ als unter sich, als hinter sich empfand – man sucht vergebens nach einer grösseren Form welthistorischer Ironie – – (AC 36).

Die Praktik Jesu, ohne Ressentiments leben zu können, wurde in eine Religion des Ressentiment transformiert und als solche dogmatisiert:

Das Gift der Lehre „gleiche Rechte für Alle“ – das Christentum hat es am grundsätzlichsten ausgesät; das Christentum hat jedem Ehrfurchts- und Distanz-Gefühl zwischen Mensch und Mensch, das heisst der Voraussetzung zu jeder Erhöhung, zu jedem Wachstum der Cultur einen Todkrieg aus den heimlichsten Winkeln schlechter Instinkte gemacht, – es hat aus dem Ressentiment der Massen sich seine Hauptwaffe geschmiedet gegen uns, gegen alles Vornehme, Frohe, Hochherzige auf Erden, gegen unser Glück auf Erden ... (AC 43).⁷⁴

73 Vgl. Stegmaier, Philosophie der Fluktuanz, S. 357-365, und Sommer, Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“, S. 53 f.

74 „Die alte Evangelien-Vierheit“, so Sloterdijk, Über die Verbesserung der guten Nachricht, S. 31, ist in Nietzsches Sicht „nichts anderes als ein Handbuch für das Schlechtreden der Welt zugunsten der Rachsüchtigen und Bequemen, verfaßt und ausgelegt von der machtsüchtigen Kaste *par excellence* des metaphysischen Weltalters, den Priester-Theologen, den Advokaten des Nichts, und ihrem modernen Nachtrab aus Journalisten und idealistischen Philosophen; sie setzt sich zusammen aus Propaganda-Schriften des Ressentiments, das Niederlagen in Erfolge umschreibt und die gehemmte Rache als feinsinnig-verächtliches Schweben über Texten und Tatsachen genießt.“

Nietzsche antwortet auf diese Transformation und Dogmatisierung des Typus Jesus und seiner Praktik mit einem neuen, „fünfte[n] ,Evangelium‘“, wie er *Also sprach Zarathustra* gegenüber seinem Verleger nannte,⁷⁵ und sagt nun zuletzt von sich: „**Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab**“, ein froher Botschafter, der die frohe Botschaft wieder vom Ressentiment-Denken befreien will, das sich in Jahrtausenden über sie gelegt hat. Das kann vorerst nur „**Aufgaben**“ und „**Hoffnungen**“ bedeuten, aber eben auch „Erschütterungen“ und, wie Nietzsche im folgenden Aphorismus hinzufügt, „Vernichtungen“ (EH, Warum ich ein Schicksal bin 2). Die existenzielle Bejahung einer von Grund auf neuen Orientierung macht zuerst eine Verneinung dessen notwendig, was sie verhindert, der alten Ressentiments.

[21] Nietzsche nimmt die Unvermeidlichkeit der ‚Vernichtung‘, die, wie er erwartet, von seiner ‚Entdeckung der christlichen Moral‘ ausgehen wird, bewusst auf sich, sieht es als sein ‚Schicksal‘ an, „**der Mensch des Verhängnisses**“ zu sein. Zuvor hat er „das Schwerste von Schicksal, ein Verhängniß von Aufgabe“ wiederum seiner Figur Zarathustra zugeschrieben. Er, der „die härteste, die furchtbarste Einsicht in die Realität hat, welcher den ‚abgründlichsten Gedanken‘ gedacht hat,“ den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen, finde „trotzdem darin keinen Einwand gegen das Dasein, selbst nicht gegen dessen ewige Wiederkunft [...], – vielmehr einen Grund noch hinzu, das ewige Ja zu allen Dingen selbst zu sein, „das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen‘ ...“ (EH, Za 6). Und zuletzt bezieht Nietzsche auch dies wieder auf sich selbst. Für seine Schwester entwarf er die Zeilen (ohne sie abzusenden):

das, was ich zu thun habe, ist furchtbar, in jedem Sinne des Wortes: ich fordre nicht Einzelne, ich fordre die Menschheit mit meiner entsetzlichen Anklage als Ganzes heraus; wie auch die Entscheidung fällt, für mich oder gegen mich, in jedem Fall haftet unsäglich viel Verhängniß an meinem Namen ...⁷⁶

75 Nietzsche an Ernst Schmeitzner, <13. Februar 1883>, Nr. 375, KSB 6.327. Vgl. Éric Blondel, Nietzsche: le „cinquième ,Évangile““, Paris 1980.

76 Nietzsche an Elisabeth Förster, Mitte November 1888 (Entwurf), Nr. 1145, KSB 8.474.

[22] Zum Schluss kehrt Nietzsche zu der „Krisis“ zurück, mit der er begonnen hat. Mit der Steigerung des (gezielt eingesetzten) Dynamits zum (unabwendbaren) Erdbeben lässt er die Spreng-Metaphorik selbst explodieren:⁷⁷ **„wenn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen haben, einen Krampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Thal, wie dergleichen nie geträumt worden ist.“** Die Formeln „wie nie widersprochen worden ist“, „wie es keinen gab“, „wie dergleichen nie geträumt worden ist“ fügt er zuletzt noch ein.⁷⁸ Das Ereignis der ‚Umwertung aller Werte‘ wird alles Dagewesene überbieten, der Kampf und Krampf in Philosophie, Wissenschaft, Moral und Religion wird deren Bezirke überschreiten und auch die alltägliche Orientierung von Grund auf erschüttern. Die griechisch dogmatisierte christliche Moral wird gerade in ihrer Krise ihre tiefe Einwurzelung in das Denken der Europäer erweisen und so auch die Politik bestimmen, deren äußerstes Mittel der Krieg ist. Kriege um Werte werden aber keine bloßen Kämpfe um Macht mehr sein, die von Dynastien oder Nationen ebenso leicht beendet werden können, wie sie angezettelt wurden, sondern **„Geisterkrieg[e]“** mit und um Wahrheiten, Moralen, Religionen oder kurz: Ideologien,⁷⁹ die sich schleichend ausbreiten und nur sehr schwer zu begrenzen sind. Nietzsche hatte schon in FW 283 geschrieben, er erwarte ein „Zeitalter, das den Heroismus in die Erkenntniss trägt und Kriege führt um der Gedanken und ihrer Folgen willen,“ wozu besondere, „gefährdetere Menschen, fruchtbarere Menschen, glücklichere Menschen“, kurz, freie Geister in seinem Sinn nötig seien, die nach dem Imperativ handeln:

77 Darin hatte ihn Heinrich Köselitz bestärkt. Schon der Titel „Müßiggang eines Psychologen“, den Nietzsche zunächst für die *Götzen-Dämmerung* erwog, schien Köselitz „zu anspruchslos“. Er verlangte „einen prangenderen glanzvolleren Titel“ – mit folgender Begründung: „Sie haben Ihre Artillerie auf die höchsten Berge gefahren; haben Geschütze wie es noch keine gegeben, und brauchen nur blind zu schießen, um die Umgegend in Schrecken zu versetzen. Eines Riesen Gang, bei dem die Berge in den Urgründen erzittern, ist schon kein Müßiggang mehr.“ (Heinrich Köselitz an Nietzsche, 20. September 1888, Nr. 581, KGB III 6, S. 309). David S. Thatcher, *A Diagnosis of Idols. Percussions and Repercussions of a Distant Hammer*, in: *Nietzsche-Studien* 14 (1985), S. 250-268, hier S. 252-257, hat gezeigt, wie Nietzsche diese Metaphorik dann in weiteren Briefen ausbreitet.

78 Vgl. Nachlass 1888/89, 25[6]1, KSA 13.639 f. Vgl. auch den Entwurf des Briefes an Kaiser Wilhelm II. von Anfang Dezember 1888, Nr. 1171, KSB 8.503 f., der mit dem Text des Notats weitgehend übereinstimmt.

79 Vgl. Kofman, *Explosions II*, S. 346 f. – Das Wort ‚Ideologie‘ gebraucht Nietzsche schon, aber selten. Vgl. JGB 44 und Nachlass 1888, 15[113], KSA 13.473.

„Lebt im Kriege mit Euresgleichen und mit euch selber!“ Ähnlich hat er auch Zarathustra sprechen lassen: „wenn ihr nicht Heilige der Erkenntnis sein könnt, so seid mir wenigstens deren Kriegsmänner.“ (Za I, Vom Krieg und Kriegsvolke, KSA 4.58)⁸⁰ Derartige Geisterkriege sind, wie das 20. Jahrhundert hinreichend gezeigt hat, die gefährlichsten und gehen unter den neuen Vorzeichen des Terrorismus auch im 21. Jahrhundert weiter. Nietzsche ergreift, wie seine Notate im Umfeld von *Ecce homo* verdeutlichen, nicht Partei für Völker oder Nationen, Stände oder Klassen und noch weniger für Rassen, sondern will „eine Partei des Lebens schaffen, stark genug zur großen Politik“ (Nachlass 1888/89, 25[1], KSA 13.638). Dass man dagegen in Kriegen unter Dynastien oder Nationen eine „Auslese der Kraft und Jugend und Macht [...] vor die Kanonen stellt, ist Wahnsinn.“ (Nachlass 1888/89, 25[15], KSA 13.645). An den Pariser Journalisten Jean Bourdeau, dem Nietzsche seine „Proclamation“ gegen die Hohenzollern-Dynastie zusandte, schrieb er: „Ich halte es aufrichtig für möglich, die ganze absurde Lage Europa's durch eine Art von welthistorischem Gelächter in Ordnung zu bringen, ohne daß auch nur ein Tropfen Bluts zu fließen brauchte. Anders ausgedrückt: das Journal des Débats genügt ...“⁸¹

Die Wendung „grosse Politik“ hat Nietzsche schon früh gebraucht.⁸² Er fasst sie zunächst noch als Politik unter eroberungslustigen Staaten (M 189), hat für die „grosse Politik“ des neuen Deutschen Kaiserreiches aber nur Ironie und Widerwillen (MA I 481, JGB 254, GD, Was den Deutschen abgeht 3 u. 4). Zugleich wird ihm jedoch deutlich, dass

80 Friedrich Balke, Die Figuren des Verbrechers in Nietzsches Biopolitik, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 171-205, hier S. 198-205, verfolgt Nietzsches Rede von Krieg und Geisterkrieg in den letzten Notaten, die selbst Giorgio Colli einen solchen Schauer einjagten, dass er hier schon, allerdings ohne Anhalt in den Texten selbst, an den Ausbruch des Wahnsinns glaubte. Nach Balke zieht Nietzsche lediglich die Konsequenzen aus dem, was Michel Foucault die „Bio-Politik“ nannte, die, worauf dann Peter Sloterdijk, Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, in: P.S., Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger, Frankfurt am Main 2001, S. 302-337 (zu Nietzsche S. 323-330) hinwies, der europäischen Philosophie von alters her immanent war: Kriege würden, so Foucault, nun „nicht mehr im Namen eines Souveräns geführt, der zu verteidigen ist, sondern im Namen der Existenz aller.“ (Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen, übers. v. Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt am Main 1977, S. 163).

81 Nietzsche an Jean Bourdeau, vermutlich 1. Januar 1889, Nr. 1232, KSB 8.570.

82 Ottmann, Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 232-292, hat den Sinn der ‚großen Politik‘ bei Nietzsche in allen Facetten umfassend dargestellt.

Europa angesichts der bevorstehenden Aufgabe der Erdregierung dem „Zwang zur grossen Politik“ unterliegt (JGB 208) – als „Geisterkrieg“. In seiner Genealogie der großen Politik als Geisterkrieg stieß er auf Israel, das seinen „scheinbaren Widersacher[] und Auflöser[]“, den „„Erlöser““, hervorgebracht habe, um desto mehr seine Moral in der Welt zu verbreiten (GM I 8), Israel, das (bis ins 20. Jahrhundert) als Staat zersprengt wurde und keine Kriege mit Waffen mehr führte. ‚Gross‘ im Sinn Nietzsches ist auch hier nicht so sehr das, was anderes überragt, sondern das, was von seinem Gegensatz nicht negiert wird, an ihm nicht zugrundegeht, sondern ihn für sich noch fruchtbar machen, an ihm wachsen kann.⁸³ ‚Grosse Politik‘ in diesem Sinn ist eine Politik, die einschließt, was ihr gewöhnlich entgegengesetzt wird, Geist in Gestalt von Moral, Religion, Wissenschaft, Philosophie, oder eben ‚Geisterkrieg‘.

An der Wende zum Jahr 1889 entwarf Nietzsche ein „promemoria“ zur „großen Politik“, einer Politik des Krieges „nicht zwischen Volk und Volk“ und „nicht zwischen Ständen“, sondern „quer durch alle absurden Zufälle von Volk, Stand, Rasse, Beruf, Erziehung, Bildung: ein Krieg wie zwischen Aufgang und Niedergang, zwischen Willen zum Leben und Rachsucht gegen das Leben, zwischen Rechtschaffenheit und tückischer Verlogenheit...“ Sie sollte „die Physiologie zur Herrin über alle anderen Fragen machen“. Hier hat Nietzsche dann seine – nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts – schauderhaftesten Sätze notiert: Die große Politik

will eine Macht schaffen, stark genug, die Menschheit als Ganzes und Höheres zu züchten, mit schonungsloser Härte gegen das Entartende und Parasitische am Leben, – gegen das, was verdirbt, vergiftet, verleumdet, zu Grunde richtet... und in der Vernichtung des Lebens das Abzeichen einer höheren Art Seelen sieht. (Nachlass 1888/89, 25[1], KSA 13.638)

Doch auch dies ist kein Programm zur Tötung von Behinderten und erst recht nicht zur Ermordung der Juden Europas. Erst die Nationalsozialisten, die Nietzsche mit ihrem Nationalismus, Sozialismus und Antisemitismus ein Gräuel gewesen wären und denen seine Schriften „zu anti-nationalistisch, zu anti-deutsch, zu

⁸³ [Vgl. den Beitrag *Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches* in diesem Band.]

anti-philistinisch, zu anti-revanchistisch, zu anti-kollektivistisch, zu anti-militaristisch, zu anti-antirationalistisch, zu anti-antisemitisch, [...] zu unverträglich mit jeder Politik des Ressentiments“ waren,⁸⁴ als dass sie sich ohne Fälschungen auf ihn hätten berufen können, erst die Nationalsozialisten haben die Begriffe des Entarteten und Parasitischen so gewendet. Und Nietzsche hat diese Notate, die er zu derselben Zeit wie die Entwürfe zum Eingangs-Aphorismus von „Warum ich ein Schicksal bin“ verfasste, auch nicht veröffentlicht. In den Notaten zu EH, Warum ich ein Schicksal bin 1, folgt noch ein Abschnitt, den er ebenfalls nicht publizierte:

Ich kenne Nichts, was dem erhabenen Sinne meiner Aufgabe tiefer wider<stünde als> diese fluchwürdige Aufreizung zur Völker-, zur Rassen-Selbstsucht, die jetzt auf den <Namen> „große Politik“ Anspruch macht; ich habe kein Wort um meine Verachtung vor dem <geistigen> Niveau auszudrücken, das jetzt in Gestalt des deutschen Reichskanzlers und mit den preuß<ischen> Offizier-Attitüden des Hauses Hohenzollern sich zu Lenkern der Geschichte der Menschheit be<rufen> glaubt [...]. Es giebt mehr Dynamit zwischen <Himm>el und Erde als diese gepurpurten Idioten sich träumen lassen... (Nachlass 1888/89, 25[6]2, KSA 13.640 f.).⁸⁵

19.4. Die Entscheidbarkeit der Wahrheit als Schicksal der Menschheit

Fassen wir zusammen: Der Aphorismus zieht die Konsequenzen aus Nietzsches ‚Entdeckung‘ der christlichen Moral, die sich mit den Mitteln der griechischen Philosophie artikuliert und Europa über Jahrtausende geprägt hat. Ihre Aufdeckung, ihre Aufklärung war durch die Gewissenhaftigkeit, die sie selbst herangezüchtet hatte, möglich geworden. Zu Nietzsches Zeit war der absolute, vom Leben und seinen Geschicken losgelöste Wert einer absoluten Wahrheit, die allen Leiden des

⁸⁴ Vgl. Sloterdijk, Über die Verbesserung der guten Nachricht, S. 59.

⁸⁵ Zu dem von Nazi-Ärzten gerne beschworenen Aphorismus GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 36, und anderen berüchtigten ‚Stellen‘ vgl. die Schlussanmerkung zu Verf., Eugenik und die Zukunft im außermoralischen Sinn: Nietzsches furchtlose Perspektiven, in: Stefan Lorenz Sorgner / H. James Bix / Nikolaus Knoepffler (Hg.), Eugenik und die Zukunft, Freiburg/München 2006, S. 27-42, hier S. 38-41.

Lebens Sinn geben und adäquat zu erkennen sein sollte,⁸⁶ offensichtlich unglaublich geworden. Da sich in der europäischen Tradition auf diesen Wert alle übrigen Werte stützten, musste nun unweigerlich eine ‚Umwertung aller Werte‘ anstehen. Es war, so Nietzsche, sein ‚Los‘ und ‚Verhängnis‘, das mit untrüglichem Blick sehen, mit unbestechlichem Anstand aussprechen und dadurch zum ‚Schicksal‘ der europäischen Menschheit und, soweit die Welt im Ganzen unter europäischem Einfluss steht, zum Schicksal der Menschheit im Ganzen werden zu müssen. Das ‚Ereignis‘ der Umwertung antwortet nach Nietzsche auf Jahrtausende zurückliegende welthistorische Ereignisse, das Drängen des Sokrates auf eine überpersönliche Wahrheit im Namen des Gottes von Delphi, Apollo, für die er jedoch kein Beispiel gelten ließ, und Jesu Bezeugung einer Wahrheit der Liebe, für die er allein Beispiel war. Beide gaben mit ihren Persönlichkeiten einer Wahrheit Autorität, die über sie hinausreichte, und standen mit ihrem Tod für sie ein.⁸⁷ Beiden folgten andere, die ihre Wahrheit als überpersönliche, allgemeine, als Wahrheit eines Allgemeinen fassten. Paulus stützte die christliche

86 Vgl. wiederum das Lenzer Heide-Notat, Nachlass 1886/87, 5[71]1, KSA 12.211.

87 Nietzsches Titel *Ecce homo*, der drei Mal in seinem Werk erscheint (s.u.), könnte auch an die althergebrachte, die Beteiligten tief beeindruckende Zeremonie des „Ecce“ in Schulpforta erinnern, die Totenfeier für verstorbene Professoren und Alumnen und zum Abschluss des Kirchenjahrs am Samstag vor dem Totensonntag. Schüler und Lehrer sangen ein „Ecce quomodo moritur justus“. Portensern prägte sich die Zeremonie nach vielfältigen Berichten so ein, dass sie das „Ecce“, wenn sie an ihren Tod dachten, unwillkürlich mit ihm verbanden. Selbst die Nationalsozialisten behielten die Zeremonie des „Ecce“ bei, als sie Schulpforta 1935 in eine „Nationalpolitische Erziehungsanstalt“ umwandelten. Vgl. Reiner Bohley, Die Christlichkeit einer Schule: Schulpforte zur Schulzeit Nietzsches, hg. und mit einem Nachwort versehen von Kai Agthe (Reihe *manuskript*. Archiv zur Bildungs- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 4), Jena/Quedlinburg 2007, S. 135-138. Nietzsche hat fünf allgemeine und sieben außerordentliche „Ecce“ miterlebt und sie zumeist in Briefen erwähnt (vgl. u.a. Nietzsche an Franziska Nietzsche, 20. August 1860, Nr. 169, KSB 1.120). Mit seinem *Ecce homo* hätte er sich danach (mit neuerlicher Ironie?) auch seinen eigenen Totengesang gesungen. So reihte er in das „Scherz, List und Rache“ überschriebene „Vorspiel in deutschen Reimen“ zur *Fröhlichen Wissenschaft* auch ein Goethe nachempfundenes Gedicht „Ecce homo“ ein: „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.“ (Nr. 62, KSA 3.367). Aber er weiß, dass auch „irgend ein armseliger Eckensteher von Moralist“ sich selbst als Bild des Menschen „an die Wand“ malen und „dazu ‚ecce homo!‘“ sagen kann (GD, Moral als Widernatur 6). Und zuletzt überschrieb er dann die Genealogie seines ‚Schicksals‘ mit *Ecce homo* (was ihm bei Conway, Nietzsche’s Doppelgänger, S. 63-66, den Vorwurf der „duplicity“ und des „resentment“ einträgt).

Wahrheit der Liebe, um sie über die Welt verbreiten zu können, durch die griechische Wahrheit des Allgemeinen, seine Nachfolger bewahrten die griechische Wahrheit im Namen der christlichen, und so fanden die beiden Wahrheiten, obwohl ganz verschiedenen Ursprungs, für Jahrtausende Halt aneinander. Wenn nun der absolute Wert dieser griechisch-christlichen Wahrheit unglaublich geworden ist, fallen, so Nietzsche, die ‚Aufgaben‘, der Menschheit neue Werte zu geben, und ‚Hoffnungen‘, die darauf ruhen, wieder an Einzelne zurück, die die Kraft dazu haben, eine Kraft, die der des Sokrates und des Jesus von Nazareth gleichkommen oder gar überlegen sein muss. Nietzsche versuchte ihr in seinem Zarathustra Gestalt zu geben, die Gestalt wieder einer einzelnen Person mit dem bewiesenen ‚Mut zum Alleinstehn‘ und zur ‚Einsamkeit‘ auch und gerade im Denken. Und er stellte sein Philosophieren dazu unter den ‚Begriff des Dionysos‘, des Gottes, der alle Gegensätze, in denen die Menschen sich ihre Welt zurechtlegen, in sich vereint und so gegen das Bedürfnis, sie möglichst zu verfestigen und dadurch dauernden Halt zu gewinnen, in immer neue Bewegung bringt. So sollten die Menschen, die sich an die Wahrheit eines zeitlosen Allgemeinen gebunden hatten, die nun zur ‚Lüge‘ geworden war, wieder frei werden für das Leben, in dem alles seine Zeit hat, auch die Wahrheit, und für die neue Wahrheit einer Entscheidung über die Wahrheit von Zeit zu Zeit. So aber wird auch die Wahrheit Gegenstand der Politik, ‚grosser Politik‘ von Geistern, die die Kraft zu Entscheidungen über die Wahrheit haben. Aber ‚Geisterkriege‘ können, wenn die ‚Massen‘ in sie hineingezogen werden, ‚alle Machtgebilde der alten Gesellschaft‘, in die Luft sprengen‘.

Nietzsche sieht sich, nachdem er sein Schicksal in der ‚Entdeckung‘ der griechisch-christlichen Moral entdeckt hat, zu ‚ungeheuren‘ Kraftanstrengungen in der ‚Umwertung der Werte‘ herausgefordert und spricht sich Mut zu, in lauten und schrillen Tönen. Sie verraten eine ‚erschreckliche Angst‘, nicht nur davor, dass man ihn eines Tages zu einem ‚Religionsstifter‘ erklären wird. Er erschreckt die Leser, um auch sie aufzuschrecken, um endlich hörbar zu machen, was er entdeckt hat, nachdem er immer hartnäckiger überhört worden war. Er stellt seine Person heraus, wie die Philosophie es bisher nie gekannt hat, um die Philosophie wieder auf die Personen herunterzubrechen, die sie zu verantworten haben. Er maßt sich Göttlichkeit an, um die alten

göttlichen Anmaßungen der Philosophie zu entlarven. Er auratisiert sich als ‚Heiliger‘, an dessen Wahrheit man glauben wird, um sich zugleich als ‚Hanswurst‘ zu kompromittieren, der die Freiheit zur Entscheidung im Glauben lässt. Er nennt sich ein ‚Genie‘ des Gespürs und weiß, dass er daran nicht mehr Verdienst hat als ein Pferd an seinen Nüstern. Er verkündet eine neue Zeit der ‚grossen Politik‘ der Geister, um die Kleinheit der alten Machtpolitik anzuprangern. Und er lässt nach Jahren geduldiger Erläuterung seiner Einsichten und Aufgaben angesichts der bevorstehenden Katastrophen nun keine Zeit mehr für ruhige Besinnung, sondern steigert sich in höchstes Pathos, überspringt mit unentwegten Auslassungen und bloßen Gedankenstrichen alle notwendigen Begründungen, Erläuterungen und Rechtfertigungen, zieht die Leser mit seinem brillanten Stil zugleich in Bann und stößt sie ab – um nun auch ihre Kraft zur eigenen Entscheidung über die Wahrheit herauszufordern und zu prüfen. Denn er will, wie es im Aphorismus heißt, und das sollte auch für diesen selbst gelten, keine ‚Gläubigen‘.

Man kann auch diesen Aphorismus philosophisch beim Wort und ernstnehmen.

20. Nietzsches Zukunft

Nietzsche erwartete, man werde ihn erst in der Zukunft, nach einem oder zwei Jahrhunderten, verstehen. Wir können nicht sagen, ob diese Zukunft nun eingetreten ist, weil niemand wissen kann, ob er oder sie Nietzsche so versteht, wie er selbst verstanden werden wollte. Wir sehen dagegen, in welcher ungeheurer Breite er rezipiert wurde und wie extrem weit die Nietzsche-Verständnisse dabei auseinandergegangen sind. Das mag zu seinem „Schicksal“ gehören, von dem er sprach,¹ und vielleicht wollte er es gar nicht anders. Dennoch war das Thema Zukunft für ihn immer gegenwärtig, nur wenig jedoch in der Nietzsche-Forschung; auch in Nietzsche-Handbüchern, -Lexika und -Forschungsübersichten hat es keinen festen Platz. Es könnte jedoch nicht nur für kommende Generationen von Nietzsche-Forscher(inne)n von Belang sein, sondern auch für Nietzsches Zukunft überhaupt, seine weitere Mitwirkung im Diskurs der Selbstverständigung Europas und der Länder und Völker der Welt, die er darüber hinaus erreichen wollte und längst auch erreicht hat. Was bedeutete ‚Zukunft‘ für Nietzsche selbst?

Nach einem kurzen Rückblick auf Nietzsches Zukunft im 20. Jahrhundert, die schon hinter uns liegt (1.), werde ich zunächst Nietzsches Zukunftssemantik entfalten (2.). Dann komme ich noch einmal auf das V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* zurück, in dem er von der Übergangszeit vor dem Einschlagen der Nachricht vom Nihilismus handelt: Sie sollte eine Zeit der Heiterkeit für Philosophen sein, die bereits von ihr wussten und nach einem neuen, ‚andren Ideal‘ nun schon eine neue Zukunftsorientierung vorbereiten konnten (3.). In einem nachfolgenden Notat erweiterte Nietzsche den Horizont

1 Vgl. den vorhergehenden Beitrag in diesem Band.

der ‚Musik des Lebens‘, die Philosophen, die seit Jahrtausenden dem Idealismus verpflichtet waren, nicht mehr zu hören vermochten, zu einer ‚Musik der Zukunft‘. Man höre sie in ‚jedem Labyrinth der Zukunft‘, das eine jeweils neue Orientierung erfordert (4.). Die Labyrinthe sind für Nietzsche vor allem Labyrinth der Werteorientierung. Sie rückte in den Vordergrund, nachdem die Metaphysik mit ihrer Bindung an feste Fundamente und einen Gott, der sie garantierte, unglaublich geworden war: nun sollte und soll bis heute die Orientierung an ihnen dem Leben einen letzten Halt geben. Die Wertesemantik eröffnet aber gerade Spielräume für einen unablässigen Wertewandel, die Nietzsche nun zu einer ‚Umwertung aller Werte‘ nutzen wollte. Weil er mit ihr seine Zukunftsorientierung verband, forcierte er die Wertesemantik so stark, dass er sie als solche kaum mehr in Frage zu stellen wagte, tat das zuletzt an einer Stelle aber doch (5.). Zugleich besann er sich neu auf den *amor fati*, der nichts anders haben will und alles hinnehmen kann, wie es ist, und darum gar keine Zukunftsorientierung mehr zu brauchen scheint. Damit scheint sich das Zukunftsproblem zu erledigen. Doch das Nichts-anders-haben-Wollen des *amor fati* schließt dann auch das Anders-haben-Wollen ein und mit ihm alle Festlegungen auf bestimmte Zukünfte, selbst eine auf Zeitlosigkeit drängende Metaphysik, und wird so paradox. Die Frage ist dann, wie mit dieser Paradoxie umgegangen, wie hier weitergedacht werden kann. Und daran könnte sich auch die Zukunft von Nietzsches Denken im 21. Jahrhundert entscheiden (6.).

20.1. Die Zukunft von Nietzsches Denken im 20. Jahrhundert

Im 20. Jahrhundert ist Nietzsche berühmt geworden, aber berüchtigt geblieben. Seine Philosophie hatte, das ist oft beschrieben worden, vielfältigste Zukünfte im 20. Jahrhundert,² und sie ist mehr als jede Philosophie neben und vor ihr über den ganzen Globus hinweg in weiten

2 Vgl. insbesondere die herausragende Arbeit von Alfons Reckermann, *Lesarten der Philosophie Nietzsches. Ihre Rezeption und Diskussion in Frankreich, Italien und der angelsächsischen Welt 1960-2000* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 45), Berlin/New York 2003. Für die deutsche Nietzsche-Forschung fehlt bisher eine vergleichbare Darstellung.

Kreisen populär geworden.³ Es gab auch zahlreiche Nietzscheanismen,⁴ jedoch nicht einen anhaltenden und prägenden Nietzscheanismus, wie es auf Jahrtausende einen Platonismus und Aristotelismus, auf Jahrhunderte einen Cartesianismus, auf mehr als ein Jahrhundert einen Marxismus und auf Jahrzehnte einen Hegelianismus und einen Kantianismus gab. Mit Nietzsches rasch wachsender Popularität weit über die Philosophie und ihre Kenner hinaus wurden seine Texte und vor allem Schlagworte wie ‚Tod Gottes‘, ‚Übermensch‘, ‚Wille zur Macht‘, ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘, ‚Nihilismus‘, ‚Umwertung aller Werte‘ stattdessen zu einem nahezu unerschöpflichen Anregungspotential – Nietzsche wurde wohl Klassiker, sein Werk wird inzwischen von einer weltweiten Nietzsche-Forschung erschlossen, für die philologisch höchst sorgfältig erarbeitete Instrumente bereitstehen, und dennoch ereilte ihn bisher nicht das Schicksal der, wie es Max Frisch pointierte, ‚durchschlagenden Wirkungslosigkeit‘ von Klassikern. Die Zeit, in der seine Schlagworte so platt verstanden wurden, dass sie viel Unheil anrichteten und zu schlimmsten politischen Abenteuern anstifteten, scheint wohl vorbei zu sein; dennoch wird, oft nur um rhetorischer Effekte willen, alles Exzentrische, das sein Werk bietet, gerne weiterhin ins Extreme getrieben. So konnte sein Denken nicht zu philosophischem Gemeingut werden, zumal es auch unter als seriös geltenden Nietzsche-Forscher(inne)n in nahezu jeder Hinsicht umstritten blieb. Die meisten akademischen Philosoph(inn)en außerhalb der Nietzsche-Forschung tun sich nach wie vor schwer, es hin- oder gar aufzunehmen. Nietzsches abgründiges und zerreißendes Denken dürfte im Gegenteil stark dazu beigetragen haben, dass wieder feste logische, ontologische und moralische Fundamente verlangt werden, gerne auch unter metaphysischen Begründungen, denen Nietzsche den Boden entzogen hatte; die Spaltung der Philosophie in eine auf die logische Analyse der Sprache konzentrierte Analytische Philosophie

3 Einen guten und knappen Überblick über die weiten Ausfächerungen der Nietzsche-Rezeption gibt Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2000, S. 428-530.

4 Vgl. exemplarisch Steven E. Aschheim, *The Nietzsche legacy in Germany 1890-1990*, Berkeley/Los Angeles (University of California Press) 1992, deutsch: *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*, aus dem Engl. von Klaus Laermann, Stuttgart/Weimar 1996, der insbesondere Nietzsche-Kulte verfolgt, und Werner Stegmaier / Daniel Krochmalnik (Hg.), *Jüdischer Nietzscheanismus (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 36)*, Berlin/New York 1997.

und einer zur Abgrenzung von ihr jetzt oft Hermeneutische Philosophie genannte dürfte auch eine Wirkung seines Denkens sein, auch wenn es, wie immer, Ausnahmen, Zwischenformen und Übergänge gibt.

Und doch hat niemand in jüngster Zeit den Philosophen eine höhere „Aufgabe“ gestellt als Nietzsche: mit der Forderung, die „eigentlichen Philosophen“ müssten, wenn die Philosophie eine Zukunft haben sollte, neue „Werte schaffen“ und hier als „Befehlende und Gesetzgeber“ wirken (JGB 211). Hat diese Forderung noch eine Zukunft? Nietzsche nahm noch fast selbstverständlich an, dass der Philosophie – oder jedenfalls einer Philosophie der Zukunft, wie er sie sich dachte – der höchste Rang unter den Wissenschaften gebührt. Immerhin haben Philosophen die längste und beharrlichste Übung darin, sich auf die Welt und die Menschheit im Ganzen zu besinnen, entsprangen aus der Philosophie nach und nach die meisten Wissenschaften und war sie immer auch die schärfste Kritikerin ihrer selbst. Für Nietzsche erübrigten sich jedoch solche Begründungen. Stattdessen setzte er auf Persönlichkeiten, die wiederum höchsten Ranges sein sollten und selbst Philosophen wie Kant oder Hegel hinter sich lassen müssten. Dass dies nicht Schopenhauer sein konnte, wurde ihm nach anfänglicher Begeisterung für ihn bald klar. Doch Nietzsche sah nun zu seiner Zeit keine Persönlichkeit mehr, die eine „Philosophie der Zukunft“ leisten konnte, zu der auch *Jenseits von Gut und Böse* nur ein „Vorspiel“ sein sollte, es sei denn in sich selbst, der aber weiter um sein „Hauptwerk“ kämpfte. Er hat auch nie geklärt, wie Werte überhaupt ‚geschaffen‘ werden können und welche Werte das denn sein könnten.⁵ Wie weit ihm mit seinen späten Kampfschriften *Zur Genealogie der Moral*, *Der Fall Wagner*, *Götzen-Dämmerung* und vor allem *Der Antichrist* die Umwertung aller Werte schon gelungen war, bleibt fraglich. Offensichtlich aber ist der Rang der Philosophie unter den Wissenschaften und für die Selbstbesinnung Europas und der Kulturen der Welt im Verlauf des 20. Jahrhunderts und vor allem an dessen Ende deutlich gesunken; man erwartet in der breiteren Öffentlichkeit immer weniger von ihr und nach dem politischen Desaster des Marxismus-Leninismus schon gar keine weltverändernden großen Philosoph(inn)en

5 Vgl. die Kontroverse zum Thema „Was heißt und wie kann man ‚Werte schaffen?‘“, in: Nietzsche-Studien 44 (2015), S. 5-175.

mehr. Insoweit gingen – zumindest bisher – Nietzsches Hoffnungen auf die Zukunft der Philosophie ins Leere.⁶

Das schloss nicht aus, dass Nietzsches philosophisches Denken im 20. Jahrhundert, nicht immer unter Berufung auf ihn und weit weniger spektakulär, in seinen Grundentscheidungen erheblich weitergetrieben wurde. Ich hebe hier nur – und etwas anderes würde auch Nietzsche kaum erwarten – den Strang hervor, der mich selbst am stärksten überzeugt hat und dem ich daher meinerseits gefolgt bin, den Strang, der von Husserl aus über Heidegger zu Derrida führte und der in der Sache, aber auf anderen Wegen, durch den späten Wittgenstein und Niklas Luhmann bestärkt wurde. Husserl schuf im frühen 20. Jahrhundert mit seinen *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* ein von Grund auf neues, nämlich durchgehend zeitliches Verständnis der Konstitution von Gegenständen der Erkenntnis. Nietzsche hatte, insbesondere im Abschnitt 12 der Zweiten Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral* schon in diese Richtung gedacht,⁷ dabei aber bereits auf die Voraussetzung der Selbstgegebenheit von Subjekten verzichtet, die im Sinn Kants imstande sein sollten, sich zur objektiven Konstitution von Gegenständen der Erkenntnis zu entsubjektivieren. Umso mehr stand Husserl, der daran noch festhielt, Nietzsches Denken fern.⁸ Doch dann nahm der Husserl-Schüler Heidegger unter dem Begriff des In-der-Welt-Seins Nietzsches Ansatz bei den komplexen Lebensbedingungen des Erkennens (statt bei metaphysischen oder transzendentalen Subjekten) auf und trieb die ‚Destruktion‘ metaphysischer Ontologien systematisch voran, auch er freilich, ohne in beidem ausdrücklich an Nietzsche anzuschließen, und als er nach seiner ‚Kehre‘ auf eine ‚ursprünglichere‘ Ergründung der Frage nach dem Sein drängte, verwies er Nietzsches Philosophie selbst in die alte Metaphysik zurück und stellte sie als deren

6 Vgl. Werner Stegmaier, Nietzsches Hoffnungen auf die Philosophie und die Gegenwart, in: Marcus Andreas Born / Axel Pichler (Hg.), *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in Jenseits von Gut und Böse*, Berlin/Boston 2013, S. 205-230.

7 Vgl. den Beitrag *Nietzsches Verzeitlichung des Denkens* in diesem Band.

8 Vgl. Stephan Günzel, Zur Archäologie von Erde, Leib und Lebenswelt. Nietzsche – Husserl – Merleau-Ponty [O arheologiji zemlje, telsa in ivljenskega sveta. Doloitev meja Husserlove in Merleau-Pontyjeve fenomenologije po Nietzscheju, slowenische Übersetzung von Alfred Leskovec], 6-9, in: *phainomena. Journal of the Phenomenological Society of Ljubljana*, Vol. XII/43-44 (2003), S. 283-307, deutscher Text unter www.stephan-guenzel.de/Texte/Guenzel_HusserlNietzsche.pdf.

Übergipfelung dar.⁹ An Heideggers ‚ontologische Differenz‘ zwischen Seiendem und Sein aber konnte wiederum Derrida, der ebenfalls mit Husserl groß geworden war, mit seinem neuen Denken der Differenz als *différance*, *dissémination* und *déconstruction* anschließen, der laufenden Verschiebung, Verbreitung und Umgestaltung jeder Unterscheidung in ihrem situativen Gebrauch, die Nietzsche in seinem Werk unablässig vorgeführt hatte. Indem er zugleich tief in die Themen und Formen von Nietzsches philosophischer Schriftstellerei eindrang, bestärkte und vertiefte Derrida so die Einsicht in die Zeitlichkeit, Entscheidbarkeit und Ungewissheit alles Philosophierens, die Nietzsche im Hintergrund seiner lauten Schlagworte in stilleren, fast, wie er seinen Zarathustra sagen ließ, „stillsten Worten“ vortragen ließ und die nun dennoch „den Sturm bringen“ sollten und dereinst vielleicht auch „die Welt lenken“ könnten.¹⁰ Philosophie wurde so, mit einem von Nietzsche nur ein Mal in einem Notat gebrauchten Begriff, „Experimental-Philosophie“¹¹ – auf neue Orientierungsentscheidungen aus, nicht auf letzte Begründungen, die dann doch irgendwo im Unbegründeten enden müssen. Experimental-Philosophie dieser Art wurde außerhalb des genannten Forschungsstrangs freilich sogleich mit Schreckbegriffen wie Beliebigkeit, Postmodernismus und Relativismus belegt und abgewiesen.¹²

9 Martin Heidegger, Nietzsche, 2 Bde., Pfullingen 1961, und dazu Werner Stegmaier, [Heideggers] Auseinandersetzung mit Nietzsche I – Metaphysische Interpretation eines Anti-Metaphysikers, in: Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hg. von Dieter Thomä, Stuttgart / Weimar 2003, S. 202-210.

10 Vgl. Za II, Die stillste Stunde, KSA 4.189. In diesem Sinn formte Josef Simon seit 1972 ein eher stilles, vor allem für die deutschsprachige Nietzsche-Forschung aber maßgebliches „neues Nietzsche-Bild“. Vgl. Josef Simon, Das neue Nietzsche-Bild, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 1-9, und Werner Stegmaier, Josef Simons Nietzsche-Interpretation. Fünf Grundzüge zur Orientierung, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 2-11.

11 Vgl. Nachlass 1888, 16[32], KSA 13.492: „Eine solche *Experimental*-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehen bliebe.“ (korr. nach KGW IX 9, W II 7, S. 144; zur KGW IX s.u.) „*Experimental*-Philosophie, wie ich sie lebe,“ hat Nietzsche zuletzt an Stelle von „Denkweise“ und „Disciplin als Philosophie“ eingefügt. Vor allem Friedrich Kaulbach, Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln/Wien 1980, hat auf diesen Begriff aufmerksam gemacht.

12 Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1985, ist dafür nur ein Beispiel unter vielen anderen.

Als desto aufschlussreicher erwies sich, dass andere wirkungsmächtige und zukunftssträchtige Philosophen des 20. Jahrhunderts sei es in unbekümmerter, sei es in betonter Distanz zu Nietzsche in eine vergleichbare Richtung führten. So leistete Wittgenstein, mit seinem frühen *Tractatus logico-philosophicus* einer der Gründungsväter der Analytischen Philosophie, in seiner späteren Zeit ein Äußerstes an Kritik der überlieferten Metaphysizierungen und Idealisierungen in der Philosophie. Er kümmerte sich kaum um Vorgänger und kannte auch von Nietzsche nur wenig.¹³ Doch wie Nietzsche löste er das philosophische Denken von der Ausrichtung auf das Erkennen von Gegenständen und selbst von der Voraussetzung eines autonomen Denkens, nahm ihm den vermeintlichen festen Halt in Logik und Mathematik und behandelte das Drängen darauf, ebenfalls wie Nietzsche, als „Denkkrankheit“.¹⁴ Und er entfaltete seine bewusst Deutungsspielräume lassenden Konzepte der Sprachspiele, der Lebensformen, des Zeichens und der Familienähnlichkeit, die auch Nietzsches Neuformierung des philosophischen Denkens gut umreißen, in immer neu variierten „Bemerkungen“, die in vielem Nietzsches „Aphorismen“ gleichen.¹⁵

Wiederum unabhängig von Wittgenstein und in betonter Distanz zu Nietzsche teilte auch Niklas Luhmann, dessen soziologische Systemtheorie ein so hohes philosophisches Niveau und einen so weitgreifenden philosophischen Anspruch hat, dass sie auch als

13 Vgl. Marco Brusotti, „Il mio scopo è una ‚trasvalutazione dei valori‘“. Wittgenstein e Nietzsche, in: *Rivista di estetica* 45.1 (2005), S. 147-164; Wittgensteins Nietzsche. Mit vergleichenden Betrachtungen zur Nietzsche-Rezeption im Wiener Kreis, in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), S. 335-362.

14 Ludwig Wittgenstein, Zettel, § 382, in: L.W., Werkausgabe, Bd. 8, Frankfurt am Main 1984, S. 362.

15 Die Nähe des späten Wittgenstein zu Nietzsche wird in der Forschung erst allmählich erschlossen. Vgl. Glen T. Martin, *From Nietzsche to Wittgenstein. The Problem of Truth and Nihilism in the Modern World*, New York/Bern/Frankfurt am Main/Paris 1989, der, ohne Scheu vor der „groundlessness“ des (recht verstandenen) Relativismus und Nihilismus, das philosophische Denken Nietzsches und des späten Wittgenstein in ihrer entschiedenen Begrenzung auf die phänomenale Welt eng zusammenführte, mit dem Ergebnis einer „creative responsiveness“ im situativen Umgang mit den Phänomenen, die einen Halt in einem An-sich der Welt erübrige (S. 357). Zur weiteren Forschung s. Werner Stegmaier, *Schreiben / Denken : Nietzsche – Wittgenstein*, in: *Nietzsche-Studien* 46 (2017), S. 184-218.

Philosophie gelten kann,¹⁶ in vielem Nietzsches philosophische Grundentscheidungen, insbesondere dessen methodischen Immoralismus, seinen reflektierten Realismus der Beobachtbarkeit, die Steigerung der Komplexität des Philosophierens durch Selbstbezüge der Beobachtung, den Ausgang von Evolution und Funktionalität, die Arbeit mit Paradoxien als Denkmittel und insgesamt die Entscheidung für Entscheidbarkeit.¹⁷ Der Kern von Luhmanns Theorie, darunter auch seiner Theorie der Zeit, lag in der Theorie der Unterscheidung selbst, und hier bezog er sich zustimmend auch auf Derrida. Man kann im Durchgang durch die Themen, die er gemeinsam mit Nietzsche behandelt, Luhmanns Werk so lesen, dass er Nietzsches theoriearmem Denken eine theoretische Form, die Form der Systemtheorie, gegeben hat, die ihrerseits kein letztbegründetes System ist, sondern ein mit jeder weiteren Erschließung der im Ganzen unfassbaren Umwelt weiter evolvierendes Geflecht von Unterscheidungen, für die man sich von Fall zu Fall entscheiden kann.

Hier, im Zusammen- und Weiterführen dieser einander scheinbar fernstehenden philosophischen Ansätze des 20. Jahrhunderts könnte, denke ich, die Zukunft auch von Nietzsches Denken liegen. Ein ‚befehlendes und gesetzgebendes‘ Denken wäre es dann, wenn es sich als überzeugender erwiese als seine Alternativen, als so überzeugend, dass es zur herrschenden Orientierung wird.¹⁸ Ich selbst versuche es durch eben den Begriff und eine Philosophie der Orientierung zu erschließen, die ihrerseits an Nietzsches Denken anschließt.¹⁹

16 Vgl. Robert Spaemann, Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie, in: Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt am Main 1989, S. 49-73.

17 Vgl. Werner Stegmaier, Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche, Berlin/Boston 2016.

18 Vgl. Stegmaier, Nietzsches Hoffnungen auf die Philosophie und die Gegenwart, S. 225 f.

19 Vgl. Werner Stegmaier, Philosophie der Orientierung, Berlin/New York 2008, und: Die Freisetzung einer Philosophie der Orientierung durch Friedrich Nietzsche, in: Joachim Bromand / Guido Kreis (Hg.), Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion, Berlin 2010, S. 355-367.

20.2. Nietzsches Zukunftssemantik

Nietzsche hat von Jugend an auffällig oft und mit Pathos von der Zukunft gesprochen, seiner eigenen, der Zukunft seiner Freunde und seiner Schwester, der Zukunft seiner Wissenschaft, der Philologie, dann, den Horizont immer mehr erweiternd, mit Wagner von der Zukunft der Musik und der Kunst, mit Schopenhauer von der Zukunft der Bildungsanstalten, mit Jacob Burckhardt von der Zukunft der Kultur, und schließlich, selbstständig und frei geworden im Denken, von der Zukunft der Menschheit und der Philosophie. Er verknüpft beide eng miteinander. Es sei das „Glück“ seiner Zeit, dass „[i]n Hinsicht auf die Zukunft [...] sich uns zum ersten Male in der Geschichte der ungeheure Weitblick menschlich-ökumenischer, die ganze bewohnte Erde umspannender Ziele“ erschließe (MA II, VM 179), und nachdem nun „die verschiedenen Weltbetrachtungen, Sitten, Culturen verglichen und nebeneinander durchlebt werden können“ (MA I 23), sei es darum die „Aufgabe“ seiner Zeit, „sich zu einer neuen Cultur fortzuentwickeln“ und „bessere Bedingungen für die Entstehung der Menschen, ihre Ernährung, Erziehung, Unterrichtung [zu] schaffen, die Erde als Ganzes ökonomisch [zu] verwalten, die Kräfte der Menschen überhaupt gegen einander ab[zu]wägen und ein[zu]setzen.“ (MA I 24)²⁰ Nietzsche hat schon die Zukunft einer globalisierten Welt vor Augen. Die „ungeheure Aufgabe“, die Menschheit darauf vorzubereiten, denkt er den „grossen Geister[n] des nächsten Jahrhunderts“ (MA I 25) zu – Philosophen: bei ihnen liege die Verantwortung für die „Zukunft der Menschheit“ (Nachlass 1884, 25[307], KSA 11.90), sie müssten „Gesetzgeber der Zukunft“ (N 1884, 26[407], KSA 11.258) werden. Er dürfte das kaum so gemeint haben, dass sie der entstehenden Weltgesellschaft juristische Gesetze geben und ihre Regierung leiten sollten. Stattdessen setzte er auf die langfristige Wirkung philosophischer Einsichten, wie sie sich gerade in der europäischen Geschichte immer wieder beobachten ließ, etwa bei der Entstehung des Rechtsstaats, der Marktwirtschaft oder der Vorbereitung politischer Revolutionen. Sichtlich in diesem Sinn einer Überzeugung durch bloße Gedanken notierte er: „Meine Aufgabe: die Menschheit zu Entschlüssen zu drängen, die über alle

20 Vgl. den Beitrag *Nietzsches Kritik der Toleranz* in diesem Band.

Zukunft entscheiden!“²¹ Dabei sei freilich „höchste Geduld“ und „Vorsicht“ geboten. Denn man müsse erst „den **Typus** solcher Menschen **zeigen**, welche sich diese Aufgabe stellen dürfen!“ (N 1884, 25[405], KSA 11.118)

Es ging Nietzsche, könnten wir sagen, um Orientierungsentscheidungen für die Weltgesellschaft und um die Menschen, die sie treffen können, und nach den Globalisierungsschüben des 20. Jahrhunderts sehen wir, wie sehr wir solche entscheidungsfähigen Menschen tatsächlich brauchen. Sie müssen nicht, auch nach Nietzsche nicht, „Tyrannen“ sein. Das Aufkommen von Alleinherrschern ist, wie Nietzsche in FW 23 beobachtet und wie wir es im 20. Jahrhundert wieder neu erleben, ein Symptom des Verfalls, der „Corruption“.²² In solchen Zeiten gebe es „wenig sichere Zukunft: da lebt man für heute: ein Zustand der Seele, bei dem alle Verführer ein leichtes Spiel spielen, – man lässt sich nämlich auch nur ‚für heute‘ verführen und bestechen und behält sich die Zukunft und die Tugend vor!“ Dennoch: Da Alleinherrscher es sich erlauben können, sich selbst – Nietzsche hat Napoleon vor Augen, aber sie können, wie Perikles, auch in Demokratien auftreten – „für ebenso unberechenbar [zu] halten wie die Zukunft“, wird mit ihnen auch, anders als wenn „ihre Gegensätze, die Heerden-Menschen“, herrschen, die Zukunft neu gestaltbar, werden zuweilen durchgreifende Zukunftsentscheidungen möglich, die auf demokratischem Weg schwerer erreichbar, darum aber, auch für Nietzsche, auch hier keineswegs ausgeschlossen sind.²³ Starke Individuen, erwartete Nietzsche, werden „sich Handlungen und Auskünfte zutrauen, die bei der Menge weder auf Verständniss noch auf Gnade rechnen können“. Dass sie darum auch „gerne an Gewaltmenschen“ anknüpften, ließ sich zu Nietzsches Zeit vielleicht noch sagen, heute, nach den entsetzlichen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts mit „Gewaltmenschen“, nicht mehr.

21 Vgl. den Beitrag *Nietzsches Neubestimmung der Philosophie* in diesem Band.

22 Auch in der Wissenschaft. Vgl. M 507: „Gegen die Tyrannei des Wahren. – Selbst wenn wir so toll wären, alle unsere Meinungen für wahr zu halten, so würden wir doch nicht wollen, dass sie allein existierten –: ich wüsste nicht, warum die *Alleinherrschaft* und Allmacht 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, – sonst wird sie uns langweilig, kraft- und geschmacklos werden und uns eben dazu auch machen.“

23 Vgl. Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus*, S. 302-347.

Nichtsdestoweniger sind auch Demokratien auf starke Individuen angewiesen, die weitreichende Orientierungsentscheidungen für eine neue Zukunft treffen und hier nicht nur treffen, sondern auch ihren Wählerinnen und Wählern vermitteln können. Das reicht weit über denkerische Aufgaben und die Möglichkeiten einzelner Persönlichkeiten hinaus; „Befehlende und Gesetzgeber“, wie Nietzsche sie sich dachte, können dann keine einzelnen Personen mehr sein. Dennoch müssen auch in komplex vernetzten Kooperationen und Institutionen Zukunftsentscheidungen letztlich von Einzelnen zumindest angestoßen, meist auch durchgesetzt werden.

Aus dem Horizont dieser Zukunftsorientierung – in einer von Grund auf veränderten Welt, die nun ohne feste Gründe, aber global vernetzt ist, müssen Einzelne aus eigener Verantwortung weitreichende Zukunftsentscheidungen treffen – ist Nietzsches reiche Zukunftssemantik zu verstehen. Er bildet in seinen Schriften, Briefen und Notaten erstens (1) eine Fülle von Komposita wie „Zukunftsträume“, „Zukunftsabsichten“, „Zukunftsschriften“, „Zukunftsstellung“, „Zukunfts Mensch“, „Zukunftsordnung“, „Zukunftsanstalt“, „Zukunfts Kämpfe“ usw.²⁴ Zweitens (2) handelt er von der Zukunft bestimmter Institutionen, etwa der „Zukunft der Kunst“, der „Zukunft des Arztes“, der „Zukunft der Ehe“, der „Zukunft der Wissenschaft“, der „Zukunft des Christenthums“, der „Zukunft des Adels“ usw. Dazu entwirft er drittens (3) Zukunftsmodelle wie das „Kunstwerk der Zukunft“, die „Kultur der Zukunft“, die „Intelligenz der Zukunft“, „Menschen der Zukunft“, „Genius der Zukunft“, „Moral der Zukunft“, „Stadt der Zukunft“, „Philosoph der Zukunft“. Und viertens (4) thematisiert er die Zukunft selbst im Sinn all dessen, was kommt und als kommend erwartet oder nicht erwartet wird. Diese Zukunft bleibt, bei allen Versuchen zu Prognosen, auch für ihn ungewiss;²⁵ „zwischen Heute und Morgen hingestellt und in den Widerspruch zwischen Heute und Morgen hineingespant“, komme man über den „Räthselrather“ nicht hinaus (FW 343). Nietzsche arbeitet auch hier mit Fluss- und Meermetaphern wie „Ocean der Zukunft“ oder

24 Einmal spricht er doppelsinnig von „Zukunftsspinnereien“ (Brief an Heinrich Köselitz, 30. Sept. 1879, Nr. 887, KSB 6.449).

25 Vgl. Werner Stegmaier, Nietzsches Prognosen, in: Bernd Rill (Hg.), Der Erste Weltkrieg. „In Europa gehen die Lichter aus!“, München (Hanns-Seidl-Stiftung e.V.) 2014, S. 9-17.

„Meer der Zukunft“.²⁶ Man kann, um Prognosen zu erstellen, das ist klar und Nietzsche hat in seiner zweiten Unzeitgemässen Betrachtung *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* ausführlich davon gehandelt, nur Entwicklungslinien in die Zukunft verlängern, die man in der Vergangenheit wahrzunehmen glaubt, ist dabei aber stets bedingt von der gegenwärtigen Situation. So fallen die Zukunftsentwürfe auch immer wieder anders aus, haben selbst ihre Zeit. Nietzsche spricht von „Visionen“, durch die nicht mehr als ein „Zipfel des Zukunft-Schleiers“ zu heben sei (MA II, VM 180), „Seher“ erzählten „etwas von dem Möglichen“ (M 551), und seinen Zarathustra lässt Nietzsche oft von „Zukünften“ im Plural reden.²⁷

Zukunftsentwürfe sind Teil jeder Orientierung, beim Einzelnen wie bei der Gesellschaft im Ganzen. Sie richten die Orientierung aus und motivieren sie. Wir müssen, notiert Nietzsche in der *Zarathustra-Zeit*, die „Bedingungen [...] errathen, unter denen die zukünftigen Menschen leben – weil ein solches Errathen und Vorwegnehmen die **Kraft** eines Motivs hat: die Zukunft als das, was wir wollen, wirkt auf unser Jetzt.“ (N 1883, 7[6], KSA 10.237) In der Orientierung geht es stets darum, eine gegebene Situation daraufhin zu erschließen, wie in ihr eine möglichst günstige – nahe oder ferne – Zukunft herbeigeführt werden kann; dadurch wird, wie man sagt, die Situation ‚bewältigt‘; ansonsten würde man von seinerseits von der Situation überwältigt. In der Bewältigung neuer Situationen reicht es nicht aus, nach vorgegebenen Normen zu verfahren; Orientierung ist weit mehr zukunfts- als normorientiert: „Grundgedanke: wir müssen die Zukunft als maaßgebend nehmen für alle unsere Werthschätzung – und nicht **hinter** uns die Gesetze unseres Handelns suchen!“ (N 1884, 26[256],

26 Vgl. den Beitrag *Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches* in diesem Band.

27 Michael Skowron, „Schwanger geht die Menschheit“ (*Nachgelassene Fragmente* 1882/83). Friedrich Nietzsches Philosophie des Leibes und der Zukunft, in: *Nietzscheforschung* 19 (2012), S. 223-244, knüpft Nietzsches (und Zarathustras) Gedanken zur Zukunft an die Themen Zeugung, Schwangerschaft, Geburt und Tod an, Philippe Granarolo, *Nietzsche: cinq scénarios pour le futur*, Paris 2014, an Nietzsches frühe Thematisierung der griechischen Orakel und römischen Haruspices, dann an die mit Wagner erträumte Zukunft (1), die Zukunft der freien Geister als Herren der Erde (2), die erwartete künftige *décadence* (3), das künstlerische und natürliche Schaffen, die Evolution (4) und die „grimaces de la grandeur“ Nietzsches (5). Beide stellen jeweils die einschlägigen Texte zusammen.

KSA 11.217) Normen beschränken die Zukunft, eröffnen sie nicht. Und sofern die Zukunft auch nicht eine, nämlich keine schon bestimmte ist, orientiert man sich zumeist in mehreren sachlichen und zeitlichen Zukunftshorizonten zugleich, kann sie je nach Bedarf verengen und erweitern, festhalten und verlagern, kann, wie Nietzsche notiert, einmal den weitesten Horizonten öffnen und dann „wieder den Vorhang zuhängen und die Gedanken zu festen, nächsten Zielen wenden!“ (N 1883, 21[6], KSA 10.602) Unsere Orientierung wird davon angetrieben, dass wir in ständiger Sorge um unsere vielfältigen Zukünfte leben, und erst wenn es uns gelingt, etwas von ihnen zu erraten und zuverlässig erwartbar zu machen, werden wir einigermaßen ruhig. Man hat dann ‚Zuversicht‘ gewonnen (nicht Hoffnungen, denn Hoffnungen verweisen gerade auf Ungewisses). Zuversicht aber – „Zarathustras tiefe Geduld und Zuversicht, daß die Zeit kommt“, notiert Nietzsche einmal (Nachlass 1884/85, 29[23], KSA 11.342) – ermöglicht erst Freiheit: Freiheit in Gestalt von Spielräumen zu alternativen Orientierungsentscheidungen, nach Nietzsche dem „Vermögen, sein Für und Wider in der Gewalt zu haben und aus- und einzuhängen“ (GM III 12).

Nietzsches methodische Grundhaltung zur Zukunft ist darum geradezu eine „Lust an der Blindheit“:

Meine Gedanken, sagte der Wanderer zu seinem Schatten, sollen mir anzeigen, wo ich stehe, aber sie sollen nicht mir verrathen, wohin ich gehe. Ich liebe die Unwissenheit um die *Zukunft* und will nicht an der Ungeduld und dem Vorwegnehmen verheißener Dinge zu Grunde gehen. (FW 287)

Und in einem vorbereitenden Notat hat er dem hinzugefügt:

Ich falle, bis ich auf den Grund komme – und will nicht mehr sagen: „ich forsche nach dem Grunde!“ (N 1881, 12[178], KSA 9.606)

Das macht die methodische Radikalität von Nietzsches Zukunftsorientierung aus: allen scheinbaren Halt der Orientierung versuchsweise loszulassen, nicht um auf einen letzten Grund zu kommen, sondern um zu sehen, wie lange man ohne letzten Grund durchhält und wie weit man damit kommt. Man testet so, fährt Nietzsche fort, wie „weitsichtig und langathmig“ die eigene „unsichtbare Natur“ und wie kurzsichtig der eigene „Geist“ ist:

er errafft mit schnellem Blicke [auf jene Natur] einige ihrer letzten Zipfel und kann nicht satt werden, sich über deren Buntheit und scheinbaren Unverstand zu wundern. (N 1881, 12[178], KSA 9.606)

20.3. Die fröhliche Zukunft einer furchtlosen Philosophie: Übergangszeit für neue Orientierungen

Nietzsche erwartete von der Einsicht in den Nihilismus, der Haltlosigkeit der Orientierung außer dem Halt, den sie in sich selbst findet,²⁸ eine „Verdüsterung und Sonnenfinsterniss, deren Gleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat“, wie er zu Beginn des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* schrieb. Aber noch sei diese Einsicht nicht durchgedrungen; sie sei wie das letzte Licht eines erlöschenden Sterns erst unterwegs. Solange das Signal noch nicht angekommen und die „lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz“, die es auslösen müsse, noch nicht ausgelöst sei, stehe den „Erkennenden“, die sich vom Glauben an den alten Gott und all seine „Schatten“ bereits befreit hätten, noch eine „fröhliche“ Zukunft bevor: eine Übergangszeit der „Heiterkeit“, in der „der Horizont wieder frei“ sei und „jedes Wagniss“ des Erkennens eingegangen werden könne (FW 343).²⁹ Das erst nach *Also sprach Zarathustra* und *Jenseits von Gut und Böse* 1887 erschienene V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, das in „furchtlosen“ Perspektiven davon handelt, „[w]as es mit unserer Heiterkeit auf sich hat“ (FW 343), ist also ein Buch für die nächste Zukunft, auf die, wie Nietzsche zu sehen meinte, jene „ungeheure Logik von Schrecken“ folgen werde, die, wenn man seine Erwartungen so direkt mit tatsächlich eingetretenen geschichtlichen Ereignissen verknüpfen darf, im Europa des 20. Jahrhunderts dann auch wirklich folgte. Nietzsche hat sie nach Abschluss des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* im schon mehrfach zitierten Lenzer Heide-Notat mit

28 Vgl. Stegmaier, Orientierung im Nihilismus, Kap. I: „Orientierung im Nichts“, S. 28-59.

29 Zur Interpretation des ganzen Aphorismus vgl. Werner Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/Boston 2012, S. 91-118.

verblüffender Treffsicherheit vorgezeichnet, wenn er – um es, nun im Horizont der Zukunftsthematik, nochmals zu wiederholen – von einer „Crisis“ sprach, die einen „Willen zur Zerstörung“ hervorrufen müsse und den „noch tieferen Instinkt“, „die Mächtigen [zu] zwingen, ihre Henker zu sein“ (Nachlass 1886/87, 5[71]11-14, KSA 12.215-217.). In der *Genealogie der Moral*, die er anschließend niederschrieb, führte er das nicht mehr aus, und auch im späteren veröffentlichten Werk ließ er es vorsichtig offen. Und das V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* selbst schloss er wohl mit der Formel „die Tragödie beginnt ...“ (FW 382), ließ darauf aber noch ein Satyrspiel (FW 383) und die *Lieder des Prinzen Vogelfrei* folgen. In seiner neuen Vorrede zur ergänzten Ausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft* schickte er dazu voraus:

„Incipit tragoedia“ – heisst es am Schlusse dieses bedenklich-unbedenklichen Buchs: man sei auf seiner Hut! Irgend etwas *ausbündig* Schlimmes und Boshafes kündigt sich an: incipit parodia, es ist kein Zweifel... (FW, Vorrede 1)³⁰

Man darf also auch der tragischen Prognose nicht einfach glauben – und auch ihrer Parodierung nicht: denn das „Incipit tragoedia“ kann sich ebenso wie auf das Ende des V. Buchs von 1887 auf das Ende des IV. Buchs von 1882 beziehen, das den Anfang des folgenden *Also sprach Zarathustra* vorwegnimmt, und so kann man auch „Zarathustras Untergang“ ebenso als Tragödie wie als Parodie verstehen. In der Übergangszeit für neue Orientierungen zeigt Nietzsche alternative Orientierungsentscheidungen auf, ohne sie vorwegzunehmen.

Er kann sie weder noch will er sie vorwegnehmen. Und eben das wird jetzt, in dieser Zeit der Heiterkeit, zu seinem Ideal, dem Ideal, die Zukunft nicht mit Erwartungen und Prognosen zu beschweren, sondern so weit wie möglich offen zu halten, sich in jeweils neuen Situationen neu zu orientieren und dabei auch hergebrachte Normen und Werte in Frage zu stellen. Auch hier spielt er mit dem Doppel von Tragödie und Parodie:

30 Zur Komplexität der Bezüge beider Formeln vgl. Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie, S. 619-629, und Christian Benne, Incipit parodia – noch einmal, in: Gabriella Pelloni / Isolde Schiffermüller (Hg.), *Pathos, Parodie, Kryptomnesie. Das Gedächtnis der Literatur in Nietzsches Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2015, S. 49-66.

Ein andres Ideal läuft vor uns her, ein wunderliches, versucherisches, gefahrenreiches Ideal, zu dem wir Niemanden überreden möchten, weil wir Niemandem so leicht das Recht darauf zugestehn: das Ideal eines Geistes, der naiv, das heisst ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hiess; für den das Höchste, woran das Volk billigerweise sein Werthmaass hat, bereits so viel wie Gefahr, Verfall, Erniedrigung oder, mindestens, wie *Erholung*, *Blindheit*, zeitweiliges Selbstvergessen bedeuten würde; das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, welches oft genug unmenschlich erscheinen wird, zum Beispiel, wenn es sich neben den ganzen bisherigen Erdenernst, neben alle bisherige Feierlichkeit in Gebärde, Wort, Klang, Blick, Moral und Aufgabe wie deren leibhafteste unfreiwillige Parodie hinstellt — und mit dem, trotzdem, vielleicht der grosse Ernst erst anhebt, das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt wird, das Schicksal der Seele sich wendet, der Zeiger rückt, die Tragödie beginnt... (FW 382)

Was ihm da vorschwebt, ist das Ideal einer souveränen Orientierung, die in langen Erprobungen und Bewährungen ihrer Entscheidungen an immer neuen Situationen ihrer selbst so sicher geworden ist, dass sie von Fall zu Fall, von Situation zu Situation die Reichweite und Haltbarkeit ihrer Entscheidungen sicher einschätzen kann oder kurz, wie Nietzsche dann in *Zur Genealogie der Moral* sagt, „versprechen darf“ (GM II 1). „Lebens-Gewissheit“ in diesem Sinn ist, so Nietzsche, „Zukunfts-Gewissheit“ (GM III 25): Der „Typus Mensch“, den er vor Augen hat, ist der eines „zukunftsgewissen, zukunftsverbürgenden Menschen“ (EH, Warum ich ein Schicksal bin 8), der dem „Schicksal“ so standhält, das er das aus ihm machen kann, was er selbst will.³¹ Das Ideal einer solchen Orientierung könnte in der Tat das heutige Ideal sein, zumal jüngerer Generationen, und ‚Entscheiden‘, wie man sie jetzt nennt, weiblichen wie männlichen, wird es zum Maßstab gemacht. Nietzsche selbst war in persönlichen und besonders in philosophischen Dingen ganz ungewöhnlich ‚entscheidungsfreudig‘.

31 Vgl. den Beitrag *Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit* (Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin 1) in diesem Band.

20.4. Nietzsches Zukunftsorientierung: Die „Musik der Zukunft“ in „Labyrinthen der Zukunft“

Im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* hatte er davon gehandelt, dass Philosophen, die von Idealismen geprägt seien, die „Musik des Lebens“ nicht mehr hörten, all das, was im Leben über das nach idealisierten Begriffen Fassbare hinaus mitspielt.³² Seine fröhliche Wissenschaft war darauf angelegt, diese Musik wieder hörbar zu machen und den ganzen bisher noch wenig beachteten Reichtum der menschlichen Orientierung zu erschließen. In einem bald auf das V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* folgenden Entwurf einer Vorrede für sein geplantes „Hauptwerk“ unter dem Titel „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe“ – es kam bekanntlich nie zustande, Nietzsche setzte schließlich *Der Antichrist* an dessen Stelle³³ –, band er die Musik des Lebens in das Thema der Zukunft ein, die schon „in hundert Zeichen“ rede, und führte sie als „Musik der Zukunft“ fort. Diese Zukunft ist weiterhin „die Heraufkunft des Nihilismus“, und dessen Musik klingt nicht fröhlich:

Unsere ganze europäische Cultur bewegt sich seit langem schon; mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst; einem Strome ähnlich, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: wie ein Strom, der ans Ende will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen. (Nachlass 1887/88, 11[411]2, KSA 13.189 / KGW IX 7, W II 3, S. 4)³⁴

32 Vgl. die Beiträge „Oh Mensch! Gieb Acht!“ *Kontextuelle Interpretation des Mitternachts-Lieds aus Nietzsches „Also sprach Zarathustra“* und *Die Nöte des Lebens und die Freiheit für andere Moralen. Nietzsches Moralkritik und Nietzsches Ethik* in diesem Band.

33 Vgl. Reto Winteler, Nietzsches „Antichrist“ als (ganze) „Umwerthung aller Werthe“. Bemerkungen zum „Scheitern“ eines „Hauptwerks“, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 229-245.

34 Von hier an wird, wo immer es aufschlussreich ist, zur KSA zugleich die sogenannte KGW IX, die Kritische Gesamtausgabe der Werke, Abt. IX, in geplanten 13 Bänden, herangezogen, die seit 2001 erscheint. Sie gibt den späten Nachlass (1885-1889) in differenzierter Transkription wieder und zeigt, wie Nietzsche seine Notate schrittweise bearbeitet hat. So hat er den Punkt 1 im Entwurf seiner Vorrede „Große Dinge verlangen, daß man von ihnen schweigt oder groß redet: groß, das heißt cynisch und mit Unschuld“ zuerst am Ende (nach Punkt 4) angefügt und erst in einem zweiten Anlauf vorangestellt; später notierte er ihn auch als für sich allein stehenden Spruch (Nachlass 1888, 18[12], KSA 13.535; Nachlass 1888, 15[118], KSA 13.477).

Ein Philosoph kann die hereinbrechende Katastrophe nicht aufhalten, und Nietzsche, der „Einsiedler aus Instinkt, der seinen *Vortheil* im *Abseits*, im Außerhalb, in der Geduld, in der Verzögerung, in der Zurückgebliebenheit fand,“ der „Wage- und -Versucher-Geist“, will es auch nicht. Er hält sie für heilsam und will sich nur auf sie „besinnen“. Er kann das exemplarisch, weil er „sich schon in jedes Labyrinth der Zukunft einmal verirrt hat“, also nicht, weil er die Zukunft kennt, sondern weil er gelernt hat, sich auch in Labyrinth zu rechtzufinden.³⁵ Er wird so zum „Wahrsagevogel-Geist“, nicht mehr, aber auch nicht weniger. Denn er und, soweit er sieht, vorerst nur er kann von sich sagen, er sei

der erste vollkommene Nihilist Europas, der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat, – der ihn hinter sich, unter sich, außer sich hat... (Nachlass 1887/88, 11[411]3, KSA 13.190 / KGW IX 7, W II 3, S. 4)³⁶

Aufgrund dieser Erfahrungen – und den Abhandlungen *Zur Genealogie der Moral*, die er inzwischen vorgelegt hat und die auch die Geschichte des Nihilismus erzählen – kann er sichtlich mehr sagen als andere, kann plausiblere Linien aus der Vergangenheit in die Zukunft ziehen. Und dennoch bleibt die Zukunft ein Labyrinth, wenn nicht eine unübersehbare Vielfalt von Labyrinth: Nach dem Einbruch nicht nur der Metaphysik, sondern auch des Fortschrittsdenkens kann man sich keiner Zukunft mehr sicher sein, sondern weiß sich nun auf „neuen Meeren“, die keine Gewähr und keine Hoffnung geben, jemals in irgendeinem sicheren Hafen anzukommen.³⁷

Nichtsdestoweniger verkündet Nietzsche seine Botschaft als „Zukunfts-Evangelium“: Zunächst hatte er im 4. Abschnitt seines Vorreden-Entwurfs noch „Zukunfts-Buch“ notiert, dann „Zukunfts-Dysangelium“ erwogen und zuletzt „Zukunfts-Evangelium“ gesetzt; in *Ecce homo* wird er sich einen „frohe[n] Botschafter“ nennen, „wie es

35 Nietzsche hat zuvor schon, in JGB 214 und JGB 295, „Labyrinth“ im Plural gebraucht.

36 Das „unter sich, außer sich“ hat Nietzsche nachträglich ergänzt. Offenbar wollte er damit seine neue Freiheit gegen und für den Nihilismus unterstreichen. Gestrichen hat er dagegen die Formulierung „der die lange Logik dessen, was geschehen wird, als sein Erlebnis vorweggenommen hat, der weiß, was aus ihr folgt“ (KGW IX 7, W II 3, S. 4). Damit wollte er wohl Anklänge an logisch zu Beweisendes vermeiden.

37 Vgl. Nietzsches Gedicht *Nach neuen Meeren* aus den *Liedern des Prinzen Vogelfrei*, KSA 3.649.

keinen gab“ (EH, Warum ich Schicksal bin 1).³⁸ Sicher nicht, weil nun eine Katastrophe bevorsteht, sondern weil er unter dem Titel „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte“ eine „Gegenbewegung“ gegen das Leiden unter dem Nihilismus einleiten will,

eine Bewegung, welche in irgend einer Zukunft jenen vollkommenen Nihilismus ablösen wird; welche ihn aber voraussetzt, logisch und psychologisch, welche schlechterdings nur auf ihn und aus ihm kommen kann. (Nachlass 1887/88, 11[411]4, KSA 13.190)

Danach sind ‚Wille zur Macht‘ und ‚Umwertung aller Werte‘ keine positiven Lehren, sondern Gegenbegriffe gegen metaphysische Dogmen, die sagen sollen, was war, ist und sein wird: Mit der Formel des ‚Willens zur Macht‘ wird gegen die Annahme eines an sich bestehenden und gerechtfertigten und darum wahren Allgemeinen davon ausgegangen, dass alles – auch und gerade begriffliche Festlegungen – unablässig mit allem Übrigen in Auseinandersetzung steht und sich darin, je nach Situation, laufend umformen kann, und mit der Formel der ‚Umwertung aller Werte‘ wird dies auch und im Besonderen auf die Werte bezogen. Beides öffnet die Zukunft in alle Richtungen. Der „vollkommene Nihilismus“ soll dadurch jedoch nicht, wie Nietzsche meist unterstellt wird, ‚überwunden‘ werden – er ist gerade dann „vollkommen“, wenn man sich ganz in ihn hineingelebt hat –, sondern ‚abgelöst‘.³⁹ Als Nietzsche sich zuvor fragte „was bedeutet Nihilism?“, hatte er sich die Antwort gegeben: „daß die obersten Werthe sich entwerthen.“ (Nachlass 1887, 9[35], KSA 12.350) Hat man diese Entwertung einmal nachvollzogen, so wie es Nietzsche von sich sagen kann, verliert der Nihilismus seinen Schrecken, und man kann nun mit ihm leben. Er wird dann, wie Nietzsche dort zuletzt hinzufügte, „ein **normaler** Zustand“ (Nachlass 1887, 9[35], KSA 12.350 / KGW IX 6, W II 1, S.

38 Vgl. dazu den vorausgehenden Beitrag Schicksal Nietzsche? Zu *Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit* (Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin 1) in diesem Band.

39 Vgl. Stegmaier, Orientierung im Nihilismus, S. 33-36. Auch Hans Ruin, Nietzsche and the Future: on the temporality of overcoming, in: Nietzsche-Studien 43 (2014), S. 118-121 (Impulsreferat zum Themenbereich „Was ist aus Nietzsches Denken der Zeit geworden?“ der Hiddensee-Konferenz 2013) hält im Blick auf Zarathustras Problem der „Erlösung“ von der Vergangenheit zur Befreiung für eine neue Zukunft am Topos der Überwindung fest (vgl. die Diskussion S. 121-131).

115).⁴⁰ Die Formeln ‚Wille zur Macht‘ und ‚Umwertung aller Werte‘ sollen dazu befreien, mit dem Nihilismus zu leben und sich damit neu, ohne Idealisierungen und Illusionierungen, die ihn verdecken, in den Labyrinthen der Zukunft zu orientieren.

Und dabei hilft dann die Wertesemantik. Man wird, wenn man den Nihilismus als normalen Zustand erkannt und akzeptiert hat, nicht mehr nach letzten Wahrheiten oder ‚der Wahrheit‘ überhaupt suchen. Es ist dann klar, man kann sie nicht haben (Nachlass 1880, 3[19]), KSA 9.52).⁴¹ Dennoch bleibt die Wahrheit ein Wert, denn hätte man sie, wäre sie der zuverlässigste Halt der Orientierung. Und man kann von Fall zu Fall ja auch durchaus Wahrheit von Schein, Irrtum und Lüge unterscheiden, wenn auch immer nur in begrenzten Horizonten und aufgrund von Anhaltspunkten und nach Maßstäben, die sich ihrerseits als falsch oder verfehlt herausstellen können. Dem Wert solcher von Fall zu Fall zu ermittelnden Wahrheiten steht dann stets ein alternativer Wert gegenüber, der Wert der Unwahrheit: Sie ist überall dort, im persönlichen wie im gesellschaftlichen Leben, ein hoher Wert, wo man sich über schwer erträgliche Wahrheiten hinwegzutäuschen sucht oder andere darüber hinwegtäuschen will oder muss. So wird der Wert der Wahrheit entscheidbar. „Gesetzt, wir wollen Wahrheit“, hatte Nietzsche zur Eröffnung von *Jenseits von Gut und Böse* programmatisch gefragt, „warum nicht lieber Unwahrheit? Und Ungewissheit? Selbst Unwissenheit?“ (JGB 1) Wir wollen sie, nüchtern betrachtet, in der Tat beide und wechselnd die eine oder die andere, so wie es die Notwendigkeiten des Lebens erfordern, und nach Nietzsche haben gerade die Bekenntnisse zu einer unbedingten Wahrheit, die den Nihilismus verdecken sollten, zur ständigen Unwahrheit, Lüge und Verlogenheit gezwungen. Solche Bekenntnisse aber hätten sich nun

40 Nietzsche komplexe Differenzierungen der Formel ‚Nihilismus‘ hat Paul van Tongeren, *Het Europese nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*, Nijmegen 2012, mustergültig aufgearbeitet. In seinem „proposition paper“ zur Konferenz *Beyond Nihilism?* im Dezember 2015 aus Anlass seiner Emeritierung hat er die mannigfaltigen Bedeutungen von ‚Nihilismus‘, die Nietzsche mit der Zeit entwickelt hatte, in ein Konzept von Stufen eingeordnet und schlüssig so zusammengefasst: „Nihilism as conceptualized by Nietzsche has at least three different stages and the concept ‘nihilism’ has accordingly a threefold meaning: it is (in an inverted chronological order) (3) the corrosion of (2) the protective structure that was built to hide (1) the absurdity of life and world.“ Ein „normaler Zustand“ ist der Nihilismus im Sinn von (1).

41 Vgl. den Beitrag *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit* in diesem Band.

an sich selbst aufgerieben, der unbedingte Wille zur Wahrheit habe schließlich, auf dem Weg des Unglaubwürdigwerdens des Glaubens an Gott, der diesen Willen unentwegt gefordert habe, zur Einsicht in seine eigene Bedingtheit geführt. Es sei dies

ein endlich und schwer errungener Sieg des europäischen Gewissens, als der folgenreichste Akt einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet... Man sieht, was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die *Beichtväter*-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis. (FW 357)

Und darauf führt Nietzsche nun auch den Entwurf seiner Vorrede zum geplanten Hauptwerk hinaus:

Denn warum ist die Heraufkunft des Nihilismus nunmehr nothwendig? Weil unsere bisherigen Werthe selbst es sind, die in ihm ihre letzte Folgerung ziehn; weil der Nihilism die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werthe und Ideale ist, – weil wir den Nihilismus erst erleben müssen, um dahinter zu kommen, was eigentlich der Werth dieser „Werthe“ war... Wir haben, irgendwann, neue Werthe nöthig... (Nachlass 1887/88, 11[411]4, KSA 13.190)

Die Zukunft ist damit nun auch und vor allem eine Zukunft der Werte und der Möglichkeiten ihrer Umwertung.

20.5. Die Zukunft der Werteorientierung

Die Wertesemantik, die inzwischen die philosophische, politische und publizistische Sprache beherrscht, war zu Nietzsches Zeit noch jung; sie verbreitete sich erst im 19. Jahrhundert und wird inzwischen der Rede von Tugenden und Normen bei weitem vorgezogen.⁴² Sie kommt

42 Die Wertesemantik geht bis zur Stoa zurück, wird in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts neu lebendig, bei Hermann Lotze um die Mitte des 19. Jahrhunderts zu einem zentralen philosophischen Thema und mit Nietzsche berühmt. Vgl. A. Hügli / S. Schlotter / P. Schaber / A. Rust / N. Roughley, Art. Wert, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Basel/Darmstadt 2004, Sp. 556-583. Nietzsche wird hier allerdings sehr knapp und vor allem in der Perspektive Heideggers behandelt, der die Wertesemantik ablehnte. Zu Lotze vgl. Herbert Schnädelbach, Philosophie in Deutschland 1831-1933, Frankfurt am Main 1983, Kap. 6: Werte, S. 198-234.

besonders in der Politik und in den Medien, in der Sachbuch-Literatur und auch in der Philosophie gut an. Mit seiner wuchtigen Formel einer ‚Umwertung der Werte‘ oder, noch weiter ausholend, einer ‚Umwertung aller Werte‘ verschaffte Nietzsche ihr den größten Nachdruck; in seinen späteren Werken, insbesondere in *Der Antichrist* und *Ecce homo* von 1888, hämmert er sie den Leser(inne)n geradezu ein. Werte sind Beurteilungsgesichtspunkte, nach denen man sich für ein Handeln entscheiden oder, wenn das Handeln aus anderen Gründen zustande gekommen ist, es nachträglich rechtfertigen kann. Die Wertesemantik zeichnet sich gegenüber der Normensemantik, die seit je das Recht beherrscht, dadurch aus, dass sie dem Handeln Spielräume lässt. Dazu muss sie komplexer als die Normensemantik sein. Denn während man Normen schlicht zu folgen hat, *orientiert* man sich an Werten. Indem man sich an ihnen orientiert, hält man Distanz zu ihnen, um zu überlegen und zu entscheiden, an welche von ihnen man sich in welcher Situation mit welchem Gewicht halten kann und soll. Während Normen Geltung an sich beanspruchen, behält man sich bei Werten vor, ob und wie weit sie wann Geltung beanspruchen dürfen (soweit das auch bei Normen der Fall ist, werden sie ebenfalls zu Werten). Spielräume zu lassen ist ein Grundzug der Orientierung. Die Orientierung braucht Spielräume, um ihre Zeichen und Begriffe in unterschiedlichen Situationen unterschiedlich verwenden zu können. Denn so werden sie in ständig wechselnden Situationen erst brauchbar und können mit der Zeit ihren Sinn neuen Bedürfnissen anpassen. Durch diese Spielräume der Orientierung wird das von Wittgenstein formulierte und viel diskutierte Regelparadox entschärft oder entparadoxiert, nach dem man einer Regel nur folgt, wenn man ihr „blind“ folgt, ihr dann aber gerade nicht „folgt“, weil man keine Distanz zu ihr hat.⁴³ Die Spielräume der Orientierung eröffnen die Distanz zum Befolgen von Regeln und so auch zur Heranziehung von Werten.

43 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, passim, bes. § 201 und § 219. Auf die inzwischen unübersehbare Diskussion dazu können wir hier nicht eingehen. Zur Deutung von Wittgensteins Philosophieren aus dem Gesichtspunkt der Orientierung vgl. Werner Stegmaier, *Zwischen Kulturen. Orientierung in Zeichen nach Wittgenstein*, in: Wilhelm Lütterfelds / Djavid Salehi (Hg.), *„Wir können uns nicht in sie finden“. Probleme interkultureller Verständigung und Kooperation*, Wittgenstein-Studien 3 (2001), S. 53-67; *Die Gewissheit der Orientierung. Zu Wittgensteins letzten Notaten. Ein Versuch*, erscheint in: Wittgenstein-Studien 2019.

Auf diese Weise schafft die Wertesemantik nicht die Gewissheit, *das Richtige* zu tun, aber sie versichert, stets *Richtiges* zu tun. Denn weil Werte meist von Unwerten unterschieden werden und diesen fraglos vorgezogen werden, Frieden dem Krieg, Wohlstand der Armut, Freiheit der Unfreiheit, Glück dem Unglück, gelten sie immer schon als gut; hält man sich beim Handeln oder der Rechtfertigung seines Handelns an einen solchen guten Wert, ist man immer schon auf der moralisch sicheren Seite, welchen von ihnen man auch wählt, für welchen man sich auch entscheidet. Und man hat, wenn man sich für ein Handeln entscheidet und sich nicht ‚blind‘ Normen unterwerfen will, nur an solche Werte, um sich an sie zu halten. Denn Handeln ist nach Nietzsches Satz: „Es giebt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen ...“ (JGB 108) nicht an sich selbst wertvoll oder verwerflich, sondern wird immer erst als wertvoll gedeutet – und kann dann so oder anders gedeutet werden. Dasselbe Handeln verschiedener Leute (soweit es das geben mag) kann, wie dann Luhmann in komplexen Analysen herausgearbeitet hat, stets nach verschiedenen Werten beurteilt werden, man kann nach denselben Werten (soweit es sie gibt) verschieden handeln, und man kann, wenn man geschickt genug ist, dasselbe Handeln gegenüber verschiedenen Leuten nach verschiedenen Werten rechtfertigen; das ist uns alltäglich vertraut.

Werte müssen einander dabei nicht widersprechen. Denn es gibt sie in unbestimmter und ungeordneter Menge; Widersprüche zwischen Werten aber würden nur offenkundig, wenn die Werte in einem System klar einander zugeordnet wären. Werte aber kann man nebeneinander stehen lassen und sie, wenn sie in einer konkreten Situation oder generell in Frage gestellt werden, wieder durch andere Werte absichern. Innerhalb des Wortfelds des Werts kann man vom *Werten* in individuellen Situationen zur Generalisierung und Substantivierung des Wertens als *Wertung*, von da aus zur Typisierung solcher Wertungen als verbreiteter *Wertschätzungen* und schließlich zu *Werten* selbst als Substantialisierungen dessen übergehen, was dabei geschätzt wird, und diese Werte zu etwas an sich, vom individuellen Werten unabhängig Bestehendem ontologisieren. Werte scheinen dann Gegenstände zu sein, die entstehen und vergehen, bleiben und sich verändern und in beidem von außen beobachtet werden können. So lassen sie Konsens in einer

Wertegemeinschaft vermuten und geben darin Orientierungssicherheit im Handeln – soweit man sich an andern oder, wie Nietzsche bissig sagte, an der ‚Herde‘ orientiert. Nicht nur Politiker, Lobbyisten und Publizisten tragen darum Werte wie Monstranzen vor sich her – und können sich dabei zugleich Spielräume für abweichendes Handeln offen halten, die die Orientierung an Werten lässt.⁴⁴

Mit den Spielräumen, die sie dem guten Handeln in wechselnden Situationen schafft, eröffnet die Werteorientierung Spielräume nicht nur für den Wertewandel, der sich meist stillschweigend vollzieht, sondern auch für eine gezielte Umwertung von Werten. Nietzsche will sie dadurch auslösen, dass er den Wert von Werten in Frage stellt und damit den Begriff des Wertes auf sich selbst bezieht („dahinter zu kommen, was eigentlich der Werth dieser ‚Werthe‘ war“, Nachlass 1887/88, 11[411]4, KSA 13.190). Wird eine Unterscheidung, hier die Unterscheidung von Wert und Unwert, mit ihrer negativen Seite, hier des Unwerts, auf sich selbst bezogen, wird sie (wie beim berühmten Beispiel ‚ich lüge‘) paradox. Dann sind die beiden Gegensätze zugleich wahr (wenn ich sage, dass ich lüge, sage ich zugleich die Wahrheit), und so kann jeder Wert zugleich ein Unwert sein. Nietzsche führt das exemplarisch eben am Wert der metaphysischen Wahrheit vor, die, gerade sie, ein Irrtum sein könnte. Sie ist es nach Nietzsche unter dem Gesichtspunkt eines weiteren Werts, dem des menschlichen Lebens, für dessen Erhaltung und Steigerung der Irrtum, die Illusion, die Lüge, also der bisherige Unwert, einen höheren Wert haben können als die Wahrheit – und jene Wahrheit *war*, so Nietzsche, ein Irrtum, den die Menschen in Europa über Jahrtausende brauchten, um den Nihilismus zu verdecken:

44 Luhmann bezeichnete die Wertesemantik darum in moralischer Hinsicht als „Heuchelei zweiter Ordnung“, „eine Heuchelei mit eingebauter Enttheuchelung“: Niklas Luhmann, Politik, Demokratie, Moral (1997), in: N.L., Die Moral der Gesellschaft, hg. v. Detlef Horster, Frankfurt am Main 2008, S. 175-195, S. 183. Andreas Urs Sommer, Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt, Stuttgart 2016, knüpft in seinem polemisch gehaltenen Essay weniger an Nietzsche an und lässt sich in der Sache weitgehend von Luhmann leiten. Der Soziologe Hans Joas dagegen bleibt den Werten in seiner Erforschung ihrer „Entstehung“ ganz verpflichtet und weist entsprechend Luhmanns Analyse rundweg ab (Hans Joas, Die Entstehung der Werte, Frankfurt am Main 1997, S. 17).

Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht *leben* könnte. Der Werth für das *Leben* entscheidet zuletzt. (Nachlass 1885, 34[253], KSA 11.506)

Der Gesichtspunkt des Lebens, der Wert für das Leben, also ein außermoralischer Gesichtspunkt, ist für Nietzsche der Gesichtspunkt für seine Umwertung von Werten überhaupt. Unter ihm wird der Werte aller Werte, einschließlich des Wertes der Wahrheit, entscheidbar, nicht willkürlich, sondern je nachdem, wie neue Situationen es erfordern, und die „Heraufkunft des Nihilismus“ war für Nietzsche eine solche Situation. Sie machte die Umwertung aller Werte notwendig und sie machte damit eine neue Zukunftsorientierung möglich.

Wenn Nietzsche am Ende seines Entwurfs zur Vorrede für sein geplantes Hauptwerk „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werthe“ von „nothwendig“ und „Logik“ sprach, folgte er der Logik der Paradoxierung, die die Bewertung von Gegensätzen neu entscheidbar macht, und dachte dabei an „neue Werthe“ (Nachlass 1887/88, 11[411]4, KSA 13.190). Dem Notat geht in demselben Notizheft W II 3 jedoch ein früheres voraus, das es vorbereitet und auch schon „Zur Vorrede“ überschrieben ist: Nachlass 1887/88, 11[119], KSA 13.56 f. (KGW IX 7, W II 3, S. 146 f.). Nietzsche hat an ihm stark gearbeitet, hat es ergänzt und korrigiert, es nochmals auf der gegenüberliegenden Seite seines Notizheftes, die er für solche Fälle meist freihielt, neu geschrieben, um es dann nochmals neu in dem späteren Notat niederzuschreiben, das wir besprochen haben. Das frühere Notat beginnt ebenfalls schon mit einem Absatz zur „Heraufkunft des Nihilismus“, doch noch ohne die Formeln „Musik der Zukunft“ und „Labyrinth der Zukunft“, und beschreibt stattdessen die Heraufkunft des Nihilismus wie im Lenzer Heide-Notat als Krise, als „eine der größten Krisen“, nämlich als Krise des bisher geltenden Werte. Dann folgt ein Absatz, den Nietzsche nicht mehr in die spätere Fassung übernommen hat, und er ist für die Zukunft der Werteorientierung der interessanteste – eben weil hier von Zukunft nicht die Rede ist:

der moderne Mensch glaubt versuchsweise bald an diesen, bald an jenen Werth und läßt ihn dann fallen: der Kreis der überlebten und fallengelassenen Werthe wird immer voller; die Leere und Armut an Werthen kommt immer mehr zum Gefühl; die Bewegung ist unaufhaltsam – obwohl im großen Stil die Verzögerung versucht ist –

Nietzsche beschreibt damit sichtlich jenen stillschweigenden Wertewandel und dies so, wie es meist geschieht, als Entwertung von Werten, die irgendwann „zum Gefühl“ kommt und „unaufhaltsam“ ist, auch wenn manche versuchen, sie aufzuhalten. Von der logischen Figur der Paradoxierung macht er hier (noch) nicht Gebrauch, er bringt sich selbst (noch) nicht ins Spiel und damit auch nicht seine Aussicht auf eine Umwertung aller Werte. Stattdessen folgt – im nächsten Absatz des Notats – die tiefe Enttäuschung:

Endlich wagt er [der moderne Mensch] eine Kritik der Werthe überhaupt; er erkennt deren Herkunft; er erkennt genug, um an keinen Werth mehr zu glauben;

der Wertekrise folgt hier die Wertekritik und der Wertekritik die Krise der Wertesemantik überhaupt:

das Pathos ist da, der neue Schauder... (Nachlass 1887/88, 11[119], KSA 13.57 / KGW IX 7, W II 3, S. 146, ohne Korrekturen)

Das „Pathos“ könnte der Schauder davor sein, dass, wenn die Werte sich in dieser Weise entwerten, die Wertesemantik als solche in die Krise kommt, dann aber auch die Rede vom Schaffen neuer Werte leer und arm wird. Nietzsche hätte dann nichts mehr für seine Zukunftsorientierung in der Hand.⁴⁵

Zwischen beiden Entwürfen liegt ein weiterer, sehr stark bearbeiteter und ergänzter, der in der KSA nicht abgedruckt wurde, am Ende bzw. Anfang (da Nietzsche die Hefte von hinten nach vorn zu beschreiben pflegte) des Notizhefts W II 7: KGW IX 9, W II 7, S. 2-4. Nietzsche hat ihn später mit Haushaltsrechnungen überschrieben. Er bringt ein weiteres aufschlussreiches Detail: Wo im ersten Entwurf in W II 3 steht „er erkennt genug, um an keinen Werth mehr zu glauben“, steht in diesem Entwurf (dem ersten in W II 3) „den N. [Nihilismus] erst erlebt haben müssen, um zu begreifen {argwöhnen}, was {eigentlich} der Werth dieser Werthe ist ...“, und im dritten dann (dem zweiten in W II 3) „weil wir den Nihilismus erst erleben ~~haben~~ müssen, um dahinter zu kommen, was eigentlich der Werth dieser ‚Werthe‘ ist {war ...}“. Nietzsche geht vom Erkennen zum Erleben und vom Glauben zum

45 Das „Pathos“ könnte auch auf das „Pathos der Distanz“ aus JGB 257 anspielen: Dann ginge es um die Distanzierung von der Werteorientierung überhaupt.

Argwöhnen über – das Begreifen verwirft er gleich – und dann zum Dahinter-Kommen, also Erforschen nach Art seiner Genealogie. Die Gewissheit der Erkenntnis sind, Nietzsche kann auch der Wahrheit seiner eigenen Aussagen immer weniger sicher sein.

Und tatsächlich wurde man, so populär die Wertesemantik heute ist, auch misstrauisch gegen sie. So wehrte sie Heidegger, als er sich vom Neukantianismus löste, der massiv in die Wertesemantik eingestiegen war, scharf ab: das Sein, um das es ihm ging, sollte kein Wert sein, der in seinem Wert steigen und sinken kann.⁴⁶ An Heidegger schloss dann Carl Schmitt mit seiner berühmten Formel von der „Tyrannei der Werte“ an.⁴⁷ Doch Luhmann, der deutlich skeptisch gegenüber der Wertesemantik blieb, sah auch ihren Gewinn für die moderne funktional differenzierte Gesellschaft: Wenn die „Wertepreferenz“, der Vorzug des einen Werts vor dem andern, jeweils „situationsbezogen“, in moralischem Sinn also „opportunistisch“ ist,⁴⁸ so schafft sie dem Einzelnen eben auch Spielräume, sich an seine eigenen Werte zu halten.

20.6. *Amor fati* als Verzicht auf Zukunftsorientierung

Nietzsche hat sich von dem „Schauder“ über die Selbstentwertung der Wertesemantik nicht von der Umwertung aller Werte als Zukunftsorientierung abschrecken lassen. Zugleich zog er aber auch eine andere Konsequenz: den Verzicht auf Zukunftsorientierung überhaupt, den er in die Formel des *amor fati* fasste.⁴⁹ Sie erinnert stark

46 Martin Heidegger, Brief über den ‚Humanismus‘, in: M. H., Wegmarken, Frankfurt am Main 1967, S. 145-194, hier S. 179.

47 Carl Schmitt, Die Tyrannei der Werte. Überlegungen eines Juristen zur Wert-Philosophie, in: Carl Schmitt / Eberhard Jüngel / Schelz Sepp, Die Tyrannei der Werte, hg. v. Sepp Schelz, Hamburg 1979, S. 9-43). Ihm folgte wiederum Eberhard Straub, Zur Tyrannei der Werte, Stuttgart 2010.

48 Luhmann, Politik, Demokratie, Moral, S. 182.

49 Der *amor fati* wird in der Nietzsche-Forschung vergleichsweise wenig erörtert und wenn doch, so unterschiedlich verstanden, dass kaum ein gemeinsamer Nenner zu finden ist. Am ehesten ist es noch die Paradoxie. Karl Jaspers, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1936, der dem *amor fati* einen eigenen Abschnitt widmete, sah in ihm noch die „erreichte Wesenshaltung“ (S. 366) der „gegenwärtig erfüllten Existenz“ (S. 364) – pathetische Formeln, die inzwischen hohl geworden sind. Er wies zwar auf „Paradoxien“ (S. 365) im *amor fati* hin, entfaltete sie aber nicht. – Unter den jüngeren Interpretationen

an Spinozas Formel vom *amor Dei intellectualis*, der Liebe Gottes, der sich in seiner Schöpfung zeigt, zu dieser Schöpfung und damit zu sich selbst, einer Liebe, die auf seiner vollkommenen Einsicht in die Notwendigkeit dieser Schöpfung beruht. Nietzsche hatte Spinoza eines Tages, im Sommer 1881, emphatisch als einen „Vorgänger und was für einen!“ erkannt⁵⁰ und von dieser Zeit an sich auch emphatisch zum *amor fati* bekannt, in diesem Punkt sich aber nicht auf ihn berufen.⁵¹ Man kann jedoch zeigen, wie schon Spinoza in seiner *Ethica ordine geometrico*

geht Béatrice Han-Pile, Nietzsche and amor fati, in: European Journal of Philosophy 19.2 (2011), S. 224-261, von der Paradoxie der Liebe auch zu Abstoßendem aus und entparadoxiert sie durch die Unterscheidung von *éros* und *agápe*: beim Ersten gehe die Liebe von der Schätzung, bei der Zweiten die Schätzung von der Liebe aus, und hier verschwinde die Paradoxie, weil die Liebe als *agápe* eben auch Nicht-Schätzenswertes schätzenswert mache. – Für Brian Domino, Nietzsche's Use of 'amor fati' in 'Ecce Homo', in: The Journal of Nietzsche Studies 43.2 (2012), S. 283-303, ist der *amor fati* ein Ideal Nietzsches, vor dem er selbst, wie seine vielfältigen Klagen in EH zeigten, versagt habe. Er versucht den Gedanken des *amor fati* so zu retten, dass er im *fatum* Notwendiges und Zufälliges unterscheidet, so dass man das Notwendige lieben und sich am Zufälligen dennoch stoßen könne. Das Erste müsste freilich Nietzsche auch selbst aufgefallen sein, das Zweite lässt sich kaum halten, weil es im Begriff des Schicksals das Notwendige gerade das Zufällige ist. Am Ende behilft sich Domino damit, dass Nietzsche selbst den *amor fati* unter Ironieverdacht stellt. – Peter S. Groff, Amor Fati and Züchtung. The Paradox of Nietzsche's Nomothetic Naturalism, in: International Studies in Philosophy 35.3 (2003), S. 29-52; und: Art. Amor fati, in: Christian Niemeyer (Hg.), Nietzsche-Lexikon, 2. Aufl., Darmstadt 2011, S. 23 f., weist denn auch die Trennung von Notwendigem und Zufälligem im Schicksalsbegriff zurück, vermisst in ihm aber Spielräume für Lern- und Auslese- bzw. Züchtungsprozesse, für Kreativität und Freiheit. – Frank Chouraqui, Nietzsche's science of love, in: Nietzsche-Studien 44 (2015), S. 267-290, führt eine schwer nachvollziehbare Interpretationskonstruktion darauf hinaus, dass im *amor fati* die Ambivalenz selbst ambivalent werde. – Bartholomew Ryan, The plurality of the subject in Nietzsche and Kierkegaard. Confronting Nihilism with masks, faith and 'amor fati', in: João Constâncio / Maria João Mayer Branco / Bartholomew Ryan (Hg.), Nietzsche and the problem of subjectivity, Berlin/Boston 2015, S. 317-342, überträgt Kierkegaards Liebe zum Paradox auf Nietzsches Liebe zur Notwendigkeit, macht den Sinn des *amor fati* also unmittelbar am Paradox fest. – Christoph Türcke, Nietzsches ‚amor fati‘ : eine Subversion, in: Helmut Heit / Sigridur Thorgeirsdottir im Auftrag der Nietzsche-Gesellschaft e.V. (Hg.), Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation, Berlin/Boston 2016, S. 155-164, schließlich will den *amor fati* (wie im Judo) als „Umwendungskunst“ verstehen, als Kunst, das Schlimmste so ‚aufs Kreuz‘ legen, dass man es bejahren kann; der amor fati sei darum bei den Unterdrückten und Leidenden.

50 Nietzsche an Franz Overbeck, 30. Juli 1881, Nr. 135, KSB 6.111.

51 Vgl. Nachlass 1881, 15[20] und 16[22], KSA 9.643, und Brief an Franz Overbeck, 5. Juni 1882, KSB 6.200, zu Nietzsches Verhältnis zu Spinoza im Ganzen Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie, S. 524-532.

demonstrata mit Paradoxien gearbeitet hat,⁵² und auch Nietzsche arbeitet nun mit der Paradoxierung weiter. An der ersten der wenigen (und darum immer wieder zitierten) Stellen zum *amor fati* in Nietzsches Werk heißt es:

Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen: – so werde ich Einer von Denen sein, welche die Dinge schön machen. Amor fati: das sei von nun an meine Liebe! Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. Wegsehen sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Grossen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein! (FW 276)

Er äußert hier einen Wunsch, einen Neujahrswunsch, und der Wunsch besteht darin, zu der Paradoxie fähig zu sein, das Hässliche, wenn es notwendig ist, als das Schöne zu sehen, es also umzuwerten. Der Sinn einer solchen Umwertung des Hässlichen zum Schönen wäre dann ja aber gerade, *hinsehen* zu können – doch Nietzsche will wegsehen. Luhmann hat die Paradoxie als Medusenantlitz eingeführt, in das logisch Denkende nicht blicken dürfen, wenn sie nicht zu Stein erstarren sollen, und das sie darum, wenn sie es denn wie dereinst Perseus abschlagen wollen, um weitermachen, in ihrem Fall weiterdenken zu können, unsichtbar machen, ‚invisibilisieren‘ müssen.⁵³ So invisibilisiert Nietzsche hier die Paradoxie, sieht von ihr weg, indem er sie ästhetisch verklärt, um dann zum erklärenden Schein Ja sagen zu können.⁵⁴

Später, in *Ecce homo*, kann er hinsehen und paradoxiert nun ohne Scheu das Werten überhaupt und mit ihm das Wollen. Jedes Werten schließt ein Wollen und jedes Wollen ein Werten ein; man will, was man schätzt, und man schätzt, was man will. Will man aber etwas,

52 Vgl. Werner Stegmaier, Start-Paradoxien moderner Orientierung. Über Spinozas Ethik und ihr höchstes Gut im Blick auf Luhmanns Systemtheorie, in: Hubertus Busche (Ed. in Collaboration with Stefan Hessbrueggen-Walter), *Departure for Modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy (1400 and 1700)*, Hamburg 2011, S. 207-216.

53 Niklas Luhmann, Sthenographie und Euryalistik, in: Hans Ulrich Gumbrecht / K. Ludwig Pfeiffer (Hg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt am Main 1991, S. 58-82, hier S. 48 f. Vgl. den Beitrag *Nietzsches und Luhmanns Aufklärung der Aufklärung: Der Verzicht auf ‚die Vernunft‘* in diesem Band.

54 Vgl. Werner Stegmaier, *Friedrich Nietzsche zur Einführung*, 2. Aufl. Hamburg 2013, S. 194-197.

will man etwas anders haben, als es ist (sonst brauchte man es nicht zu wollen). Und Nietzsche macht jetzt den *amor fati*, den Verzicht auf alles Werten und Wollen und damit auf alle Vorfestlegungen der Zukunft durch Absichten und Wünsche, zu seiner „Formel für die Grösse am Menschen“:

dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen –, sondern es lieben... (EH, Warum ich so klug bin 10)

In einem Brief an Georg Brandes, der ihn durch Vorlesungen und Vorträge bekannt zu machen begann, hatte er zuvor geschrieben, in ihm sei „ein Hauptbegriff des Lebens geradezu ausgelöscht [...], der Begriff ‚Zukunft‘. Kein Wunsch, kein Wölkchen Wunsch vor mir! Eine glatte Fläche!“⁵⁵ Auch dies nahm er in *Ecce homo* auf:

Etwas ‚wollen‘, nach Etwas ‚streben‘, einen ‚Zweck‘, einen ‚Wunsch‘ im Auge haben – das kenne ich Alles nicht aus Erfahrung. Noch in diesem Augenblick sehe ich auf meine *Zukunft* – eine weite *Zukunft*! – wie auf ein glattes Meer hinaus: kein Verlangen kräuselt sich auf ihm. Ich will nicht im Geringsten, dass Etwas anders wird als es ist; ich selber will nicht anders werden. Aber so habe ich immer gelebt. Ich habe keinen Wunsch gehabt. (EH, Warum ich so klug bin 9)

Ein solches Nichts-anders-haben-Wollen ist darin paradox, dass es auch das Anders-haben-Wollen einschließt und das Nicht-Werten auch das Nicht-Werten des Wertens, der *amor fati*, die Liebe zum Schicksal, auch das *odium fati*, den Hass auf das Schicksal, und mit ihm auch alle Festlegungen auf Zukünfte, die aus der verhassten Gegenwart hinausführen, bis hin zu einer auf Zeitlosigkeit drängenden Metaphysik. Nietzsche hat sich zuletzt gezwungen, selbst das, was er nun die „großen Cultur-Verbrechen der Deutschen“ nannte – er meinte noch Luther, Kant und Bismarck –, zu schätzen. Er konnte das, wie zuvor unter dem Gesichtspunkt des Lebens, so jetzt unter dem Gesichtspunkt „einer höheren Ökonomik der Cultur“, die schließlich zur Aufdeckung des Nihilismus durch ihn selbst führte. So notierte er sich zuletzt:

55 Brief an Georg Brandes, 23. Mai 1888, Nr. 1036, KSB 8.318.

Ich will Nichts anders, auch rückwärts nicht, — ich durfte Nichts anders wollen... *Amor fati*... Selbst das Christenthum wird nothwendig: die höchste Form, die gefährlichste, die verführerischste im Nein zum Leben fordert erst seine höchste Bejahung heraus – mich... Was sind zuletzt diese zwei Jahrtausende? Unser lehrreichstes Experiment, eine Vivisektion am Leben selbst... Bloß zwei Jahrtaus<ende>!... (Nachlass 1888/89, 25[7], KSA 13.641)

Doch dies ist wieder eher ein Umwerten nach vorgegebenen Werten als das paradoxe Nicht-anders-haben-Wollen auch des Anders-haben-Wollens, in dem sich das Wollen und Werten selbst aufhebt. Und ein solches Sich-Aufheben des Wollens und Wertens lässt sich, wenn schon nicht logisch, so auch praktisch offensichtlich nicht durchhalten. Wunschlosigkeit ist bei lebendigen Wesen kaum möglich, und auch Nietzsche hatte weiterhin Lebensbedürfnisse und Wünsche. So bedankte er sich eben zu der Zeit, als er den Gedanken des *amor fati* stark zu machen versuchte, freudig bei seiner Mutter dafür, dass sie ihm wieder ein Stück Zukunft verschafft habe, als sie ihm einen seiner geliebten Schinken sandte:

Der Schinken sieht äußerst delikate und stattlich aus: ich blicke mit neuem Vertrauen in die Zukunft – und das ist Etwas !! Denn ich habe eine böse und schwere Zeit bisher durchgemacht.⁵⁶

Die Wunschlosigkeit bleibt ein Wunsch, ein Ideal, eine Illusion. Es ist verrätherisch, dass Nietzsche nun mehrfach beteuert, der *amor fati* sei seine „innerste Natur“ (EH, WA 4; NcW, Epilog 1). Er stellt damit eine Wesensbehauptung auf, wie er sie stets kritisiert und destruiert hatte. Ein ‚Innerstes‘, das sich aller ‚äußeren‘ Beobachtung entzieht, ist im wörtlichen Sinn meta-physisch; mit der Formel „innerste Natur“ wird die Paradoxie des *amor fati* wiederum nur invisibilisiert.

Dennoch ist das nicht das letzte Wort. Der paradoxe Gedanke des *amor fati*, allem Anders-haben-Wollen zugleich und mit gleichem Recht ein Nichts-anders-haben-Wollen entgegenzusetzen, hat durchaus eine Wirkung: Er befreit den Umgang auch mit der Zukunft, befreit davon, sie langfristig und möglichst auf immer festlegen zu wollen, und macht die Metaphysizierungen, Idealisierungen und Illusionierungen sichtbar,

⁵⁶ Brief an Franziska Nietzsche, 25. Juni 1888, Nr. 1051, KSB 8.341.

die dazu notwendig sind, auch im Fall Nietzsches selbst. Er verhilft dazu, sich soweit wie eben möglich an die Gegenwart zu halten, wie sie ist, hinter alle illusionäre Bindungen der Zukunft Fragezeichen zu setzen und sich stattdessen auf die Ungewissheiten der unmittelbaren Situation einzulassen, in der sich alles neu entscheiden kann. Damit aber beginnt alle Orientierung. Sie muss unter weitestgehender Unwissenheit und Ungewissheit laufend Orientierungsentscheidungen treffen, die dann jeweils unterschiedliche Zukünfte eröffnen und andere verlorengehen lassen, ohne dass man sich auf irgendeine fest verlassen, ganz an sie halten könnte. Orientierungsentscheidungen von den Situationen abhängig machen, in denen sie fallen, und sich auf die Zukünfte einstellen, die daraus folgen mögen, ist alltäglich gelebter *amor fati*. Um das aber zu können, muss man das Leben lieben, so wie es ist. Das könnte das beste Zukunftsversprechen sein. Sofern Nietzsches Denken das wie kein anderes bisher plausibel macht, hat es, scheint mir, Zukunft auf unabsehbare Zeit.

NACHKLANG

21. Nietzsches Scherze

Friedrich Nietzsche hat seiner *Fröhlichen Wissenschaft*, nachdem er *Also sprach Zarathustra* und *Jenseits von Gut und Böse*, Werke tiefgründigster Weisheit, vollendet und herausgegeben hatte, außer dem V. Buch, einem Werk heiterer Gelassenheit, *Lieder des Prinzen Vogelfrei* angehängt, um dort nun in prinzlichen Höhen aus fröhlicher Vogelperspektive abgründig Scherze zu treiben. Einen dieser Scherze überschrieb er *Narr in Verzweiflung*. Das Gedicht lautet so:

Narr in Verzweiflung.

Ach! Was ich schrieb auf Tisch und Wand
Mit Narrenherz und Narrenhand,
Das sollte Tisch und Wand mir zieren? ...

Doch ihr sagt: „Narrenhände schmieren, –
Und Tisch und Wand soll man purgieren,
Bis auch die letzte Spur verschwand!„

Erlaubt! Ich lege Hand mit an –,
Ich lernte Schwamm und Besen führen,
Als Kritiker, als Wassermann.

Doch, wenn die Arbeit abgethan,
Säh' gern ich euch, ihr Ueberweisen,
Mit Weisheit Tisch und Wand besch...

Gedichte zeichnen sich auch dadurch aus, dass ebensoviel *zwischen* den Zeichen wie *in* den Zeichen steht. *Zwischen* den Zeichen steht zunächst die *Ordnung* der Zeichen. Zwölf in drei Strophen gegliederte Verse reimen in fröhlichem Reigen: ein männlicher Reim (A) tritt im Paar auf, umarmt einen weiblichen (B), der gleich in einer Dreiergruppe

daher kommt, der männliche anfangs fest und bestimmt („Wand“, „Narrenhand“, „verschwand“), der weibliche den passenden Schmuck erst noch suchend („zieren“, „schmieren“, „purgieren“), um dann energisch in Führung zu gehen („führen“), ein zweiter männlicher Reim (C) mischt sich ein, aber als einer, der das End-„d“ des ersten verloren hat („an“, „Wassermann“, „abgethan“), bis schließlich ein zweiter weiblicher, aber unvollständiger Reim, vielleicht rein, vielleicht unrein („ihr Ueberweisen“, „besch...“), nur noch ahnen lässt, was zu sagen ist. Der ganze Reigen (AAB BBA CBC CD[B/D]), in dem sich die Strophen leichtfüßig ineinander verschlingen, umspielt sehr frei die Tanzlieder eines Troubadours, tanzt einen Tanz mit ihren Formen – und mit ihrer ‚fröhlichen Weisheit‘, der ‚gaya scienza‘, die Nietzsche anlässlich der um das V. Buch ergänzten Neuausgabe seines Aphorismen-Werks nun deutlich in den (Unter-)Titel gesetzt hat. Und die frechen und schlüpfrigen Reime spielen auch noch mit dem Leser: es liegt ganz bei ihm, wie er den weiblichen Reim am Ende liest und hört, als feineren B- oder als drastischen D-Reim. Und bei diesem hat er noch einmal eine Alternative: den wörtlichen Sinn (‚handgreiflich‘ möchte man hier nicht sagen) oder den (zu Nietzsches Zeit laut Grimmschem Wörterbuch längst gängigen) übertragenen Sinn ‚betrügen‘. Entscheidet er sich aber, willentlich oder unwillkürlich, für den vornehmeren B-Reim, also für „beschmieren“, stehen die „Ueberweisen“ am Ende im Reigen alleine da, reimt sich auf sie und tanzt mit ihnen – nichts.

Der erste männliche Reim, die Formel „Tisch und Wand“, beschränkt sich nicht auf ein Versende. Er stakt mit thumber Ungelenkigkeit durch das ganze Gedicht, schließt den Schluss mit dem Anfang zusammen und scheint ihm so seinen Grundsinn geben. Auf „Tisch und Wand“ schreiben? Der Volksmund spricht so, aber man weiß bis heute nicht, wie die Redewendung zustande kam.¹ Nehmen wir sie also spaßeshalber beim Wort. „Wand“ scheint klar: ein „Narr“ hat etwas Gefährliches, Tabuloses weit sichtbar für alle an die Wand geschrieben (den „tollen Menschen“ im Aphorismus Nr. 125 der *Fröhlichen Wissenschaft* hatte

1 Nietzsche benutzt sie auch in FW 356, wo er über „unsre Herren Socialisten“ ebenfalls in Narrenpose schreibt: „man liest ja ihr Zukunftswort ‚freie Gesellschaft‘ bereits auf allen *Tischen und Wänden*. Freie Gesellschaft? Ja! Ja! Aber ihr wisst doch, ihr Herren, woraus man die baut? Aus hölzernem Eisen! Aus dem berühmten hölzernen Eisen! Und noch nicht einmal aus hölzernem...“

Nietzsche nur schreien lassen, nämlich, dass Gott tot sei und wir alle ihn getötet hätten), und die „Ueberweisen“ wollen nun getilgt sehen, was er da geschrieben hat. Es könnte so etwas sein wie ein biblisches Menetekel nach Dan 5, 25, während eines Gastmahls des babylonischen Königs Belsazar an die Palastwand geschrieben („Mene mene tekel u-parsin“), von Daniel aramäisch gelesen und als Ende von Belsazars Herrschaft und seines Reiches gedeutet: „Er (Gott) hat (das Reich) gezählt, gewogen, zerteilt.“ Man kann nach Auskunft der Kommentare aber auch lesen: „Gezählt: eine Mine, ein Sekel und ein Halbs sekel“, woher das Sprichwort „Gewogen und zu leicht befunden“ stammt, oder auch in „peres“ den Singular von „parsin“, Perser, mithören (Dan 5, 26-28). Jedenfalls endete das Menetekel für Belsazar, den letzten König (historisch den Sohn des letzten Königs) von Babylon, tödlich, es führte zur Ermordung eben dessen, der den Tod Gottes verkündet hatte.

Nietzsche dürfte, wie wir alle, Heinrich Heines Gedicht *Belsazar* im Ohr gehabt haben, die Ballade vom „störrischen König“, der, nachdem er fröhlich dem Wein zugesprochen hat, mutig und übermütig wird, sich schließlich, unter dem Beifall der Knechteschaft, „frech brüstet“ und „wild lästert“, die Schätze aus dem Tempel Jehovas holen lässt, aus einem der heiligen Becher trinkt und „mit schäumendem Mund“ sein „Jehovah, dir künd ich auf ewig Hohn! – / Ich bin der König von Babylon!“ hinausschreit und damit zu einem Vorläufer von Nietzsches „tollem Menschen“ wird. Heines Belsazar zeigt alle Zeichen des Wahns und Wahnsinns, den er den König aber selbst noch wahrnehmen lässt: „Doch kaum das grause Wort verklang, / Dem König wards heimlich im Busen bang.“ Nietzsche nannte so etwas einen „halben Wahnsinn“ (MA I 164), einen Wahnsinn, dessen Ausbruch der wahnsinnig Werdende noch bemerkt.

Aber „Tisch“, „schrieb auf Tisch und Wand“? Könige großer Reiche kündeten, wo sie selbst nicht ständig anwesend sein können, von ihrer Macht und ihrem Willen monumental auf Wänden. Auf Tische dagegen kritzeln Schüler und Studenten, verborgen und anonym, um heimlich ihrer Unlust an ihren Lehrern Luft zu machen, und je Witzigeres sie da kritzeln, desto fröhlicher wird es von Generationen und Generationen von Schülern und Studenten ebenso verstohlen gelesen. Kritzeleien dieser Art untergraben die Autorität der Weisheitslehrer und der Mächtigen, und der, der sich in Nietzsches Gedicht einen Narren mit

Leib und Seele nennt („Mit Narrenherz und Narrenhand“), täte also beides zugleich: er bestärkte die Autorität der Macht bzw. der Weisheit und schwächte sie. Oder schreibt er, wenn er auf den Tisch schreibt, nur auf ein Papier, das auf dem Tisch liegt? Papiere könnte er für sich behalten, aber sie können anders als Wände auch kursieren, im Reigen wandern, und der Narr könnte, wenn sie erfolgreich kursiert sind, seine Wand damit „zieren“. Aber all dies schreibt ein Narr, und so hat man sich vorzusehen.

Die „Ueberweisen“ dagegen (von denen man, bevor man weiß, dass sie es sind, erfährt, dass sie es nicht sind) wollen für klare Ordnung sorgen, das Geschmierte bis auf „die letzte Spur“ purgieren. Als ob sie Derridas Einsichten in die intrikaten Zusammenhänge von Schrift und Spur und Spur der Spur schon vorausgeahnt hätten, die für alle jeglicher Narrheit in der Weisheit feindlichen Überweisen bis heute ein Gräuel geblieben sind! Doch folgt man Derrida, lässt auch die Tilgung einer Spur noch Spuren zurück, vermehrt die Spuren also noch, und so werden Spuren nie die letzten sein. Gerade die „Ueberweisen“ verunsichern danach ihre Weisheit, indem sie sie weise letztbegründen wollen, und erweisen sich dabei als unweise.

Doch Nietzsches Narr schreibt nicht *entweder* auf den (oder dem) Tisch *oder* auf die Wand, sondern offenbar *zuerst* auf den Tisch, *dann* auf Wand. Gerade was man auf eine Wand schreiben will, schreibt man, um nachträgliche Korrekturen zu vermeiden, zunächst auf dem Tisch. Bis eine Botschaft zum Monument an einer Wand werden und alle ansprechen kann, müssen gewöhnlich Einzelne sie erst für sich notieren und sie lange unter Einzelnen zirkulieren lassen. So wohl auch beim Narren Nietzsches. Im Buch Daniel und bei Heine jedoch kommt das Menetekel anders an die Wand. Es schreibt sich wohl *wie* von Menschenhand, aber sichtlich doch nicht von Menschenhand: „Und sieh! und sieh! an weißer Wand / Da kams hervor wie Menschenhand, / Und schrieb und schrieb an weißer Wand / Buchstaben von Feuer und schrieb und schwand.“ (Man sieht hier auch, woher Nietzsches männlicher Reim stammt.) Das wirft ein neues Rätsel auf. Worin ist in Nietzsches Gedicht das vom Narren an die Wand Geschriebene so bedrohlich, dass die „Ueberweisen“ es um jeden Preis gelöscht sehen wollen? Einen Anhaltspunkt zur Lösung des Rätsels scheint die nächste Strophe zu geben: Die Schrift des Narren ist mit einem „Schwamm“ zu

löschen, also wasserlöslich, nicht in die Wand eingebrannt oder, wie die zehn Gebote, mit Gottes eigenem Finger in steinerne Tafeln eingegraben – die dann allerdings Mose im Zorn über sein Volk zunächst einmal zerbricht, so dass selbst Gott, der darüber nicht zürnt, zwei Mal schreiben muss. Und wenn nun die wasserlösliche Schrift des Narren in Nietzsches Gedicht mit bloßem Wasser gelöscht werden kann, könnte sie oder auch nur ihr Sinn immer schon „flüssig“ gewesen sein, wie Nietzsche dann in *Zur Genealogie der Moral* (GM II 12) von *allem* Sinn sagt („Die Form ist flüssig, der ‚Sinn‘ ist es aber noch mehr ...“), wobei der Sinn von ‚Sinn‘ durch die Gänsefüßchen selbst wieder in Fluss gebracht wird. Wollen ihn die „Ueberweisen“ also deshalb gelöscht sehen? Befürchten sie, dass so auch der Sinn Gottes, der doch in steinerne Tafeln geschrieben hat, in Fluss käme? Doch das müsste dann ja auch vom Sinn des Todes Gottes gelten, den Nietzsche seinen „tollen Menschen“ ausrufen ließ. Und außerdem ist noch von „Besen“ die Rede. Was man mit einem Besen zusammenkehren kann, muss irgendwie materieller, fester, körniger sein, Kehrlicht und vielleicht noch Übleres, übler Riechendes, wie es sich in den letzten Auslassungspunkten des Gedichts ankündigt und womit die „Ueberweisen“ die Menschen betrügen. Und beides, Flüssiges und Konkreteres, muss sich ja, wie zuvor Tisch und Wand, nicht ausschließen.

Schon im Aphorismus Nr. 125 der *Fröhlichen Wissenschaft* war vom Wasser die Rede, das „reinigen“ soll, von Wasser jedoch, mit dem „wir uns“ reinigen sollten und das „wir“ nicht haben, und was abgewischt werden sollte, war Blut:

Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, – wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen?

Der „tolle Mensch“ kündigt keine frohe, keine närrische, sondern weit mehr eine düstere Botschaft, die die Umstehenden, die sich des Todes Gottes schon ganz sicher glauben und einen gleichgültigen Atheismus leben, irritiert, verunsichert. Die düstere Botschaft ist, wie Nietzsche dann zu Beginn des V. Buches der *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt, noch lange nicht angekommen – so wie das letzte Licht untergehender Sterne erst auf der Erde eintrifft, wenn die Sterne längst schon verblichen sind.

Aber eben darin, so Nietzsche, liegt für die, die sich darauf verstehen, die Chance einer neuen Heiterkeit, „einer neuen schwer zu beschreibenden Art von Licht, Glück, Erleichterung, Erheiterung, Ermuthigung, Morgenröthe ...“, eines raschen Aufbruchs zu neuen, offenen Meeren, *bevor* noch die Verdüsterung eintrifft (FW 343). Freilich kann man sich mit solch vagen Aufbrüchen um der Aufbrüche willen auch lächerlich machen, zum Narr werden, und ein Columbus, der nach Indien will und Indianer, auf die er schließlich trifft, für Inder hält, bleibt so lange Narr, bis er wirklich nach Indien gekommen ist. Nietzsche *wollte* vorerst Narr bleiben.

Im Lied des Prinzen Vogelfrei vom *Narr in Verzweiflung* ist der Narr selbst bereit, seine Botschaft zu löschen. Er nennt sich „Kritiker“ und „Wassermann“. Ein Kritiker lässt keine Dogmen gelten, und wenn er zugleich ein „Hanswurst“ ist, auch seine eigenen nicht. So kann er willig den „Ueberweisen“ darin folgen, sie verschwinden zu lassen. Und „Wassermann“? Ist dieser Wassermann mehr als ein Mann, der mit Wasser umgehen kann? Im astrologischen Zeichen des Wassermanns steht, wer zwischen dem 21. Januar und dem 19. Februar geboren ist. Im Januar 1884 beendet Nietzsche den III. Teil von *Also sprach Zarathustra*, der Zarathustras „Genesung“ von der (denkbar schweren) Geburt des Gedankens der ewigen Wiederkehr des Gleichen bringt. Am 29. Februar 1884 schrieb Peter Gast, der Jünger Nietzsches, an ihn: „Ja, dieser Zarathustra! er giebt Einem das Gefühl, als sollte man von ihm an die Zeit neu datieren. Man wird und muß Sie einst höher verehren als die asiatischen Religionsstifter, und hoffentlich auf weniger asiatische Art und Weise!“² Doch auch als *maieútria*, als Hebamme seines „abgründlichsten Gedankens“, den er noch nicht einmal seinen Zarathustra selbst, sondern nur dessen Tiere aussprechen und dabei schon wieder zu einem „Leier-Lied“ machen lässt,³ zog Nietzsche den Hanswurst vor⁴ (auch wenn er anlässlich der Veröffentlichung von

2 Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. III/2: Briefe an Friedrich Nietzsche Januar 1880 – Dezember 1884, Berlin/New York 1981, S. 420.

3 [Vgl. den Beitrag *Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“* in diesem Band.]

4 [Vgl. den Beitrag *Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin 1)* in diesem Band.]

Der Antichrist den Gedanken der Neudatierung der Zeit dann gerne aufnahm, des Scherzes halber?). Im Zeichen des Wassermanns ist der Narr, hieße das, auch noch bereit, den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen zu tilgen.

Lehren, die für alle gleichermaßen gelten sollen, sind Sache der Weisen, und Sache von „Ueberweisen“ wäre es dann, auch noch über die Kriterien und die Legitimität solcher Lehren zu entscheiden. Dazu freilich darf man selbst nicht an sie glauben, sondern muss sich auch ihnen gegenüber Freiheit bewahren – eben die Freiheit, die dem Hanswurst gewährt wird. Aber kann ein „Ueberweiser“ über die Kriterien und die Legitimität von Lehren entscheiden und sie dann zugleich als Weiser vertreten, ohne zum Narren zu werden? Ja, warum nicht, wenn er dann ein weiser Narr oder eben ein fröhlicher Wissenschaftler wäre – oder ein Narr, der *als* Narr „Kritiker“ und „Wassermann“ zu sein wagt. Hat er begriffen, in welche Abgründe er da gesehen hat, kann er nur noch „Narr in Verzweiflung“ sein. Nietzsche hatte sich mitten im Zug der Konzeption und Niederschrift (das ging bei ihm Hand in Hand) von *Also sprach Zarathustra* notiert: „Ich will das Leben nicht wieder. Wie habe ich's ertragen? Schaffend. Was macht mich den Anblick aushalten? der Blick auf den Übermenschen, der das Leben bejaht. Ich habe versucht, es selber zu bejahen – Ach!“ (N 1882/83, 4[81], KSA 10.137). Und so beginnt er das Lied des Prinzen Vogelfrei: „Ach!“ Und dann folgen die Scherze.

ANHANG

Nachweis der Erstveröffentlichungen

1. Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit,
in: Nietzsche-Studien 14 (1985), S. 69-95.
2. Nietzsches Neubestimmung der Philosophie,
in: Mihailo Djurić (Hg.), Nietzsches Begriff der Philosophie (Reihe Nietzsche in der Diskussion), Würzburg (Königshausen & Neumann) 1990, S. 21-36.
3. Zeit der Vorstellung. Nietzsches Vorstellung der Zeit,
in: Zeitschrift für philosophische Forschung 41.2 (1987), S. 202-228.
4. Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution,
in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 264-287.
5. Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart,
in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 300-318.
6. Nietzsches Verzeitlichung des Denkens,
in: KODIKAS / CODE. Ars Semeiotica 19.1-2 (1996), S. 17-27.
7. Nietzsches Zeichen,
in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 41-69.
8. Nietzsches und Luhmanns Aufklärung der Aufklärung: Der Verzicht auf ‚die Vernunft‘,
in: Renate Reschke (Hg.), Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer? Internationale Tagung der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Forschungsstelle Mainz und der Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen vom 15.-17. Mai 2003 in Weimar, Berlin (Akademie) 2004, S. 167-178.
9. zusammen mit Andrea Christian Bertino: Nietzsches Anthropologiekritik,
in: Marc Röllli (Hg.), „Fines Hominis?“ Zur Geschichte der Anthropologiekritik, Bielefeld (transcript) 2015, S. 65-80.

10. Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*,
in: Volker Gerhardt (Hg.), *Klassiker auslegen: Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra*, Berlin (Akademie) 2000, S. 191-224; zuvor in: Werner Stegmaier, *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche*, unter Mitarbeit von Hartwig Frank, Stuttgart (Philipp Reclam jun.) 1997, S. 402-443.
11. Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches,
in: *Nietzsche-Studien* 39 (2010), S. 145-179.
12. *Oh Mensch! Gib Acht!* Kontextuelle Interpretation des Mitternachts-Lieds aus Nietzsches *Also sprach Zarathustra*,
in: *Nietzsche-Studien* 42 (2013), S. 85-115.
13. Affekte und Moral. Nietzsches Umwertung auch der Affekte,
unter dem Titel „Nietzsches Umwertung (auch) der Affekte“ in: Hilge Landweer / Ursula Renz (Hg.), *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, Berlin/New York (Walter de Gruyter) 2008, S. 525-546.
14. Die Nöte des Lebens und die Freiheit für andere Moralen. Nietzsches Moralkritik und Nietzsches Ethik,
in: IV. Jahrbuch für Lebensphilosophie (2008/09): *Lebensphilosophische Vordenker des 18. und 19. Jahrhunderts*, hg. v. Robert Josef Kozljanič, München (Albunea) 2008, S. 165-177.
15. Schuld und Rang. Nietzsches Vorschlag zur Überwindung des Schuldkomplexes,
in: Johannes Brachtendorf / Stephan Herzberg (Hg.), *Vergebung. Philosophische Perspektiven auf ein Problemfeld der Ethik*, Münster (mentis) 2014, S. 149-165.
16. Nietzsche, die Juden und Europa,
in: Werner Stegmaier (Hg.), *Europa-Philosophie*, Berlin/New York (Walter de Gruyter) 2000, S. 67-91.
17. Nietzsches Kritik der Toleranz,
in: Christoph Enders / Michael Kahlo (Hg.), *Toleranz als Ordnungsprinzip? Die moderne Bürgergesellschaft zwischen Offenheit und Selbstaufgabe*, Paderborn (mentis) 2007, S. 195-206.
18. Zum zeitlichen Frieden,
in: Alfred Hirsch / Pascal Delhom (Hg.), *Denkwege des Friedens. Aporien und Perspektiven*, Freiburg/München (Alber) 2007, S. 70-86.
19. Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (*Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin 1), in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), S. 62-114.

20. Nietzsches Zukunft
Unveröffentlicht. Englische Übersetzung einer früheren Fassung unter dem Titel: Nietzsche's Orientation toward the Future, transl. by Reinhard Müller, in: *The Journal of Nietzsche Studies* 47.3 (Autumn 2016), S. 384-401.
21. Nietzsches Scherze,
in: Andrea Anker / Andreas Hunziker / Philipp Stoellger / Hartmut von Sass (Hg.), *Zwischen den Zeichen. Ingolf U. Dalferth zum 60. Geburtstag* (Hermeneutische Blätter 1/2, 2008), Zürich (Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Universität Zürich) 2008, S. 244-252. [Der wiederabgedruckte Beitrag ist gekürzt.]

Alle Wiederveröffentlichungen erfolgen mit freundlicher Genehmigung der Verlage.

Veröffentlichungen von Werner Stegmaier zur Philosophie Nietzsches

A. Bücher

a. als Autor:

Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche (Habilitationsschrift Bonn 1990) (Neue Studien zur Philosophie, Bd. 4), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1992, 413 S.

Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘. Werkinterpretation (Reihe Werkinterpretationen), Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1994, 267 S.

Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche, unter Mitarbeit von Hartwig Frank, Stuttgart (Philipp Reclam jun.) 1997, 464 S.

Nietzsche zur Einführung, Hamburg (Junius) 2011, 212 S., 2. Aufl. 2013. – Chinesische Übersetzung von Linian Tian, Beijing (Huaxia Publishing House) 2016.

Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/Boston (Walter de Gruyter) 2012, 754 S.

As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche. Coletânea de artigos: 1985-2009. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia, Petrópolis, Brasília (Editora Vozes) 2013, 323 S.

Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche, Berlin/Boston (Walter de Gruyter) 2016, 436 S.

b. als Herausgeber:

Gemeinsam mit Daniel Krochmalnik: Jüdischer Nietzscheanismus. Forschungskonferenz des Instituts für Philosophie der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald und der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg vom 3. bis 6. September 1995 in Greifswald (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 36), Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1997, 476 S.

Felix Hausdorff, Philosophisches Werk: „Sant' Ilario. Gedanken aus der Landschaft Zarathustras“, „Das Chaos in kosmischer Auslese“, Essays zu Nietzsche, in: Felix Hausdorff, Gesammelte Werke, hg. v. Egbert Brieskorn, Friedrich Hirzebruch, Walter Purkert, Reinhold Remmert und Erhard Scholz, Bd. VII, hg. v. Werner Stegmaier, Heidelberg (Springer) 2004, XX + 920 S.

Gemeinsam mit Carlo Gentili / Aldo Venturelli (Hg.), *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, Bologna (Edizioni Pendragon) 2006, 251 S.

B. Aufsätze

Nietzscheovo novo određenje istine (Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit, übers. v. S. Zunjic), in: *Theoria* 3/4 (1982), S. 99-114. – Veränderte deutsche Fassung s.u.

Phänomenologische und spekulative Ontologie bei Dilthey und Nietzsche, in: Ernst Wolfgang Orth (Hg.), *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 16: Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert, Freiburg/München (Alber) 1984, S. 80-120.

Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit, in: *Nietzsche-Studien* 14 (1985), S. 69-95.

Ontologie und Nietzsche, in: Josef Simon (Hg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition* (Reihe Nietzsche in der Diskussion), Bd. I, Würzburg (Königshausen & Neumann) 1985, S. 46-61.

Leib und Leben. Zum Hegel-Nietzsche-Problem, in: *Hegel-Studien* 20 (1985), S. 173-198.

Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution, in: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), S. 264-287.

Zeit der Vorstellung. Nietzsches Vorstellung der Zeit, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41.2 (1987), S. 202-228.

Die Zeitlichkeit des Lebendigen. Kant, Hegel und die Prinzipien von Darwins Evolutionstheorie, in: Hubertus Busche / George Heffernan / Dieter Lohmar (Hg.), *Bewußtsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit*, Festschrift für Gerhart Schmidt zum 65. Geburtstag, Würzburg (Königshausen & Neumann) 1990, S. 75-87.

Nietzsches Hegel-Bild, in: Hegel-Studien 25 (1990), S. 99-110.

Nietzsches Neubestimmung der Philosophie, in: Mihailo Djurić (Hg.), Nietzsche Begriff der Philosophie (Reihe Nietzsche in der Diskussion), Würzburg (Königshausen & Neumann) 1990, S. 21-36.

Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 163-183.

Hegel, Nietzsche und Heraklit. Zur Methodenreflexion des Hegel-Nietzsche-Problems, in: Mihailo Djurić / Josef Simon (Hg.), Nietzsche und Hegel (Reihe Nietzsche in der Diskussion), Würzburg (Königshausen & Neumann) 1992, S. 110-129.

Nietzsches Perspektivierung der Moral, in: Theologie der Gegenwart 35.2 (1992), S. 91-106.

Platon und Nietzsche – Dialog und Aphorismus. Über Medien des Philosophierens und ihre Bedeutung für die Inhalte des Philosophierens (in serbischer Sprache, übers. v. B. Arsic, mit deutscher Zusammenfassung), in: Filozofski Godisnjak (Beograd) [Philosophisches Jahrbuch (Belgrad)] 6 (1993), S. 45-59 [ersch. 1994]; in griechischer Sprache, übers. von Theresa Pentsopoulou-Valalas, in: Theresa Pentsopoulou-Valalas (Hg.), Nietzsche und die Griechen (O Nitze kai oi Ellaenes), Thessaloniki (Ekdoseis Zetos) 1997, S. 71-96.

Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida, in: Josef Simon (Hg.), Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1995, S. 214-239 (stw 1212). — Auszugsweiser Nachdruck in: Basler Magazin. Politisch-kulturelle Wochenend-Beilage der Basler Zeitung 77, Nr. 13, vom Samstag, dem 30. März 1996, S. 11.

Nietzsches Verzeitlichung des Denkens, in: KODIKAS/CODE. Ars Semeiotica 19.1-2 (1996), S. 17-27. – Wiederabdruck in: Osnovy ontologii. Ucebnoe posobie [Grundlagen der Ontologie. Lehrbuch], hg. von F.F. Vjakkerev, V.G. Ivanov, B.J. Lipskij u. B.V. Markov, St. Petersburg (St. Petersburg Universitäts-Verlag) 1997, ins Russische übers. von Boris Vassiliejewitsch Markov.

(gemeinsam mit Daniel Krochmalnik) Einleitung zu: Werner Stegmaier / Daniel Krochmalnik (Hg.), Jüdischer Nietzscheanismus (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 36), Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1997, S. xiii-xxxii.

Levinas ' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?, in: Werner Stegmaier / Daniel Krochmalnik (Hg.),

Jüdischer Nietzscheanismus (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 36), Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1997, S. 303-323.

Ethik von der Herausforderung des Nihilismus. Nietzsches Lenzer-Heide-Entwurf, ins Finnische übers. v. Aapo Riikimäki und Jussi Kotkavirta (Etiikka ja nihilismin haaste), in: Jukka Keskitalo / Jussi Kotkavirta (Hg.), Järki, Usko, Eettisyys. Filosofian ja teologian kohtaamisia [Vernunft, Glaube, Sittlichkeit. Berührungspunkte zwischen Philosophie und Theologie], Jyväskylän yliopisto [Universität Jyväskylä Press] 1997, S. 85 - 106; ins Russische übers. von Boris Markov, in: Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta [Mitteilungen der Universität Sankt-Petersburg], ser. 6, vyp. 3, No. 22 [Serie 6, Heft 3, Nr. 22] (2000), S. 12-16.

Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart, in: Nietzsche-Studien 26 (1997 [ersch. 1998]), S. 300-318, finnische Übersetzung von Jussi Kotkavirta, in: niin & näin 2.1 (1997), 1S. 5-21.

„Denken“. Interpretationen des Denkens in der Philosophie der Moderne, in: Emil Angehrn / Bernard Baertschi (Hg.), Studia Philosophica 57 (1998), S. 209-228. – Veränderter Wiederabdruck u.d. T.: Grenzen und Freiheiten der Philosophie im Denken des Denkens, in: Georg Rudinger / Ralph Stöwer (Hg.), Menschen, Traditionen, Perspektiven. Psychologie in Bonn – eine wissenschaftliche Spurensuche. Reden und Vorträge des Symposions „100 Jahre Psychologisches Institut der Universität Bonn“ am 1. und 2. April 1998 im Bonner Universitätsclub (= Bonner Akademische Reden, Bd. 83), Bonn (Bouvier) 1999, S. 98-121.

Von Nizza nach Sils-Maria. Nietzsches Abweg vom Gedanken der Ewigen Wiederkehr, in: Andreas Schirmer / Rüdiger Schmidt (Hg. im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik), Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches, Weimar (Böhlau) 1999, S. 295-309.

Das Zeichen X in der Philosophie der Moderne, in: Werner Stegmaier (Hg.), Zeichen-Kunst. Zeichen und Interpretation V, Frankfurt am Main (Suhrkamp, stw 1447) 1999 [2000], S. 231-256.

Nietzsches vornehme Ethik, in: Diplomatisches Magazin. Mit Informationen für das Konsularkorps in Deutschland, 41. Jg., H. 2 (2000), S. 66 [u.d.T.: Am Grund des Denkens].

Nietzsche, die Juden und Europa, in: Werner Stegmaier (Hg.), Europa-Philosophie, Berlin/New York (Walter de Gruyter) 2000, S. 67-91.

Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, in: Volker Gerhardt (Hg.), Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (Klassiker auslegen), Berlin (Akademie) 2000, S. 191-224.

Nietzsches Zeichen, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 41-69.

Notwendiger Gang und notwendiger Perspektivismus. Nietzsches Aufhebung der Hegelschen Philosophie, ins Finnische übers. von Jukka Laari, in: Jukka Laari (Hg.), Nietzsche hämära. Pieni kirja Nietzschestä ja filosofiasta (SoPhi 59), Jyväskylä (Jyväskylän yliopisto) 2001, S. 19-44. – Deutsch unter dem Titel: Die Substanz muss Fluktuanz werden. Nietzsches Aufhebung der Hegelschen Dialektik, in: Berliner Debatte Initial 12.4 (2001), Themenheft „Unaufhörliche Dialektik“, S. 3-12.

Nietzsches Lehren, Nietzsches Zeichen, in: Renate Reschke (Hg.), Zeitenwende – Wertewende. Internationaler Kongreß zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24.-27. August 2000 in Naumburg (Nietzscheforschung, Sonderband 1), Berlin (Akademie) 2001, S. 77-96. – Wiederabdruck in: Text & Kontext (Zeitschrift für germanistische Literaturforschung Kopenhagen/München) 23.1 (2001), S. 47-74. – Englische Übersetzung: Nietzsche's Doctrines, Nietzsche's Signs, in: The Journal of Nietzsche Studies 31 (Spring 2006), S. 20-41.

Nietzsche's Theology: Perspectives for God, Faith, and Justice, transl. by Julia Jansen in: New Nietzsche Studies (New York) 4, 3/4 (2000-2001), S. 73-89. – Jugoslawisch u.d.T.: Advokat boga, advokat đavola: Ničeova teologija, übers. von Vladimir Milisavljević, in: Iskustva (Belgrad) IV 11/12 (2002), 361-386. – Deutsch u.d.T.: Advokat Gottes und des Teufels: Nietzsches Theologie, in: Ulrich Willers (Hg.), Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion, Münster (LIT) 2003, S. 163-177. – Wiederabdruck u.d.T.: Nietzsches Theologie. Perspektiven für Gott, Glaube und Gerechtigkeit, in: Daniel Mourkojannis / Rüdiger Schmidt-Grépály (Hg.), Nietzsche im Christentum. Theologische Perspektiven nach Nietzsches Proklamation des Todes Gottes, Basel (Schwabe) 2004, S. 1-21.

Ein Mathematiker in der Landschaft Zarathustras. Felix Hausdorff als Philosoph, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), 1S. 95-240.

Wie idealistisch ist die alltägliche Orientierung? Zur Wiederkehr des Idealismus nach Friedrich Nietzsche, in: Andreas Roser / Thomas Mohrs / Djavid Salehi (Hg.), Wiederkehr des Idealismus? Festschrift für Wilhelm Lütterfelds zum 60. Geburtstag, Frankfurt am Main u.a. (Peter Lang) 2003, S. 75-92.

Nietzsches und Luhmanns Aufklärung der Aufklärung: Der Verzicht auf ‚die Vernunft‘, in: Renate Reschke (Hg.), Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer? Internationale Tagung der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Forschungsstelle Mainz und der Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen vom 15.-17. Mai 2003 in Weimar, Berlin (Akademie) 2004, S. 167-178.

Die Bedeutung des Priesters für das asketische Ideal. Nietzsches ‚Theorie‘ der Kultur Europas, in: Otfried Höffe (Hg.), Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (Klassiker auslegen), Berlin (Akademie) 2004, S. 149-162.

„Philosophischer Idealismus“ und die „Musik des Lebens“. Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Nietzsche-Studien 33 (2004), 90-128.

Friedrich Nietzsche (1844-1900), in: Stefan Majetschak (Hg.), *Klassiker der Kunstphilosophie. Von Platon bis Lyotard*, München (Beck) 2005, S. 199-222.

Nietzsche nach Heidegger, in: Alfred Denker / Marion Heinz / John Sallis / Ben Vedder / Holger Zaborowski (hg.), *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 2: „Heidegger und Nietzsche“, Freiburg/München (Alber) 2005, S. 321-336.

Eugenik und die Zukunft im außermoralischen Sinn: Nietzsches furchtlose Perspektiven, in: Stefan Lorenz Sorgner / H. James Birx / Nikolaus Knoepffler (Hg.), *Eugenik und die Zukunft*, Freiburg/München (Alber) 2006, S. 27-42.

„Non solo ammettere, ma anche amare una buona parte di caso e di assurdità“. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche [„einen guten Theil Zufall, Unsinn nicht nur zugestehen, sondern lieben“. Nietzsche nach Löwith und Heidegger], in: Carlo Gentili / Werner Stegmaier / Aldo Venturelli (Hg.), *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, Bologna (Pendragon) 2006, S. 37-60.

Zur Frage der Verständlichkeit. Nietzsches Beitrag zum interkulturellen Kommunizieren und Philosophieren, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 32.2 (2007), S. 107-119.

Zum zeitlichen Frieden, in: Alfred Hirsch / Pascal Delhom (Hg.), *Denkwege des Friedens. Aporien und Perspektiven*, Freiburg/München (Alber) 2007, S. 70-86.

Nietzsches Kritik der Toleranz, in: Christoph Enders / Michael Kahlo (Hg.), *Toleranz als Ordnungsprinzip? Die moderne Bürgergesellschaft zwischen Offenheit und Selbstaufgabe*, Paderborn (mentis) 2007, S. 195-206.

Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 80-94. – English Translation by Lisa Anderson: After Montinari. On Nietzsche Philology, in: *The Journal of Nietzsche Studies* 38 (Fall 2009), S. 5-19. – Traduction française par Patrick Wotling: La philologie et Nietzsche. Lignes directrices pour une philologie adaptée à la philosophie de Nietzsche aujourd’hui, in: Jean-François Balaudé / Patrick Wotling (Hg.), „L’art de bien lire“. Nietzsche et la philologie, Paris (Vrin) 2012, S. 271-287.

Gaia scienza, arte della filosofia, trad. di Carla Danani, in: Francesco Totaro (Hg.), *Verità e prospettiva in Nietzsche*, Roma (Carocci) 2008, S. 77-93. – Deutsche Fassung: *Fröhliche Wissenschaft als Kunst der Philosophie*, in: Hubertus Busche / Anton Schmitt (Hg.), *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens. Festschrift Peter Baumanns zum 75. Geburtstag*, Würzburg (Königshausen&Neumann) 2010, S. 295-312.

Die Nöte des Lebens und die Freiheit für andere Moralen. Nietzsches Moralkritik und Nietzsches Ethik, in: IV. Jahrbuch für Lebensphilosophie (2008/09): *Lebensphilosophische Vordenker des 18. und 19. Jahrhunderts*, hg. v. Robert Josef Kozljanič, München (Albunea) 2008, S. 165-177.

Nietzsches Scherze, in: Andrea Anker / Andreas Hunziker / Philipp Stoellger / Hartmut von Sass (Hg.), *Zwischen den Zeichen. Ingolf U. Dalferth zum 60. Geburtstag* (Hermeneutische Blätter 1/2, 2008), Zürich (Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Universität Zürich) 2008, S. 244-252.

Nietzsches Umwertung (auch) der Affekte, in: Hilge Landweer / Ursula Renz (Hg.), *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, Berlin/New York (Walter de Gruyter) 2008, S. 525-546.

Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (*Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin 1), in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), S. 62-114. – Portugiesische Übersetzung unter dem Titel: *Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo "Por que sou um destino"*, de *Ecce homo*, tradutor João Paulo Simões Vilas Bôas, in: *TRANS/FORM/AÇÃO. Revista de Filosofia da UNESP (Universidade Estadual Paulista)* 33.2 (2010), S. 241-277, nochmals abgedruckt in *TRANS/FORM/AÇÃO* 34.1 (2011), S. 173-206. – Weitere portugiesische Übersetzung von Cecília Amado unter dem Titel: *A transvaloração de Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? (Ecce homo, Por que sou um destino, § 1)*, in: Ivo da Silva Júnior (Organização), *Filosofia e Cultura. Festschrift em homenagem a Scarlett Marton*, São Paulo (Editora Barcarolla) 2011, S. 195-231. – English Translation of a shortened and revised version: *Nietzsche's Self-Evaluation as the Destiny of Philosophy and Humanity (Ecce Homo, Why I Am a Destiny 1)*, trans. by Lisa Maria Anderson, in: Duncan Large / Nicholas Martin (Hg.), *Nietzsche's Ecce homo*, Berlin/Boston (Walter de Gruyter) (forthcoming).

Nietzsche im 21. Jahrhundert. Mittel und Ziele einer neuen Nietzsche-Philologie, in: *Nietzscheforschung* 16 (2009), S. 17-26. – Gekürzt wiederabgedruckt in: *information Philosophie* 2009, H. 3, S. 7-15.

(gemeinsam mit Andreas Rupschus) „Inconsequenz Spinozas“? Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik in *Jenseits von Gut und Böse* 13, in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 299-308. – Portugiesische

Übersetzung von Leonardo Mees: „Inconsequência de Spinoza?“, in: André Martins / Homero Santiago / Luís César Oliva (Hg.), *As ilusões do eu. Spinoza e Nietzsche*, Rio de Janeiro (Civilização Brasileira) 2011, S. 163-182.

Der Tod Gottes und das Leben der Wissenschaft. Nietzsches Aphorismus vom tollen Menschen im Kontext seiner *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Carlo Gentili / Cathrin Nielsen (Hg.), *Der Tod Gottes und die Wissenschaft*, Berlin/New York (Walter de Gruyter) 2010, S. 1-16.

Eine Gesellschaft von Schauspielern. Nietzsches soziologische Analysen und politische Erwartungen im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Chiara Piazzesi / Giuliano Campioni / Patrick Wotling (Hg.), *Lecture della Gaia scienza / Lectures du Gai savoir*, Pisa (Edizioni ETS) 2010, S. 251-274.

„ohne Hegel kein Darwin“. Kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 357 aus dem V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: *Nietzscheforschung* 17 (2010), S. 65-82.

Der Geist der Bildung. Anregungen Nietzsches zur Neuorientierung des europäischen Bildungsideals im Zeichen der Interkulturalität, in: Alfred Hirsch / Ronald Kurt (Hg.), *Interkultur – Jugendkultur. Bildung neu verstehen*, Wiesbaden (VS Verlag für Sozialwesen / Springer Fachmedien) 2010, S. 85-101.

Nietzsches Mitteilungszeichen, Elias' Symboltheorie und die Spielräume der Orientierung, in: Friederike Günther / Angela Holzer / Enrico Müller (Hg.), *Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses: Friedrich Nietzsche und Norbert Elias*, Berlin/New York (Walter de Gruyter) 2010, S. 285-302.

Die Freisetzung einer Philosophie der Orientierung durch Friedrich Nietzsche, in: Joachim Bromand / Guido Kreis (Hg.), *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion. Festschrift für Wolfram Hogrebe*, Berlin (Akademie) 2010, S. 355-367.

Josef Simons Nietzsche-Interpretation. Fünf Grundzüge zur Orientierung, in: *Nietzsche-Studien* 39 (2010), S. 2-11.

Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches, in: *Nietzsche-Studien* 39 (2010), S. 145-179. – Auszugsweise unter dem Titel „Das Meer des Übermenschen. Zarathustras Lehre im Fluss der Metaphern“ wiederabgedruckt in: *Nietzscheforschung* 18 (2011), S. 139-153.

„Wie jedes Geschlecht über die Liebe sein Vorurtheil hat.“ Nietzsche zwischen Hegel und Levinas, in: Brigitta Keintzel / Burkhard Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*, Freiburg/München (Alber) 2010, S. 224-245.

Fearless Findings. Instinct and Language in Book V of the *Gay Science*, transl. by João Constâncio and Katia Hay, in: João Constâncio / Maria João Mayer Branco (Hg.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlin/Boston (Walter de Gruyter) 2011, S. 185-200.

„Wissenschaft“ als Vorurteil. Kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 373 der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Helmut Heit / Günter Abel / Marco Brusotti (Hg.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 59), Berlin/Boston (Walter de Gruyter) 2012, S. 25-37.

Wie leben wir mit dem Nihilismus? Nietzsches Nihilismus aus der Sicht einer aktuellen Philosophie der Orientierung, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 74 (2012), S. 319-338.

Die Wissenschaft auf dem Boden des Lebens. Nietzsches Wissenschaftskritik im V. Buch seiner *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Günter Götde / Michael B. Buchholz (Hg.), *Der Besen, mit dem die Hexe fliegt. Wissenschaft und Therapeutik des Unbewussten*, Bd. 1: Psychologie als Wissenschaft der Komplementarität, Gießen (Psychosozial-Verlag) 2012, S. 387-408.

(gemeinsam mit Andrea Christian Bertino) Methoden der Nietzsche-Interpretation. 19. Nietzsche-Werkstatt Schulpforta, 16.-19. September 2011, Einleitung, in: *Nietzscherforschung* 19 (2012), S. 265-267.

Nietzsche seit 40 Jahren, in: *Information Philosophie* 2012, H. 3/4, S. 40-44.

„Wo wir noch gehen, da wird bald niemand mehr gehen können.“ Über Nietzsches Metapher vom „warmen unheimlichen Atem des Tauwinds“, die Situation Europas und die Orientierungsbedürfnisse unserer Zeit, in: *akademische Blätter. Zeitschrift des Verbandes der Vereine Deutscher Studenten*, 114 Jg. (2012), S. 135 f.

Spielräume der Moralkritik. Die Beispiele Schopenhauers und Nietzsches, in: Dieter Birnbacher / Andreas Urs Sommer (Hg.), *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche*, Würzburg (Königshausen&Neumann) 2013, S. 9-24.

Vergangenheit in der Zukunft: Nietzsches Nachricht vom ‚Tod Gottes‘, in: Marius Timmann Majlaand / Ulrik Houliind Rasmussen / Philipp Stoellger (Hg.), *Impossible Time. Past and Future in the Philosophy of Religion*, Tübingen (Mohr/Siebeck) 2013, S. 33-44.

Nietzsches Hoffnungen auf die Philosophie und die Gegenwart, in: Marcus Andreas Born / Axel Pichler (Hg.), *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in *Jenseits von Gut und Böse**, Berlin/Boston (Walter de Gruyter) 2013, S. 205-230.

Oh Mensch! Gieb Acht! Kontextuelle Interpretation des Mitternachts-Lieds aus Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, in: Nietzsche-Studien 42 (2013), S. 85-115.

Von Religionsstiftern lernen: Deutungsmacht als Kraft zur Orientierung, in: Philipp Stoellger (Hg.), Deutungsmacht: Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten, Tübingen (Mohr Siebeck) 2014, S. 121-138.

Schuld und Rang. Nietzsches Vorschlag zur Überwindung des Schuld-komplexes, in: Johannes Brachtendorf / Stephan Herzberg (Hg.), Vergebung. Philosophische Perspektiven auf ein Problemfeld der Ethik, Münster (mentis) 2014, S. 149-165.

Nietzsches Prognosen, in: Bernd Rill (Hg.), Der Erste Weltkrieg. „In Europa gehen die Lichter aus!“, München (Hanns-Seidl-Stiftung e.V.) 2014, S. 9-17.

Vom Finden des eigenen Maßes. Die Häutungen von Nietzsches Gedicht „Nach neuen Meeren“, in: Carla Danani / Benedetta Giovanola / Maria Letizia Perri / Daniela Verducci (Hg.), L'essere che è, l'essere che accade. Percorsi teoretici in filosofia morale in onore di Francesco Totaro, Milano (Vita e Pensiero) 2014, S. 251-260.

„Auch der Muthigste von uns hat nur selten den Muth zu dem, was er eigentlich weiss ...“ (GD, Sprüche und Pfeile 2). Grenzen der philosophischen Erkenntnis im Nihilismus und Nietzsches Kunst der Sentenz (Thesen), in: Céline Denat / Patrick Wotling (Hg.), Les hétérodoxies der Nietzsche. Lectures du *Crépuscule des idoles*, Reims (épure: Éditions et presses universitaires de Reims) 2014, S. 365-369.

Nietzsches befreiende Philosophie, in: Chance & Schicksal – Reformbewegungen um 1990. Äquinoktium 2013 (Inselkolleg Hiddensee, Bd. 1), Berlin (Lexxion Verlagsgesellschaft mbH, Edition Andreae Hiddensee) 2014, S. 15-25.

Die Freiheit des Philosophierens und das Amt der Philosophie. Nietzsches Vorschläge in unserer Orientierung, in: Steffen Dietzsch / Claudia Terne (Hg.), Nietzsches Perspektiven. Über Dichten und Denken in der Moderne. [Festschrift für Renate Reschke], Berlin/Boston (Walter de Gruyter) 2014, S. 1-14.

Rang und Reputation. Zur Theoretisierbarkeit der Persönlichkeit, in: Christian Benne / Enrico Müller (Hg.), Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit, Basel (Schwabe) 2014, S. 71-90.

Eine Frage zum Schluss. Das neunte Hauptstück: „was ist vornehm?“, in: Marcus Andreas Born (Hg.), Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (Klassiker Auslegen), Berlin/Boston (Walter de Gruyter) 2014, S. 179-205.

Beseligende Freiheit der menschlichen Orientierung. Nietzsches „Typus Jesus“, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 13 (2014), 35-53. – Russische Übersetzung in: Vestnik of St. Petersburg University, Series 17: Philosophy. Conflict studies. Culture studies. Religious studies, Issue 1 (2015), S. 157-168.

zusammen mit Andrea Christian Bertino: Nietzsches Anthropologiekritik, in: Marc Röllli (Hg.), „Fines Hominis?“ Zur Geschichte der Anthropologiekritik, Bielefeld (transcript) 2015, S. 65-80.

Fünftes Buch: „Wir Furchtlosen“. Die Zwischenzeit der Heiterkeit, in: Jutta Georg / Christian Benne (Hg.), Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (Klassiker Auslegen), Berlin/Boston (Walter de Gruyter) 2015, S. 129-150.

Subjects as Temporal Clues to Orientation: Nietzsche and Luhmann on Subjectivity, transl. by Bartholomew Ryan and João Constâncio, in: João Constâncio / Maria João Mayer Branco/ Bartholomew Ryan (Hg.), Nietzsche and the Problem of Subjectivity, Berlin/Boston (Walter de Gruyter) 2015, S. 487-511.

Orientierung an der Zeit. Logik, Paradoxie und Theorie nach Nietzsche und Luhmann, in: Nietzsche-Studien 44 (2015), S. 413-445.

Moralische Herausforderungen von Nietzsches Nihilismus in der Perspektive der Philosophie der Orientierung: 7 Thesen, in: Paolo D'Iorio / Maria Cristina Fornari / Luca Lupo / Chiara Piazzesi (Hg.), Prospettive. Omaggio a Giuliano Campioni, Pisa 2015, S. 247-252. – Englisch: 7 Theses: The Moral Challenges of Friedrich Nietzsche's Nihilism, transl. by Reinhard Müller and Werner Stegmaier, Salt Lake Community College's 17th Annual International Student & Faculty Philosophy 2014.

Verständigung unter Orientierungen nach Nietzsche und Luhmann, in: TEORIA. Rivista di filosofia XXXV/2015/2; Relazione e intersoggettività: prospettive filosofiche [Sonderheft „Beziehung und Intersubjektivität. Philosophische Perspektiven“], hg. von Adriano Fabris / Alfredo de la Torre / Moriano Ure, Pisa (Edizioni ETS), S. 65-88. – Wiederabgedruckt unter dem Titel: „... ich habe Einsamkeit nöthig ...“ Kunst der Kommunikation als Lebenskunst des Einsamen, in: Günter Götde / Nikolaos Loukidelis / Jörg Zirfas (Hg.), Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart/Weimar (Metzler) 2016, S. 315-322.

Über Gesundheit und Krankheit im außermoralischen Sinn. Nietzsches und Foucaults philosophische Unterscheidungstechnik, in: Orsolya Friedrich / Diana Aurenque / Galia Assadi / Sebastian Schleidgen (Hg.), Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik, Bielefeld (transcript) 2016, S. 39-61.

Nietzsche's Orientation toward the Future, transl. by Reinhard Müller, in: The Journal of Nietzsche Studies 47.3 (Autumn 2016), S. 384-401. – Neue, erweiterte und deutsche Fassung unter dem Titel „Nietzsches Zukunft“ in: Werner Stegmaier, Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche, Open Book Publishers, Cambridge.

Zarathustras philosophische Auslegung des ‚Mitternachts-Lieds‘, in: Katharina Grätz / Sebastian Kaufmann (Hg.), Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*, Heidelberg (Universitätsverlag Winter) 2016, S. 425-442.

‘Resolute Reversals’: Kant’s and Nietzsche’s Orienting Decisions Concerning the Distinction between Reason and Nature, transl. by Herman Siemens, in: Marco Brusotti / Herman Siemens / João Constâncio / Tom Bailey / Maria João Mayer Branco / Katia Hay (Eds.), Nietzsche’s Engagements with Kant and the Kantian Legacy, 3 volumes, Vol. I, (ed. by Marco Brusotti / Herman Siemens), Nietzsche, Kant and the Problem of Metaphysics, London/Oxford/New York/New Delhi/Sydney (Bloomsbury) 2017, S. 181-204.

Nietzsches rhetorische Philosophie der Rhetorik, Andreas Hetzel / Gerald Posselt (Hg.), Handbuch Rhetorik und Philosophie (Handbücher Rhetorik, Bd. 9), Berlin/Boston (Walter de Gruyter) 2017, in: S. 239-264.

Schreiben / Denken : Nietzsche – Wittgenstein, in: Nietzsche-Studien 46 (2017), S. 184-218.

zusammen mit Andreas Rupschus: Nachweis aus *Platon ‘s Werke* (Beitrag zur Quellenforschung), in: Nietzsche-Studien 46 (2017), S. 236-238.

Im Auge der Unendlichkeit. Die Häutungen von Nietzsches Gedicht „Nach neuen Meeren“, in: Christian Benne / Claus Zittel (Hg.), Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium, Stuttgart (Metzler) 2018, S. 254-268 (Neufassung von: Vom Finden des eigenen Maßes. Die Häutungen von Nietzsches Gedicht „Nach neuen Meeren“, in: Carla Danani / Benedetta Giovanola / Maria Letizia Perri / Daniela Verducci (Hg.), *L’essere che è, l’essere che accade. Percorsi teoretici in filosofia morale in onore di Francesco Totaro*, Milano (Vita e Pensiero) 2014, S. 251-260).

Orientierungsmittel. Wissen nach Nietzsche, Luhmann und Abel, in: Ulrich Dirks / Astrid Wagner (Hg.), Abel im Dialog, Berlin/Boston (Walter de Gruyter) 2018, S. 1019-1042.

Nietzsches Grundentscheidungen für die Zukunft der Philosophie, in: Julia Sineokaja / Ekaterina Poljakova (Hg.), Фридрих Ницше: наследие и проект / Friedrich Nietzsche: Erbe und Perspektiven / Friedrich Nietzsche: Heritage and Prospects, Moskau 2018, S. 35-59.

Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist*, in: Michael Kühnlein (Hg.), *Religionsphilosophie und Religionskritik. Ein Handbuch*, Berlin (Suhrkamp) 2018, S. 392-407.

Orientation within Nihilism. A Response to Paul van Tongeren, transl. by Reinhard Müller, in: Marcel Becker (Hg.), *Beyond Nihilism?* (im Erscheinen).

„Sokrates faszinierte“, Nietzsche auch. Philosophie im Spielraum von Irritation und Faszination, in: Michael Forster / Christoph Horn / Enrico Müller / Melanie Riedel (Hg.), *Nietzsche und die Griechen* (im Erscheinen).

Bilder, Klänge und Gedanken als Orientierungsfaktoren: Anhaltspunkte bei Nietzsche und Wittgenstein, in: Marco Gutjahr (Hg.), *Bild und Klang* (im Erscheinen).

Wie ist philosophische Sensibilität möglich? Anhaltspunkte in Nietzsches Gedicht *Sils-Maria*, in: Burkhard Liebsch (Hg.), *Sensibilität heute. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung* (im Erscheinen).

C. Lexikon- und Handbuch-Artikel

Lebensphilosophie, in: *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, 3. Aufl., 4 Bde., Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1986 ff., Bd. 3, 1991, 56 ff., amer. Übers. in: *Encyclopedia of Christianity*, hg. v. Craig Noll, Grand Rapids/Michigan (Eerdmanns Publishing) 2007, S. 170 f.

Schema, Schematismus I, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971ff), Bd. 8, Basel/Darmstadt (Schwabe/Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1992, Sp. 1246-1261.

Denken, in: *Enzyklopädie Philosophie*, unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Arnim Regenbogen und Pirmin Stekeler-Weithofer hg. v. Hans Jörg Sandkühler, 2 Bde., Hamburg (Meiner) 1999, Bd. 1, 225-229, 2., überarb. und erw. Aufl. 2010, Bd. 1, S. 377-381.

[Heideggers] Auseinandersetzung mit Nietzsche I – Metaphysische Interpretation eines Anti-Metaphysikers, in: *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Dieter Thomä, Stuttgart/Weimar (Metzler) 2003, S. 202-210. – Russische Übersetzung von Boris Markov in: *Homo Esperans* (St. Petersburg) 1/2005, S. 143-148.

X, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Basel/Darmstadt (Schwabe /Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2005, Sp. 1101-1105.

Fließen, in: Wörterbuch der philosophischen Metaphern, hg. von Ralf Konersmann, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2007, S. 102-121, 3. Aufl. 2011, S. 104-123, Studienausgabe (der 3. Aufl.) 2014.

Der europäische Nihilismus, in: Nietzsche-Lexikon, hg. von Christian Niemeyer, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2009, 93 f., 2., erw. Aufl. 2011, S. 104 f.

Die fröhliche Wissenschaft, in: Nietzsche-Lexikon, hg. von Christian Niemeyer, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2009, 107-109, 2., erw. Aufl. 2011, S. 119-121.

Die fröhliche Wissenschaft V, in: Nietzsche-Lexikon, hg. von Christian Niemeyer, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2009, 109 f., 2., erw. Aufl. 2011, S. 121 f.

Zur Genealogie der Moral, in: Nietzsche-Lexikon, hg. von Christian Niemeyer, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2009, 128-131, 2., erw. Aufl. 2011, S. 139-142.

Paradoxie, in: Nietzsche-Lexikon, hg. von Christian Niemeyer, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2009, 262 f., 2., erw. Aufl. 2011, S. 284.

Glück bei Nietzsche. Abenteuer des Erkennens, in: Glück. Ein interdisziplinäres Handbuch, hg. v. Dieter Thomä / Christoph Henning / Olivia Mitscherlich, Stuttgart/Weimar (Metzler) 2011, S. 210-214.

D. Diskussionen und Sammelbesprechungen

Wolfgang Müller-Lauters Nietzsche-Interpretationen, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), 474-487.

Denken des Denkens in der Zeit. Neuerscheinungen zum Hegel-Nietzsche-Problem, in: Hegel-Studien 35 (2000 [erschieden 2002]), S. 202-214.

Nietzsches Philosophie der Kunst und seine Kunst der Philosophie. Zur aktuellen Forschung und Forschungsmethodik, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 348-374.

Anspruch, Wert und Zukunftsaussichten von Nietzsches Philosophie in aktuellen Publikationen, in: Nietzsche-Studien 42 (2013), S. 346-367.

E. Rezensionen

Johann Figl, Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 7), Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1982, in: Nietzsche-Studien 14 (1985), S. 379-383.

Gerd-Günther Grau, Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 13), Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1984, und Ursula Schneider, Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 11), Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1983, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2. April 1985, Lit. beil. L 9.

Mihailo Djurić, Nietzsche und die Metaphysik (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 16), Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1985, und Günter Abel, Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 15), Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1984, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2. Okt. 1985.

Annemarie Pieper, Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch. Philosophische Erläuterungen zur Nietzsches erstem „Zarathustra“, Stuttgart 1990, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 46 (1992), S. 154-158.

Harald Seubert, Zwischen erstem und anderem Anfang. Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und die Sache seines Denkens (Colloquium Hermeneuticum 4), Köln/Weimar/Wien (Böhlau) 2000, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 527-528.

Ideologisierung – Entideologisierung. Zur Analyse von Nietzsches Stil und Schreibmoral. Zu Heinz Schlaffer, Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und die Folgen, München (Hanser) 2007, und Gerd Schank / Paul van Tongeren, Freunde und Gegner. Nietzsches Schreibmoral in seinen Briefen und seine philosophische ‚Kriegs-Praxis‘ (Nietzsche in der Diskussion), Würzburg (Königshausen & Neumann) 1999, in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 343-349.

Nietzsches Begriffe, Paradoxien und Antinomien. Zu Rogério Miranda de Almeida, Nietzsche and Paradox, translated by Mark S. Roberts, Albany, NY (State University of New York Press) 2006, und Monique Dixsaut, Nietzsche par-delà les antinomies, Chatou (Les Éditions de La Transparence) 2006, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 445-454.

F. Berichte

Nietzsche nüchtern. Zu einer Tagung in Dubrovnik, in: Stuttgarter Zeitung vom 20. April 1982. – Nachgedruckt in: *information Philosophie* 1982.5, S. 25-28, und in: *Knjizevne novine* (Beograd) vom 25. Nov. 1982, S. 29.

Tiefe Eingriffe ins persönliche Leben. Der vierte Internationale Nietzsche-Kurs des University Centre in Dubrovnik, in: Stuttgarter Zeitung vom 14. April 1984. – Nachgedruckt in: *information Philosophie* 1984.5, S. 66-68.

G. Interview

Beyond the Free Spirit Trilogy. Werner Stegmaier in discussion with the editors, in: *Pli. The Warwick Journal of Philosophy* Issue 25 (2014), ed. by Matthew Dennis and David Rowthorne: Nietzsche's Free Spirit Works, S. 177-186.

Personenregister

- Abel, Günter 41, 57, 118, 124, 136, 145, 355
Aguirre, Antonio F. 65
Ahlsdorf, Michael 421
Alberts, Benjamin 341
Anaximander 406
Andreas-Salomé, Lou 445
Angenendt, Arnold 458
Ansell-Pearson, Keith 498
Appel, Fredrick 414
Aristoteles 43–46, 53, 93, 97, 99–100, 145, 178–182, 188, 190, 207, 212, 235, 379, 484
Aschheim, Steven E. 268, 424, 519, 551
Augustinus 378

Bacchus 160
Bader, Günter 419
Baer, Karl Ernst von 105, 127
Baeumler, Alfred 88
Baier, Kurt 154, 433
Balke, Friedrich 543
Barthes, Roland 490
Bates, H. W. 138
Baumgartner, Michael 96, 98
Bayertz, Kurt 139
Bebel, August 140
Beerling, R. F. 68
Behler, Diana 206
Behler, Ernst 205–206
Béjart, Maurice 334
Bendemann, Reinhard von 403
Benne, Christian 355, 401, 520, 563
Benson, Ellis 341

Berkowitz, Peter 226
Bernard, Claude 134
Bernfeld, Simon 497
Bertalanffy, Ludwig von 134
Berti, Cristina 272
Bertino, Andrea C. 255
Bertram, Ernst 519
Biebuyck, Benjamin 300, 303
Bieri, Peter 93
Biser, Eugen 308, 469
Bleekere, Sylvain de 339–340, 344, 352
Blondel, Eric 484, 541
Blumenberg, Hans 94, 104–105, 108
Bohley, Reiner 546
Böhme, Gernot 93
Bollnow, Friedrich 101
Bonik, Klaus 134
Böning, Thomas 205, 368
Born, Marcus Andreas 329, 401
Borsche, Tilman 206, 388
Bourdieu, Pierre 433
Braatz, Kurt 407
Brandes, Georg 505, 578
Bretz, Martina 460
Brinker, Menachem 430
Bröcker, Walter 520
Brown, Robert 127, 238
Bruse, Klaus Detlef 368
Bubner, Rüdiger 157
Büchner, Ludwig 140
Buck, Theo 337
Bulhof, Ilse Nina 104–105
Burckhardt, Jakob 85–87, 557

- Burckhardt, Leonard 485
 Burnham, Douglas 342
 Busche, Hubertus 200, 577
 Buß, Johanna 403
 Byron, George Gordon 302
 Caesar 262
 Cancik, Hubert 421
 Cancik-Lindemaier, Hildegard 422
 Caygill, Howard 498
 Chouraqui, Frank 576
 Christus, s. Typus Jesus 142, 161,
 168, 215, 227, 229, 273–275, 318,
 411, 417, 427, 441, 461, 476, 489,
 513–514, 519, 525, 538, 540
 Colli, Giorgio 489, 492, 543
 Colpe, Carsten 272, 278
 Conrady, Otto 337
 Constâncio, João 417, 576
 Conway, Daniel W. 498, 546
 Danto, Arthur C. 62
 Darwin, Charles 55, 109, 123–141,
 143–147, 150, 181, 391, 486, 529
 Deleuze, Gilles 68, 115, 375
 Delf, Hanna 430
 Deppermann, Maria 425
 Deppert, Wolfgang 108–109, 113
 Derrida, Jacques 154–155, 162, 167,
 189, 202–203, 233, 235, 258, 273,
 299, 424, 440, 447, 468, 477, 487,
 499, 553–554, 556, 586
 Descartes, René 44, 46–47, 56, 100,
 191, 233, 236, 405, 486, 517
 Diemer, Andreas 405
 Dilthey, Wilhelm 40, 66, 172, 197, 428,
 490
 Dionysos 218, 245, 276, 323–324, 459,
 506, 547
 Djurić, Mihailo 84, 103, 197, 200
 Domino, Brian 576
 Dozjowski, Fjodor Michailowitsch
 216, 411
 Du Bois-Reymond, Emil 127
 Dühring, Eugen 318
 Durisch, Gian R. 334
 Düsing, Klaus 65
 Ebeling, Knut 44, 350
 Eigen, Manfred 109, 134
 Elias, Norbert 107, 174, 433
 Emmerich, Erika 65
 Engels, Friedrich 140
 Ewald, Oskar 124, 131, 143
 Fénelon, François 415
 Ferber, Rafael 327
 Fichte, Johann Gottlieb 153
 Fietz, Rudolf 184, 197, 206, 523
 Figl, Johann 51, 198, 253, 507
 Fink, Eugen 41
 Fleischer, Margot 268, 334
 Fontane, Theodor 445
 Förster-Nietzsche, Elisabeth s. a.
 Schwester 198, 491–492, 519
 Forst, Rainer 462
 Foss, Lukas 345
 Foucault, Michel 543
 Fraassen, A.C. van 108
 Freud, Sigmund 232, 386, 489, 494
 Friedrich II. von Preußen 452
 Fuchs, Carl 98, 334
 Fulda, Hans Friedrich 158
 Gadamer, Hans Georg 202, 340, 355
 Gasché, Rodolphe 484, 487
 Gasser, Peter 299
 Gehlen, Arnold 64, 255, 433
 Gerhardt, Volker 88, 281, 416, 467,
 471
 Giacoia, Oswaldo 417
 Gierer, Alfred 109
 Gillespie, Allen 247
 Girard, René 410
 Glatzer Rosenthal, Bernice 425
 Goerdts, Wilhelm 425
 Goethe, Johann Wolfgang von 275,
 302, 337, 350, 352, 355, 371, 397,
 443, 453–454, 459, 546
 Golomb, Jacob 421, 430
 Goodman, Nelson 84
 Görner, Rüdiger 345

- Granarolo, Philippe 560
 Granier, Jean 40–42, 50, 62–63, 65, 68
 Grätzel, Stephan 407
 Grau, Gerd-Günther 43, 89, 123
 Grimm, Jakob 349–350
 Grimm, Wilhelm 349–350
 Groddeck, Wolfram 218, 340
 Groff, Peter S. 576
 Grötter, Ralf 458
 Grundlehner, Philip 340
 Gumbrecht, Hans Ulrich 355
 Günther, Felicitas 355
 Günzel, Stephan 553
 Gutmann, Wolfgang Friedrich 134

 Haase, Marie-Luise 298, 302–303, 343, 353
 Haas, Ludwig 129
 Habermas, Jürgen 406, 499–500, 554
 Haeckel, Ernst 130, 140
 Häfele, Wolf 109, 111
 Haken, Hermann 134, 334
 Han, Byung-Chul 447, 576
 Hanslick, Eduard 368
 Hartmann, Nicolai 126
 Hassemer, Winfried 418
 Heftrich, Eckart 198
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 41, 46–48, 53–54, 59, 68, 73, 76–80, 85, 115, 126, 149, 153–165, 168–171, 173–174, 200, 214, 236, 331–332, 391, 412, 426, 428, 464, 467, 486, 494, 533, 552
 Heidbrink, Ludger 403
 Heidegger, Martin 41, 44, 48, 56, 69, 96–97, 104, 116, 121–122, 125–126, 154–155, 185, 196, 198, 224, 233, 339, 407, 484, 543, 553–554, 575
 Heid, Ludger 423–424
 Heimsoeth, Heinz 252
 Heine, Heinrich 308, 586
 Heinemann, Gottfried 93
 Hellenbrecht, Hans 345
 Henke, Dieter 125
 Henrich, Dieter 157–159

 Heraklit 290, 407, 507
 Herder, Johann Gottfried 74, 255, 302
 Hertl, Michael 518
 Higgins, Kathleen 340
 Hillebrand, Bruno 355
 Hilpert, Konrad 61
 Hintz, Hans 518
 Hirsch, Alfred 464
 Hödl, Hans Gerald 341
 Hoffmann, David Marc 198, 491, 518
 Hölderlin 216, 475
 Hollinrake, Roger 343
 Horster, Detlef 232, 572
 Hösle, Vittorio 160
 Howey, Richard Lowell 492
 Hume, David 139, 147
 Husserl, Edmund 65, 116, 126, 501, 553–554

 Iser, Wolfgang 523

 Janowski, Bernd 403
 Janssen, Paul 95
 Janz, Curt Paul 311
 Jaspers, Karl 407, 489, 575
 Jean Paul 302
 Jesinghausen, Martin 342
 Joas, Hans 572
 Johannes (Evangelist) 94, 278

 Kant, Immanuel 40, 46, 56, 60, 78, 87, 94–95, 107, 126, 139, 147, 153, 156–160, 165, 175, 181, 191, 195, 203, 208–210, 212, 227, 231–233, 235–238, 240–244, 246, 288, 311–313, 349, 351, 366, 370, 382, 391, 419, 452–455, 465, 467, 469–470, 472, 474–475, 478–479, 486, 501, 507, 552, 578
 Karlauf, Thomas 519
 Kaufmann, Walter 41, 50, 68, 88, 124, 136, 147, 226, 302, 403, 449, 467, 487, 489, 517, 521
 Kaulbach, Friedrich 68, 87–88, 95, 156, 169, 231, 467, 554
 Kautsky, Karl 140

- Kerkhoff, Manfred 99
 Kierkegaard, Søren 233, 492, 576
 Kirchhoff, Jochen 61
 Kishik, David 342
 Kline, George 425
 Klossowski, Pierre 487
 Kofman, Sarah 205, 487, 489–490, 494, 502, 542
 Köhnke, Klaus Christian 76
 Kopernikus, Nikolaus 86
 Kornberger, Martin 218, 490
 Köselitz, Heinrich 272, 486, 488–489, 491, 505, 515–516, 518, 520, 542, 559
 Krell, David Farrell 487
 Krummel, Richard Frank 505
 Kubin, Alfred 518
 Kuhn, Elisabeth 425
 Kuhn, Thomas S. 61

 Lacoue-Labarthe, Philippe 205–206
 Lamarck, Jean-Baptiste de 127–129, 136
 Lamm, Albert 198
 Lampert, Laurence 340
 Lampe, Walter 334
 Landerer, Christoph 368
 Lange, Friedrich Albert 78, 136–138, 140, 148, 510
 Langer, Daniela 490, 494, 504
 Large, Duncan 490
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 46–47, 51, 95, 146, 209, 236
 Leiter, Brian 323, 417
 Lemm, Vanessa 253, 504
 Leopardi, Giacomo 216
 Levinas, Emmanuel 94, 116–117, 121, 243, 258, 447, 476
 Liebig, Justus von 127
 Liebmann, Otto 302
 Longfellow, Henry Wasdworth 311
 Lonsbach, Richard Maximilian 421
 Lotze, Hermann 569
 Löwith, Karl 102
 Löw, Reinhard 123

 Luhmann, Niklas 187, 202, 231–236, 238–240, 243, 245, 258, 433, 438, 450, 466–468, 553, 555–556, 571–572, 575, 577
 Lukács, Georg 88, 500

 Magnus, Bernd 57
 Mahler, Gustav 334, 345
 Malthus, Thomas Robert 128
 Mannheim, Karl 433
 Man, Paul de 205
 Margalit, Avishai 471
 Mark Aurel 327
 Markov, Boris 216, 447
 Marquard, Odo 153
 Marsden, Jill 341
 Martin, Glen T. 48, 96–97, 125, 154, 184–185, 196, 198, 204, 218, 334, 339, 342, 407, 484, 490, 554–555
 Marx, Karl 140, 155
 Marx, Werner 65
 May, Karl 518
 Mayr, Ernst 126–128, 134–138, 140, 143–146, 150, 182
 May, Simon 226
 Meckel, Markus 247
 Meier-Oeser, Stephan 205
 Mendelssohn, Moses 452, 454
 Miklowitz, Paul S. 222
 Mirabile, Paul 516
 Mittasch, Alwin 105, 131
 Möller, Joseph 39–40
 Mongré, Paul (alias Hausdorff) 228
 Möning, Klaus 341
 Monod, Jacques 126, 134
 Montinari, Mazzino 88, 196, 298, 309, 337, 341–343, 353, 356, 408, 486–487, 489–493, 505, 509, 526
 Morillas, Antonio 411
 Morillas, Jordi 411
 Mosès, Stéphane 443
 Müller, Enrico 40, 89, 125, 133, 196, 350, 406, 425, 485, 487
 Müller, Heinrich 302
 Müller, Johannes 127

- Müller-Lauter, Wolfgang 40, 54, 86,
89, 115, 125, 133, 185, 196, 425
Murray, Durno 226
Napoleon 86, 248, 262, 435, 467, 528,
558
Naumann, Barbara 299, 486, 488, 492,
505, 533
Nehamas, Alexander 341, 492, 499
Neu, Rainer 403
Newton, Isaac 94
Newton Smith, William H. 108
Nida-Rümelin, Julian 461
Niemeyer, Christian 336, 341
Niewöhner, Friedrich 430, 452
Nolte, Ernst 424
Nussbaumer-Benz, Uschi 430
Orsucci, Andrea 184, 422, 434
Ottmann, Henning 88, 342, 367, 421,
423, 449, 500, 543
Otto, Detlef 44, 101, 206, 302, 337, 445
Overbeck, Franz 314, 338–339, 486,
488–490, 520, 576
Paulus 168, 486, 546
Penzo, Giorgio 303
Pernet, Glen T. 334
Pestalozzi, Karl 311
Piazzi, Chiara 318
Platon 43, 47–48, 68, 167, 170, 203,
235, 272–274, 315, 332, 484–485,
514, 535
Plessner, Helmuth 255
Pöggeler, Otto 44
Poljakova, Ekaterina 411
Pöppel, Ernst 105, 126
Popper, Karl 60, 62, 66
Prigogine, Ilya 126, 134
Puntel, Bruno L. 40
Putnam, Hilary 60, 71
Quine, Willard von Orman 60, 63
Raschel, Heinz 519
Reckermann, Alfons 550
Reed, Terence James 337
Rée, Paul 130, 277
Reschke, Renate 341, 430, 600
Reuter, Hans-Heinrich 445
Richter, Claire 136
Ricœur, Paul 407
Rorty, Richard 499
Rosenzweig, Franz 171
Roth, Michael 407, 418–419
Röttges, Heinz 68
Roux, Wilhelm 125, 133–135
Ruin, Hans 567
Rupschus, Andreas 341
Ruter, Manfred 343
Ryan, Bartholomew 576
Ryle, Gilbert 154
Salaquarda, Jörg 41, 124, 137, 168,
302, 356, 449, 487
Samuel, Richard 487
Santaniello, Weaver 421
Sars, Michael 127
Sartre, Jean-Paul 149
Schacht, Richard 252
Schank, Gerd 367, 450, 538
Scheler, Max 255, 433
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph
153
Schestov, Lev 425
Schipperges, Heinrich 253
Schlaiffer, Heinz 523
Schlechta, Karl 100–101, 198
Schleiden, Matthias Jacob 127
Schloßberger, Matthias 255
Schmid, Gunnar 117, 198
Schmidt, Alfred 68
Schmidt, Jochen 359
Schmitt, Carl 575
Schnädelbach, Herbert 569
Scholz, Oliver R. 202, 597
Scholz, Peter 485
Schopenhauer, Arthur 75, 78, 205,
218, 272, 274, 283, 288, 318,
351–352, 356, 358, 367–368, 374,
381, 406, 432, 552, 557
Schuster, Marc Oliver 368

- Schwann, Theodor 127
 Senghaas, Dieter 465, 471
 Seung, T. K. 341
 Shakespeare, William 155, 403, 520
 Shapiro, Gary 487, 526
 Siebold, Carl Theodor von Siebold 127
 Siemens, Herman 109, 367, 460
 Simmel, Georg 433
 Simon, Ernst 445
 Simon, Josef 52, 66, 100, 167, 169, 184, 197, 204–205, 212, 223–224, 240, 299, 304–307, 318, 332, 366, 421–422, 444, 452, 455, 467, 524, 554
 Simons, Eberhard 340
 Skowron, Michael 251, 560
 Sloterdijk, Peter 484, 540, 543, 545
 Sokrates 142, 167, 172, 203, 218, 227, 229, 252, 262, 270, 272–274, 315, 371, 427, 485–487, 492, 507, 514, 517, 520, 537, 546
 Sommer, Andreas Urs 216, 411, 487, 539–540, 572
 Sonoda, Muneto 348
 Spaemann, Robert 556
 Spencer, Herbert 130, 140, 150, 238
 Spinoza Baruch 236, 360, 371–373, 441, 452, 486, 532, 576
 Stack, Georg J. 136–138, 148
 Stambaugh, Joan 104–105, 350
 Steiner, Uwe C. 337, 492
 Steinmann, Michael 226, 449
 Stelzer, Steffen 98
 Stengers, Isabelle 126
 Stevens, Jeffrey 69
 Stirner, Max 155
 Strauß, David Friedrich 124, 130, 153
 Strauss, Richard 334
 Ströker, Elisabeth 96–97
 Thatcher, David S. 334, 345, 542
 Thomä, Dieter 484, 554
 Tolstoi, Lew Nikolajewitsch 425
 Trampedach, Mathilde 311
 Trunz, Erich 337
 Türrcke, Christoph 576
 Ulmer, Karl 44, 46, 63–65, 76–77, 88, 109, 111
 Valéry, Paul 424
 Venturelli, Aldo 328
 Virchow, Rudolf 127
 Visser, Gerard 251
 Voigts, Manfred 430
 Volkmann-Schluck, Karl-Heinz 56
 Volkmann, Stefan 403
 Volkov, Schulamit 422
 Voltaire 516
 Vozza, Marco 367
 Wachendorff, Elke 409
 Wagner, Richard 75, 99, 217–218, 272, 274, 288, 336, 349–350, 356, 367–368, 383, 397, 486, 490, 507, 518, 520–521, 527, 552, 557, 560
 Wallace, Alfred Russel 127–128
 Wandel, Fritz 68
 Weber, Max 433, 504
 Wellhausen, Julius 421
 White, Hayden 271
 Whitehead, Alfred North 94, 113–114, 117, 121
 Widmann, J. V. 504, 531
 Wieland, Wolfgang 273
 Wilhelm II. 542
 Wilpert, Paul 45
 Winteler, Reto 565
 Wittgenstein, Ludwig 185, 200, 463, 493, 553, 555, 570
 Wöhler, Friedrich 127
 Wolff-Metternich, Brigitta-Sophie von 156–157
 Wotling, Patrick 534
 Wuketits, Franz M. 133–135
 Yovel, Yirmiyahu 421
 Zentner, Marcel R. 327
 Ziemann, Rüdiger 335, 340, 343, 358
 Zittel, Claus 303, 428

This book need not end here...

At Open Book Publishers, we are changing the nature of the traditional academic book. The title you have just read will not be left on a library shelf, but will be accessed online by hundreds of readers each month across the globe. OBP publishes only the best academic work: each title passes through a rigorous peer-review process. We make all our books free to read online so that students, researchers and members of the public who can't afford a printed edition will have access to the same ideas.

This book and additional content is available at:

<https://www.openbookpublishers.com/product/710>

Customize

Personalize your copy of this book or design new books using OBP and third-party material. Take chapters or whole books from our published list and make a special edition, a new anthology or an illuminating coursepack. Each customized edition will be produced as a paperback and a downloadable PDF.

Find out more at:

<https://www.openbookpublishers.com/section/59/1>

Donate

If you enjoyed this book, and feel that research like this should be available to all readers, regardless of their income, please think about donating to us. We do not operate for profit and all donations, as with all other revenue we generate, will be used to finance new Open Access publications.

<https://www.openbookpublishers.com/section/13/1/support-us>



Like Open Book Publishers



Follow @OpenBookPublish

BLOG

Read more at the OBP Blog

Das könnte Sie auch interessieren

Die Europaidee im Zeitalter der Aufklärung

By Rotraud von Kulesa und Catriona Seth (Hg.)

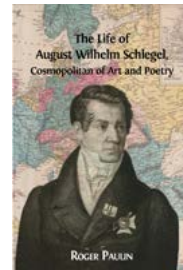
<https://www.openbookpublishers.com/product/651>



The Life of August Wilhelm Schlegel, Cosmopolitan of Art and Poetry

By Roger Paulin

<https://www.openbookpublishers.com/product/25>



Wallenstein: A Dramatic Poem

*By Friedrich Schiller. Translated by Flora Kimmich.
Introduction by Roger Paulin*

<https://www.openbookpublishers.com/product/513>



WERNER STEGMAIER

Europa im Geisterkrieg Studien zu Nietzsche

HERAUSGEGEBEN VON ANDREA C. BERTINO

Werner Stegmaier ist ohne Zweifel einer der führenden und einflussreichsten Nietzscheforscher der letzten Dekaden.

—Prof. Dr. Claus Zittel, Universität Stuttgart

In der Weite ihrer Horizonte und der Tiefe ihrer Analysen ist diese Sammlung von Abhandlungen ein wichtiger Beitrag sowohl zur Geschichte der Philosophie als auch zur theoretischen Auseinandersetzung mit den sensibelsten Themen des aktuellen philosophischen Denkens.

—Prof. Dr. Carlo Gentili, Universität Bologna

Jede der Studien zeigt die Stärken von Stegmaiers Ansatz: einen klaren, prägnanten und anregenden Stil; eine breite Kenntnis des historischen und philosophischen Kontexts; eine Würdigung der Sprache, des Stils und der Nuancen in Nietzsches Werk; Zurückhaltung mit ultimativen Bewertungen und Rücksicht auf die Vielfalt der Formen von Nietzsches philosophischer Schriftstellerei und die Fähigkeit, neue Facetten in scheinbar vertrauten Texten Nietzsches zu entdecken, die jeden Lesern bereichern wird.

—Prof. Dr. Dirk Johnson, Hampden Sidney College, Virginia, USA

Die Studien Werner Stegmaiers zu Nietzsche, von denen hier 20 zusammengestellt sind, entstanden im Zeitraum der letzten drei Jahrzehnte. Sie sind Teil der jüngeren Nietzsche-Forschung, die ein nüchterneres, gelasseneres und darum auch plausibleres und anschlussfähigeres Konzept von Nietzsches Philosophie entwickelte, und wurden für Generationen junger internationaler Nietzsche-Forscher(innen) thematisch und methodisch in vielem richtungsweisend.

Wie bei allen Open Books Veröffentlichungen kann das ganze Buch gratis auf der Homepage des Verlags heruntergeladen werden. Die gedruckte wie die digitale Version ergänzt mit digitalen Materialien kann hier gefunden werden:

<https://www.openbookpublishers.com>

Titelbild: Foto von David Moum on Unsplash <https://unsplash.com/photos/nbqIWuV6k>

Titelblatt entworfen von Anna Gatti



OpenBook
Publishers 