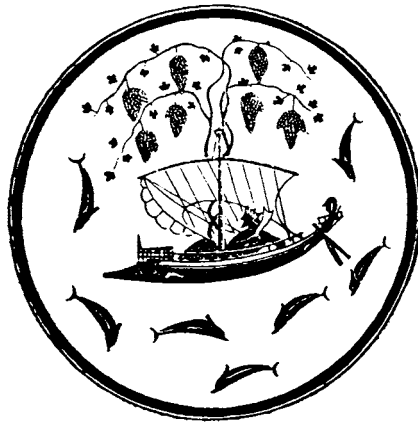


KARL LÖWITH

Nietzsches Philosophie
der ewigen Wiederkehr des Gleichen



Vierte, durchgesehene Auflage

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit 4. durchgesehenen Auflage von 1986 identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-0711-1
ISBN eBook: 978-3-7873-2547-4

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1986. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.
www.meiner.de

Inhalt

Vorwort zur ersten Ausgabe	9
Vorwort zur zweiten Ausgabe	11
I Nietzsches Philosophie: ein System in Aphorismen	15
II Die Periodisierung von Nietzsches Schriften	25
III Der einheitstiftende Grundgedanke in Nietzsches Philosophie	
1. Kapitel: Die Befreiung vom „Du sollst“ zum „Ich will“	31
2. Kapitel: Die Befreiung vom „Ich will“ zum „Ich bin“ des Weltenkindes	40
a) Der Tod Gottes und die Wahrsagung des Nihilismus	40
b) „Mittag und Ewigkeit“ oder die Wahrsagung der ewigen Wiederkehr	59
§ 1. Die Umkehr des Willens zum Nichts in das Wollen der ewigen Wiederkehr	60
§ 2. Die ewige Wiederkehr in der Gleichnisrede des Zarathustra	64
§ 3. Die zweifache Gleichung für das Gleichnis der ewigen Wiederkehr	86
Die anthropologische Gleichung	88
Die kosmologische Gleichung	92
§ 4. Die problematische Einheit im Zwiespalt der zweifachen Gleichung	99
IV Die antichristliche Wiederholung der Antike auf der Spitze der Modernität	113
V „Wie man wird, was man ist“ im Gedanken der ewigen Wiederkehr	127
VI Der problematische Zusammenhang zwischen dem Dasein des Menschen und dem Sein der Welt in der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie	142
VII Die ewige Wiederkehr des Gleichen und die Wiederholung des Selben	161

<i>Inhalt</i>	VIII Der kritische Maßstab für Nietzsches Experiment	179
	Anhang: Zur Geschichte der Nietzsche-Deutung (1894–1954)	199
	Schriftennachweis und Anmerkungen	226
	Namenverzeichnis	245

Vorwort zur ersten Ausgabe

„Mein Werk hat *Zeit* –, und mit dem, was diese Gegenwart als *ihre* Aufgabe zu lösen hat, will ich durchaus nicht verwechselt sein. Fünfzig Jahre später werden vielleicht einigen ... die Augen dafür aufgehen, *was durch mich getan ist*. Augenblicklich aber ist es nicht nur schwer, sondern durchaus unmöglich (nach den Gesetzen der Perspektive) von mir öffentlich zu reden, ohne grenzenlos hinter der Wahrheit *zurückzubleiben*.“ (Venedig 1884)

Im letzten Kapitel seiner Schrift hat Nietzsche der Welt erklärt, warum er ein „Schicksal“ sei: sein eigenes, einsamstes, wie unser aller öffentliches und gemeinsames.

„Das Glück meines Daseins, seine Einzigkeit vielleicht, liegt in seinem Verhängnis: ich bin, um es in Rätselform auszudrücken, als mein Vater bereits gestorben, als meine Mutter lebe ich noch und werde alt. Diese doppelte Herkunft, gleichsam aus der obersten und der untersten Sprosse an der Leiter des Lebens, *décadent* zugleich und Anfang – dies, wenn irgend etwas, erklärt jene Neutralität, jene Freiheit von Partei im Verhältnis zum Gesamtproblem des Lebens, die mich vielleicht auszeichnet. Ich habe für die Zeichen von Aufgang und Niedergang eine feinere Witterung als je ein Mensch gehabt hat, ich bin der Lehrer *par excellence* hierfür – ich kenne Beides, ich bin Beides.“¹

So „zwischen Heute und Morgen hingestellt“ und „in den Widerspruch zwischen Heute und Morgen hineingespannt“ wußte er sich als eine Frühgeburt des kommenden Jahrhunderts und einer noch unbewiesenen Zukunft. Er ließ deshalb im Zarathustra die Frage offen, was er nun eigentlich sei: ein Versprechender oder ein Erfüller, ein Erobernder oder ein Erbender, ein Herbst oder eine Pflugschar, ein Arzt oder ein Genesener, ein Dichter oder ein Wahrhaftiger, ein Befreier oder ein Bändiger – weil er wußte, daß er weder das eine noch das andere, sondern beides ineins war.

So *zweideutig* wie Nietzsche selbst ist aber auch seine Philosophie als eine doppelte „Wahrsagung“ des *Nihilismus* und der *ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Diese Lehre war bewußtermaßen sein „Schicksal“, weil sein Wille zum Nichts als ein „doppelter Wille“ zurück zum Sein der Ewigkeit wollte. Ohne Verständnis für diese Bewegung des „neuen Kolumbus“ zum Untergang der Sonne des Seins am Rande des Nichts, um neu hervorzugehen am Rande des Seins, wurde Nietzsche nachgesagt, daß er die schrankenlose Freiheit des auf sich gestellten Individuums oder auch eine neue Gesetz-

gebung und Rangordnung, daß er einen „heroischen Realismus“ oder auch eine Philosophie des „Orgiasmus“ lehre, um von noch kürzer gegriffenen Ausdeutungen ganz zu schweigen. Noch immer gilt Zarathustras Wort: „Sie reden alle von mir . . . aber niemand denkt – an mich! Dies ist die neue Stille, die ich lernte; ihr Lärm um mich breitet einen Mantel über meine Gedanken.“

Entgegen diesen Verhüllungen seines Gedankens ist die vorliegende Interpretation ein Versuch, Nietzsches Aphorismen im verborgenen Ganzen ihrer eigentümlichen Problematik nach ihrem philosophischen Grundriß zu begreifen. Dieser methodisch zusammenfassenden Absicht entspricht der Verzicht auf den ausgebreiteten Reichtum einer Gesamtdarstellung.

Das eigentliche Problem in Nietzsches Philosophie ist aber im Grunde kein andres, als was es immer schon war: welchen Sinn hat das menschliche Dasein im Ganzen des Seins? Um ein „Neuland der Seele“ zu entdecken, hat sich Nietzsche aufs „offne Meer“ gewagt, und als ein letzter Jünger des Gottes Dionysos, der „höchsten Art des Seins“, wußte er sich schließlich im Wahnsinn gekreuzigt. – Es wäre naiv oder vermessen zu meinen, wir Nachzügler seiner Vorläuferschaft hätten bereits eine Antwort auf seine leidenschaftliche Frage, als hätten *wir* bereits die „neuen Möglichkeiten des Lebens“ entdeckt, um derentwillen Nietzsche bei seinem letzten „Entwurf einer neuen Art zu leben“ eine älteste Anschauung der Welt wiederholte. Was aber die *Beurteilung* dieses Experiments betrifft, so kann folgende Stelle aus einem Briefe wegweisend sein:

„Wenn Sie je daran kommen sollten (es fehlt Ihnen ja an *Zeit* dazu, werter Freund!!) über mich etwas zu schreiben, so haben Sie die Klugheit, die leider noch niemand gehabt hat, mich zu *charakterisieren*, zu ‚beschreiben‘, – *nicht* aber ‚abzuwerten‘. Es gibt dies eine angenehme Neutralität: es scheint mir, daß man sein Pathos dabei beiseite lassen darf und die *feinere* Geistigkeit um so mehr in die Hände bekommt. Ich bin noch nie charakterisiert – weder als *Psychologe*, noch als *Schriftsteller* („Dichter“ eingerechnet), noch als Erfinder einer *neuen* Art Pessimismus (eines dionysischen, aus der *Stärke* geborenen, der sich das *Vergnügen* macht, das Problem des Daseins an seinen Hörnern zu packen), noch als *Immoralist* (– die bisher höchsterreichte Form der ‚intellektuellen Rechtschaffenheit‘, welche die Moral als Illusion behandeln *darf*, nachdem sie selbst *Instinkt* und *Unvermeidlichkeit* geworden ist –). Es ist durchaus *nicht* nötig, nicht einmal *erwünscht*, Partei dabei für mich zu nehmen: im Gegenteil, eine Dosis Neugierde, wie vor einem fremden Gewächs, mit einem ironischen Widerstande, schiene mir eine unvergleichlich *intelligenter* Stellung zu mir.“²

Nietzsches Philosophie ein System in Aphorismen

Nietzsches Philosophie ist weder ein einheitlich geschlossenes System noch eine Mannigfaltigkeit von auseinanderfallenden Aphorismen, sondern ein System in Aphorismen. Das Eigentümliche ihrer philosophischen Form kennzeichnet zugleich ihren Inhalt¹. Der systematische Charakter seiner Philosophie geht aus der bestimmten Art und Weise hervor, wie Nietzsche sein philosophisches Experiment ansetzt, aushält und durchführt, der aphoristische aus dem Experimentieren als solchem. Aus diesem grundsätzlichen Experimentalcharakter seines Philosophierens ist auch der einfache Sinn seiner mehrfachen Wandlungen zu verstehen.

Nietzsche kennzeichnet einmal das ganze moderne Zeitalter als ein solches der Experimente. Dies gilt ihm nicht nur für künftige Züchtungsexperimente biologischer Art, sondern „ganze Teile der Erde“ könnten sich „dem bewußten Experimentieren weihen“². Geschichtlich schwebten ihm dabei die großen Entdecker und Experimentatoren der Renaissance vor, wagende und versuchende Geister wie Leonardo da Vinci und Kolumbus, mit dem er sich oftmals selber verglich, so wie Kant mit Kopernikus. Im selben Sinne nennt Nietzsche auch die neuen Philosophen „Versuchende“, die sich aufs Ungewisse hin erproben, „um zu sehen, wie weit man damit kommt. Gleich dem Schiffer auf unbekanntem Meere“³.

„Eine neue Gattung von Philosophen kommt herauf: ich wage es, sie auf einen nicht ungefährlichen Namen zu taufen. So wie ich sie errate ... möchten diese Philosophen der Zukunft ein Recht, vielleicht auch ein Unrecht darauf haben, als *Versucher* bezeichnet zu werden. Dieser Name selbst ist zuletzt nur ein Versuch, und, wenn man will, eine Versuchung.“⁴

Als ein Versuchender ist Nietzsche-Zarathustra stets unterwegs, ein „Wanderer“, der verschiedene Wege versucht und begeht, um zur Wahrheit zu kommen.

„Auf vielerlei Weg und Weise kam ich zu meiner Wahrheit ... Und ungern nur frage ich stets nach Wegen ... Lieber fragte und versuchte ich die Wege selber. Ein Versuchen und Fragen war all mein Gehen.“⁵

Versuchsweise nimmt Nietzsches Experimentalphilosophie die Mög-

lichkeit des grundsätzlichen Nihilismus vorweg – um zum Umgekehrten, dem ewigen Kreislauf des Seins, hindurchzukommen⁶.

Aus dem experimentierenden Grundcharakter von Nietzsches Philosophie bestimmt sich auch der besondere Sinn seiner *Kritik* und *Skepsis*: beide stehen im Dienst der Erprobung. Seine Kritik ist der „Versuch“ einer Umwertung aller bisherigen Werte und seine Skepsis eine solche der „verwegenen“ Männlichkeit.

„Gesetzt also, daß im Bilde der Philosophen der Zukunft irgend ein Zug zu raten gibt, ob sie nicht vielleicht ... Skeptiker sein müssen, so wäre damit doch nur ein Etwas an ihnen bezeichnet – und *nicht* sie selbst. Mit dem gleichen Recht dürften sie sich Kritiker nennen lassen; und sicherlich werden es Menschen der Experimente sein. Durch den Namen, auf welchen ich sie zu taufen wagte, habe ich das Versuchen und die Lust am Versuchen schon ausdrücklich unterstrichen: geschah dies deshalb, weil sie, als Kritiker an Leib und Seele, sich des Experiments in einem neuen, vielleicht weitem, vielleicht gefährlicheren Sinne zu bedienen lieben? ... Diese Kommenden werden am wenigsten jener ernststen und nicht unbedenklichen Eigenschaften entraten dürfen, welche den Kritiker vom Skeptiker abheben, ich meine die Sicherheit der Wertmaße, die bewußte Handhabung einer Einheit von Methode, den gewitzten Mut, das Alleinstehn und Sichverantwortenkönnen; ja sie gestehen bei sich eine Lust am Neinsagen und Zergliedern und eine gewisse besonnene Grausamkeit zu, welche das Messen sicher und fein zu führen weiß ... Sie werden *härter* sein (und vielleicht nicht immer nur gegen sich), als humane Menschen wünschen mögen, sie werden sich nicht mit der ‚Wahrheit‘ einlassen, damit sie ihnen ‚gefalle‘ oder sie ‚erhebe‘ und ‚begeistere‘ ...“⁷

Diesen Experimentalcharakter seiner Philosophie hat Nietzsche von seinen ersten „Versuchsjahren“ an bis zur Lehre von der ewigen Wiederkehr festgehalten; auch sie ist noch ein „letzter Versuch mit der Wahrheit“ und Dionysos philosophos selbst ein „Versucher-Gott“.

Wäre Nietzsches Philosophie von Anfang an ein wohlgedachtes System, so wäre seine Kritik des Systems nicht verständlich; wäre umgekehrt seine Philosophie eine bloße Folge von Aphorismen, so wäre nicht einzusehen, wie Nietzsche darauf bestehen konnte, daß von der Geburt der Tragödie an „Alles Eins ist und Eins will.“ Die neuere Ansicht, daß Nietzsche im Grunde ein systematischer Denker sei, ist ebenso richtig und falsch wie die ältere, daß er ein aphoristischer Schriftsteller sei; denn weder läßt sich verkennen, daß seine Schriften aus mehr oder minder entfalteten Aphorismen bestehen, noch dies, daß er das Ganze betreffende Pläne entwarf, durch die alle Bruchstücke zusammenhängen und zwar gerade in dem, wovon sowohl die systematische Interpretation wie der Verzicht auf sie absehen: in der Lehre von der ewigen Wiederkehr. Erst in ihr, als seinem letzten Experiment, fügt sich

die Folge seiner Versuche mit systematischer Konsequenz zu einer „Lehre“ zusammen.

*Ein System
in Aphorismen*

Nietzsche bekämpft am philosophischen System nicht die *methodische* Einheit, welche ein „Grundwille der Erkenntnis“ erzeugt, sondern daß es eine dogmatisch fixierte und „verklausulierte“ Welt vortäuscht. Aus Mangel an Mut zum Problem verschließt der Philosoph des Systems die offenen Horizonte des versuchenden Untersuchens und Fragens. Der Kritik am System entspricht ein philosophischer Wille zur Neuentdeckung der Welt und zu offenen Horizonten des Fragens. Die unsystematische Form von Nietzsches Denken entspringt positiv aus seiner neuen Stellung zum Sein und zur Wahrheit. Alle früheren Menschen, selbst die Skeptiker, „*hatten die Wahrheit*“, während das „Neue an unsrer jetzigen Stellung zur Philosophie“ eine Überzeugung ist, „die noch kein Zeitalter hatte“, nämlich die, „*daß wir die Wahrheit nicht haben*“⁸. Weil „nichts mehr wahr“, sondern „alles erlaubt“ ist, macht Nietzsche einen neuen Versuch mit der Wahrheit, und die Redlichkeit des Versuchs tritt an die Stelle des unwahr gewordenen Systems der Wahrheit habenden Zeiten. Die Wahrheit ist nicht mehr da im Vertrauen zum Sein in der Wahrheit, sondern im Mißtrauen gegen alle bis dahin geglaubt gewesene Wahrheit.

„Willst du denn der Lehrer des Mißtrauens gegen die Wahrheit sein? – Pyrrhon: Des Mißtrauens, wie es noch nie in der Welt war ... gegen Alles und Jedes. Es ist der einzige Weg zur Wahrheit. Das rechte Auge darf dem linken nicht trauen, und Licht wird eine Zeitlang Finsternis heißen müssen: dies ist der Weg, den ihr gehen müßt. Glaubt nicht, daß er euch zu Fruchtbäumen und schönen Weiden führe. Kleine harte Körner werdet ihr auf ihm finden – das sind die Wahrheiten.“⁹

Diesen kleinen Körnern der Wahrheit entspricht das aphoristische „Fruchtkorn“ der Sprache. Erst in der über-menschlichen Sprache des Zarathustra, im metaphysisch begründeten Gleichnis, beansprucht Nietzsche dann selbst: zu sein im Ganzen der Wahrheit¹⁰. Die versuchende Sprache des Experiments verwandelt sich in die Sprache der „Inspiration“, um sich fortzusetzen in Entwürfen zu einem systematischen Hauptwerk. Bis zum Zarathustra hat sich Nietzsche jedoch an seinem experimentierenden Willen zu offenen Horizonten, der ihn sich immer neu überholen und überwinden ließ, im Ungewissen festgehalten.

„Man bemerkt bei meinen früheren Schriften einen guten Willen zu unabgeschlossenen Horizonten, eine gewisse kluge Vorsicht vor Überzeugungen, ein Mißtrauen gegen die Bezauberungen und Gewissensüberlistungen, welche jeder starke Glaube mit sich bringt. Man mag darin zu einem Teile die Behutsamkeit des gebrannten Kindes ... sehen – wesentlich scheint mir der epikureische Instinkt eines Rätselfreundes, der den

änigmatischen Charakter der Dinge sich nicht leichten Kaufs nehmen lassen will, – am wesentlichsten endlich ein ästhetischer Widerwille gegen die großen, tugendhaften, unbedingten Worte, ein Geschmack, der sich gegen alle plumpen, viereckigen Gegensätze zur Wehr setzt, ein gut Teil Unsicherheit in den Dingen *wünscht* und die Gegensätze wegnimmt, als Freund der Zwischenfarben, Schatten, Nachmittagslichter und endlosen Meere.“¹¹

Aus diesem guten Willen zu offenen Horizonten ist Nietzsches Kritik an der geschlossenen Welt des Systems zu verstehen, sowie der Sinn seines „vorläufigen“ Denkens und Redens im aphoristischen Kleinstück der Wahrheit. Der Wille zum System ist „jetzt“ – wo wieder einmal alles im Fluß ist und ein Tauwind das Eis und das Eis alle Stege bricht, ein „Mangel an Rechtschaffenheit“.

„Die vorläufigen Wahrheiten. – Es ist . . . eine Art Betrügerei, wenn jetzt ein Denker ein Ganzes von Erkenntnis, ein System hinstellt; – wir sind zu gut gewitzigt, um nicht den tiefsten Zweifel an der *Möglichkeit* eines solchen Ganzen in uns zu tragen. Es ist genug, wenn wir über ein Ganzes von *Voraussetzungen der Methode* übereinkommen, – über ‚vorläufige Wahrheiten‘, nach deren Leitfaden wir arbeiten wollen: so wie der Schiff-fahrer im Weltmeer eine gewisse Richtung festhält.“¹²

Der Wille zum System ist bei einem Philosophen, moralisch ausgedrückt, eine feinere Verderbtheit, unmoralisch ausgedrückt „sein Wille sich dümmer zu stellen, als er ist, dümmer, d. h.: stärker, einfacher, gebietender, ungebildeter, kommandierender, tyrannischer . . .“ „Ich bin nicht borniert genug zu einem System – und nicht einmal zu *meinem* System . . .“¹³ Indem die Systematiker ein System „ausfüllen wollen und den Horizont darum rund machen, müssen sie versuchen, ihre schwächeren Eigenschaften im Stile ihrer stärkeren auftreten zu lassen, – sie wollen vollständige und einartig starke Naturen darstellen“ – das ist ihre „Schauspielerei“¹⁴. Der Systematiker wohnt in einem „zurechtgezimmerten und festgegläubten Hause der Erkenntnis“¹⁵, er läßt sich die Wahrheit im Spiele des Zufalls entgehen. Sein Grundvorurteil ist, daß das „*wahre Sein*“ in sich selber einartig, geordnet und systematisch gesichert sei, so daß man Zutrauen zu ihm haben könne¹⁶. Was er will, ist nicht Wahrheit im Sinn von *Entdecktheit*, sondern Wahrheit im Sinn von *Gewißheit*. Auch der Zweifel Descartes' versichert sich auf dem Wege zur Wahrheit vor allem der Gewißheit. Sie alle *glauben* noch an die Wahrheit, wagen es aber nicht, „auf *Hypothesen* hin“ zu leben, weil es leichter ist, sich in einer „dogmatischen Welt“ festzuhalten als „in einem unvollendeten System, mit unabgeschlossenen Aussichten“. Alle geringeren Geister gehen jedoch an dieser Erprobung zugrunde¹⁷.

„Und wenn sich einer tausend Male widerspricht und viele Wege geht und viele Masken trägt und in sich selber kein Ende, keine letzte Horizontlinie findet: ist es wahrscheinlich, daß ein solcher weniger von der Wahrheit erfährt als ein tugendhafter Stoiker, welcher sich ein für allemal . . . an seine Stelle gestellt hat? Aber dergleichen Vorurteile sitzen an der Schwelle zu allen bisherigen Philosophien: und sonderlich jenes, daß Gewißheit besser sei als Ungewißheit und offene Meere . . .“¹⁸

Trotz dieses redlichen Willens zur Ausfahrt auf offene Meere ist Nietzsches Experiment durch die *Richtung*, welche es hält, doch systematisch geleitet: ein systematischer Versuch, aber kein unerprobtes System. Die im Aphorismus bezeugte Tendenz zu unangeschlossenen Horizonten schränkt sich von selbst durch eine „eingeborene Verwandtschaft“ der Begriffe ein.

„Daß die einzelnen philosophischen Begriffe nichts Beliebiges, nichts Fürsich-Wachsendes sind, sondern in Beziehung und Verwandtschaft zu einander emporwachsen, daß sie, so plötzlich und willkürlich sie auch in der Geschichte des Denkens anscheinend heraustreten, doch ebensogut einem System angehören als die sämtlichen Glieder der Fauna eines Erdteils: das verrät sich zuletzt noch darin, wie sicher die verschiedensten Philosophen ein gewisses Grundschema von *möglichen* Philosophien immer wieder ausfüllen. Unter einem unsichtbaren Banne laufen sie immer von Neuem noch einmal dieselbe Kreisbahn: sie mögen sich noch so unabhängig voneinander mit ihrem kritischen oder systematischen Willen fühlen: irgend etwas in ihnen führt sie, irgend etwas treibt sie in bestimmter Ordnung hintereinander her, eben jene eingeborne Systematik und Verwandtschaft der Begriffe. Ihr Denken ist in der Tat viel weniger ein Entdecken als ein Wiedererkennen, Wiedererinnern, eine Rück- und Heimkehr in einen fernen uralten Gesamthaushalt der Seele, aus dem jene Begriffe einstmals herausgewachsen sind: Philosophieren ist insofern eine Art von Atavismus höchsten Ranges.“¹⁹

So hat sich auch Nietzsches neuestes Experiment im Umkreis einer ältesten Herkunft bewegt: sein letzter Versuch mit der Wahrheit zur Überwindung des Nihilismus erinnert wieder die Ursprünge der abendländischen Philosophie. Dieselbe Rückerinnerung geschieht auch im Hervorgang des einzelnen Systems aus „zeugenden Grundgedanken“.

„Es läßt sich eine vollkommene Analogie führen zwischen dem Vereinfachen und Zusammendrängen zahlloser Erfahrungen auf Generalsätze *und* dem Werden der Samenzelle, welche die ganze Vergangenheit verkürzt in sich trägt: und ebenso zwischen dem künstlerischen Herausbilden aus zeugenden Grundgedanken bis zum ‚System‘ *und* dem Werden des Organismus als einem Aus- und Fortdenken, als einer *Rückerinnerung* des ganzen vorherigen Lebens, der Rückvergegenwärtigung, Verleiblichung.“²⁰

Aus solchen zeugenden Grundgedanken, welche das ausgezeugte

System dann verleibt, ergeben sich die „Überzeugungen“ der Philosophen. Das Lernen verwandelt uns zwar, aber

„im Grunde von uns, ganz ‚da unten‘, gibt es freilich etwas Unbelehrbares, einen Granit von geistigem Fatum, von vorherbestimmter Entscheidung und Antwort auf vorherbestimmte ausgelesene Fragen. Bei jedem kardinalen Probleme redet ein unwandelbares ‚das bin ich‘; über Mann und Weib z. B. kann ein Denker nicht umlernen, sondern nur auslernen, – nur zu Ende entdecken, was darüber bei ihm ‚feststeht‘. Man findet bei Zeiten gewisse Lösungen von Problemen, die gerade *uns* starken Glauben machen; vielleicht nennt man sie fürderhin seine ‚Überzeugungen‘. Später – sieht man in ihnen nur Fußstapfen zur Selbsterkenntnis, Wegweiser zum Problem, das wir *sind*, – richtiger, zur großen Dummheit, die wir sind, zu unserm geistigen Fatum, zum *Unbelehrbaren* ganz ‚da unten‘.“²¹

Was dann redet, ist ein „souveräner Trieb“, der stärker ist als der Mensch.

„Es gibt wohl viele Menschen. in denen ein Trieb *nicht souverän* geworden ist: in denen gibt es keine Überzeugungen. Dies ist also das erste Charakteristikum: jedes geschlossene System eines Philosophen beweist, daß in ihm *ein* Trieb Regent ist, daß *eine feste Rangordnung besteht*. Das heißt sich dann ‚Wahrheit‘. – Die Empfindung ist dabei: mit dieser Wahrheit bin ich auf der Höhe ‚Mensch‘: der Andere ist *niedrigerer Art als ich*, mindestens als Erkennender.“²²

Eine letzte und „höchste Stellung zum Dasein“ wollte auch Nietzsche gewinnen, als er zuletzt die Stelle wieder betrat, von der er ausgegangen war. Als der Lehrer der ewigen Wiederkehr erinnert er sich des Problems der Geburt der Tragödie wieder, und in der höchsten Art des dionysischen Seins schließt sich das Ende seines Versuchs mit dessen Anfang systematisch zusammen.

Weil aber dieser Lehre gemäß das „Los der Menschheit“ schon „*ewig dagewesen*“ und längst entschieden ist, gibt es auch im Erkennen des Menschen gar keine Beliebigkeit, sondern nur Fatum²³. Zuerst und zuletzt herrscht schon in Nietzsches Versuch, sich eines Systems zu enthalten, eine ihn nötigende Notwendigkeit, den Gedanken des ewig wiederkehrenden Seins als System zu entfalten. Und im Aphorismus, der scheinbar die flüchtige Form bloß zugefallener Gedanken ist, wollte Nietzsche, in Übereinstimmung mit seiner Philosophie, nicht eine Sentenz zum Vorübergang, sondern eine „*Form der Ewigkeit*“ prägen.

„Dinge schaffen, an denen umsonst die Zeit ihre Zähne versucht; der Form nach, *der Substanz nach* um eine kleine Unsterblichkeit bemüht sein – ich war noch nie bescheiden genug, weniger von mir zu verlangen. Der Aphorismus, die Sentenz, in denen ich als der Erste unter Deutschen Meister bin, sind die Formen der ‚Ewigkeit‘.“²⁴

„Ewig“ ist diese Form in der Weise, wie Nietzsche überhaupt von der Ewigkeit spricht: sie ist schon einmal dagewesen und kehrt auch immer wieder. Und wenn Nietzsche in einer Zeit, deren Philosophie ohne „Weisheit“ war²⁵, als philosophische Sprache notgedrungen den Aphorismus und das Gleichnis versucht, so fand er auch hier etwas wieder, was schon gewesen ist, nämlich die alte Weisheit des philosophischen Spruchs. Seine Auflösung der beliebig gewordenen Sprachform der systematischen Philosophie ist der Versuch einer Wiederherstellung der sprachlichen Notwendigkeit aus der Notlage gegenwärtigen Denkens. Während jetzt das System dem Gedanken eine scheinbare Notwendigkeit gibt, die er in Wahrheit nicht hat, ist Nietzsche zu seinem neuen Versuch mit dem sprachlichen Zufall zuinnerst genötigt, und er hat somit nicht ein System, obwohl er in Aphorismen schreibt, sondern er versucht es wieder mit dem *notwendigen Zu-fall* der Spruchweisheit. So bekundet sich in der ihm selber bewußten Not seines aphoristischen Denkens und Schreibens zugleich eine ungewollte Notwendigkeit. Diese ist aber gerade im Zufall des Gedankens zu Hause und nicht im System, das mit dem Zufall auch das Notwendige ausschließt.

Nietzsches Auflösung des Systems als eines nicht mehr möglichen Ganzen in einen losen Zusammenhang von Aphorismen und Gleichnisreden treibt zuletzt eine *Lehre* hervor, deren sprachliche Form so zweideutig ist wie alles im Umkreis der Modernität. Die Sprache von Zarathustra, der ein System von Gleichnissen ist, scheint zwar zunächst eine nur gleichsam philosophische Sprache zu sein. Aber auch in dieser neuartigen Sprache kehrt wieder, was schon gewesen ist, nämlich die uralte Form des philosophischen Lehrgedichts²⁶. Nur am Maßstab der positiven Wissenschaft gemessen, muß diese Sprache als das erscheinen, was sie im Grunde nicht ist: als eine bloße Mischung von „Wahrheit“ und „Dichtung“ und Nietzsche selbst als ein Vermischer, der halb ein Dichter und halb ein Wahrhaftiger ist. Mißt man jedoch seinen Versuch mit seinem eigenen Maße, dann ist Nietzsche kein „Dichter-Philosoph“, sondern der moderne Erneuerer einer ältesten philosophischen Sprache. Diese Tendenz geht indirekt daraus hervor, daß er gerade im Zarathustra sowohl den „Gelehrten“ wie auch den „Dichtern“ das Sein in der Wahrheit abspricht, weil die einen nur noch die „Strümpfe des Geistes“ wirken und die andern „nicht genug in die Tiefe dachten“, so daß ihr „Gefühl“ nicht bis zu den „Gründen“ sank²⁷. Im Kampf zwischen „Weisheit und Wissenschaft“²⁸ erinnert sich Nietzsche wieder der ursprünglichen Einheit von Wahrheit und Dichtung in der lehrhaften Sprache des philosophischen Weisheitsspruchs. Diese Einheit

hat seine Modernität jedoch nur in der zweideutigen Form eines Systems von ausgedachten Metaphern zustande gebracht, in denen sich künstliches Wortspiel und geistreicher Witz mit dem Ernst und Pathos des Ganzen vermengen. Während das philosophische Lehrgedicht von Parmenides bis Lukrez einen gedachten Gedanken belehrend darlegt, ahmen die Reden Zarathustras die Sprache der Evangelien nach, um eine antichristliche Botschaft zu verkünden, deren philosophischer Gehalt in den Gleichnisreden des Zarathustra mehr verhüllt als offenbar ist.

Auf die *Einheit* seiner aphoristischen Produktion hat Nietzsche selber hingewiesen. Es handelt sich in seinen Schriften „um die lange Logik einer ganz bestimmten philosophischen Sensibilität“ und „nicht um ein Durcheinander von hundert beliebigen Paradoxien und Heterodoxien“.²⁹ „Die durchgehende unbewußte, ungewollte Gedanken-Kongruenz und -Zusammengehörigkeit in der buntgeschichteten Masse meiner neueren Bücher hat mein Erstaunen erregt: man kann von sich nicht los, deshalb soll man es wagen, sich weithin gehen zu lassen.“³⁰ Gemäß der Einheit seines Schaffens wünscht er sich, „daß einmal ein anderer Mensch eine Art *Résumé*“ seiner „Denkergebnisse“ machen möchte und ihn dabei in Vergleichung zu bisherigen Denkern brächte. Diese Einheit verdankt Nietzsche der Einheit seiner philosophischen Aufgabe. „Allmählich diszipliniert einen freilich das Innwendigste zur Einheit zurück; jene *Leidenschaft*, für die man lange keinen Namen hat, rettet uns aus allen Digressionen und Dispersionen, jene *Aufgabe*, deren unfreiwilliger Missionär man ist.“³¹ Und je mehr sich sein Schicksal erfüllt, desto sicherer weiß er sich an „synthetischen Einsichten“ und desto fähiger, die philosophische Sensibilität, welche ihn unterscheidet, bis zu ihren letzten Folgerungen zu formulieren³². Schließlich gewinnt er die „absolute Überzeugung“, daß von der Geburt der Tragödie an „Alles Eins ist und Eins will“.³³ Denn wir „Philosophen haben kein Recht darauf, irgend worin *einzelnen* zu sein: wir dürfen weder einzeln irren, noch einzeln die Wahrheit treffen. Vielmehr mit der Notwendigkeit, mit der ein Baum seine Früchte trägt, wachsen aus uns unsre Gedanken, unsre Werte, unsre Jas und Neins und Wenss und Obs – verwandt und bezüglich allesamt untereinander und Zeugnisse Eines Willens, Einer Gesundheit, Eines Erdreichs, Einer Sonne.“³⁴ So verlangte es von ihm ein immer bestimmter redender und gebietender „*Grundwille* der Erkenntnis“.

Im Wissen um diese Einheit hat Nietzsche von seinem Leser eine *Auslegung* seiner Aphorismen verlangt; denn sein Ehrgeiz war, „in

zehn Sätzen zu sagen, was andere in einem Buche – nicht sagen“. „In Aphorismenbüchern gleich den meinigen stehen zwischen und hinter kurzen Aphorismen lauter verbotene lange Dinge und Gedanken-Ketten.“ Zum Herauslesen dieser langen Dinge bedarf es vor allem des langsamen, philologischen Lesens.

*Ein System
in Aphorismen*

„Ein solches Buch, ein solches Problem hat keine Eile; überdies sind wir beide Freunde des *lento*, ich ebensowohl als mein Buch. Man ist nicht umsonst Philologe gewesen, man ist es vielleicht noch, das will sagen, ein Lehrer des langsamen Lesens: – endlich schreibt man auch langsam. Jetzt gehört es nicht nur zu meinen Gewohnheiten, sondern auch zu meinem Geschmacke ... nichts mehr zu schreiben, womit nicht jede Art Mensch, die ‚Eile hat‘, zur Verzweiflung gebracht wird. Philologie nämlich ist jene ehrwürdige Kunst, welche von ihrem Verehrer vor allem Eins heischt, bei Seite gehen, sich Zeit lassen, still werden, langsam werden –, als eine Goldschmiedekunst und -Kennischaft des *Wortes*, die lauter feine vorsichtige Arbeit abzutun hat und nichts erreicht, wenn sie es nicht *lento* erreicht. Gerade damit aber ist sie heute nötiger als je, gerade dadurch zieht sie und bezaubert sie uns am stärksten, mitten in einem Zeitalter der ‚Arbeit‘, will sagen: der Hast, der unanständigen und schwitzenden Eilfertigkeit, das mit allem gleich ‚fertig werden‘ will, auch mit jedem alten und neuen Buche: – sie selbst wird nicht so leicht irgend womit fertig, sie lehrt *gut* lesen, das heißt langsam, tief-, rück- und vorsichtig, mit Hintergedanken, mit offen gelassenen Türen, mit zarten Fingern und Augen lesen ... Meine geduldigen Freunde, dies Buch wünscht sich nur vollkommene Leser und Philologen: *lernt* mich gut lesen!“ ³⁵

Diese Kunst des Lesens verlangt vor allem der Zarathustra ³⁶, als dessen Kommentare nicht nur „Jenseits von Gut und Böse“ und „Zur Genealogie der Moral“, sondern auch alle übrigen Schriften der nachfolgenden Zeit zu verstehen sind; denn es gibt in ihnen keinen Gedanken, der nicht schon in der Gleichnisrede des Zarathustra ebenso kurz wie beziehungsreich angedeutet ist ³⁷. Die Schwierigkeit einer Auslegung der Gleichnisreden des Zarathustra ist aber nicht geringer als die der aphoristischen Produktion: beide verleiten zum Darüberhinweglesen, weil sie allzu leicht eingehen. Mit Bezug auf die „Genealogie der Moral“ heißt es:

„Ein Aphorismus, rechtschaffen geprägt und ausgegossen, ist damit daß er abgelesen ist, noch nicht ‚entziffert‘; vielmehr hat nun erst dessen *Auslegung* zu beginnen, zu der es einer Kunst der Auslegung bedarf. Ich habe in der dritten Abhandlung dieses Buches ein Muster von dem dargeboten, was ich in einem solchen Falle ‚Auslegung‘ nenne: – dieser Abhandlung ist ein Aphorismus vorangestellt, sie selbst ist dessen Kommentar. Freilich tut, um dergestalt das Lesen als *Kunst* zu üben, Eins vor allem not, was heutzutage gerade am besten verlernt worden ist – und darum hat es noch Zeit bis zur ‚Lesbarkeit‘ meiner Schriften –, zu dem man beinahe Kuh und jedenfalls *nicht* ‚moderner Mensch‘ sein muß: das *Wiederkäuen*.“ ³⁸

Sprüche, sagt Zarathustra, sollen Gipfel sein für Hochwüchsige, die mit langen Beinen vom einen zum andern schreiten können. Es bleibt aber die Frage, ob Aphorismus, Spruch und Gleichnis zu dem auffordern, was Nietzsche gefordert hat: zu einem rück- und vorsichtigen Lesen, das verweilend das Gesagte auslegt. Das Verführerische in Nietzsches aphoristischer Produktion hat niemand klarer als sein Freund Overbeck erkannt: der Aphorismus gibt durch die „kosmetische Kraft“ seiner Kürze dem Paradoxon einen unverdienten Schein und überspannt den Effekt auf Kosten der Begründung. Die Möglichkeit der Widerlegung alles Begründeten ist nur halb so gefährlich wie das „angeborene Gebrechen, mit dem das *der Begründung Ermangelnde* . . . in die Welt getreten ist“ – in der es sich so nicht halten kann.³⁹ Wir versuchen deshalb in einer einheitlichen Auslegung von Nietzsches zerstreuter Produktion diese Begründung nachzuholen, und damit zugleich eine kritische Besinnung zu ermöglichen.

Anhang

Zur Geschichte der Nietzsche-Deutung (1894–1954)

Schon die Titel der meisten Nietzsche-Deutungen zeigen durch ihre Zusammenstellung an, welche Verlegenheit es bereitet hat, sein Werk aus ihm selbst heraus zu verstehen. Riehl handelt von Nietzsche als „Künstler“ und „Denker“, Joel von Nietzsche „und der Romantik“, Simmel von Nietzsche „und Schopenhauer“, Hildebrandt von Wagners und Nietzsches „Kampf gegen das 19. Jahrhundert“, Bertram von Nietzsches „Legende“, Klages von Nietzsches „psychologischen Errungenschaften“, Baeumler von Nietzsche als Philosoph „und Politiker“. Ihnen allen geht es entweder gar nicht, oder nur sehr bedingt, um Nietzsches *philosophische Lehre*.

Zunächst übertraf der mächtige Einfluß von Nietzsches erregenden Schriften bei weitem die gedankliche Auseinandersetzung mit ihnen. Die Wirkung seiner literarischen Produktion erstreckte sich weniger auf die Philosophie als auf die gesamteuropäische Literatur und Denkweise. Ein dänischer Literaturhistoriker, G. Brandes, hat 1888 als erster öffentliche Vorträge über Nietzsche gehalten, und ein Italiener, G. d'Annunzio, hat in einem Gedicht „Per la morte di un distruttore“, in Nietzsches Todesjahr seinen Ruhm verkündet. Die umfassendste Darstellung von Nietzsches Leben und Schriften verdanken wir dem französischen Literaturhistoriker Ch. Andler. A. Gide und A. de Saint-Exupéry, D. H. Lawrence und T. E. Lawrence, Stefan George und Rilke, R. Pannwitz und O. Spengler, R. Musil und Th. Mann, G. Benn und E. Jünger – sie alle sind ohne Nietzsche nicht denkbar. Er ist seit einem halben Jahrhundert eine Parole, die man darum nicht wörtlich nahm.

Ein erster Versuch, den Wandel des Nietzsche-Bildes, soweit er Deutschland betrifft, zu erfassen, liegt in einer Arbeit von G. Deesz¹ vor. Die Verfasserin kommt zu dem Resultat, daß es zunächst niemand eingefallen sei, Nietzsche auf seine philosophische Position hin zu betrachten. Er galt im ersten Jahrzehnt seiner Wirksamkeit vorzüglich als Moralist, sodann, unter dem Eindruck von Stefan George, als Prophet des kommenden und als Kritiker des vergangenen Jahrhunderts, um erst nach dem ersten Weltkrieg als Denker deutlich zu werden.

Die Frage, ob dieser oder jener Nietzsche – von Simmel oder Baeumler, von Jaspers oder Heidegger – der „eigentliche“ ist, läßt sich nur beantworten, wenn man zuvor gefragt hat, was Nietzsche für sich selber ist. In der Orientierung an ihm selbst, der uns sagt, er sei der Lehrer der ewigen Wiederkehr, wurde in der vorliegenden Auslegung die Probe auf seine Behauptung gemacht. Demgemäß kann sich die nachfolgende Kritik der bisherigen Darstellungen darauf beschränken, jeweils den problematischen Punkt aufzuzeigen, an dem die Deutung seiner Lehre nicht zu überzeugen vermag. In Betracht kommen deshalb nur diejenigen Autoren, die sich ausdrücklich mit der Problematik der ewigen Wiederkehr befaßt haben. Das sind in der Hauptsache: L. Andreas-Salomé, O. Ewald, G. Simmel, E. Bertram, Ch. Andler, L. Klages, A. Baeumler, E. Emmerich, Th. Maulnier, K. Jaspers, L. Giesz, M. Heidegger.

L. Andreas-Salomé² stellt in ihrem Buche vor allem Nietzsche selber dar, obschon „in seinen Werken“. Dadurch begrenzt sich die Interpretation des Problems seiner Philosophie auf die persönliche Problematik des Philosophen. Diese Darstellung ist 1894 erschienen, also noch vor der Veröffentlichung von Nietzsches Selbstdarstellung im *Ecce homo*. Um so erstaunlicher ist die Umsicht und Reife der Charakterisierung. Es ist in den darauffolgenden fünfzig Jahren keine zentraler ansetzende Darstellung erschienen, aber auch keine, die jetzt so wenig beachtet wird. Was von Baumeister als neue Entdeckung vorgetragen wird: das „System“ Nietzsche, ist hier schon deutlich herausgearbeitet, und zwar ohne Verzicht auf die Wiederkunftslehre, durch die allein Nietzsches Philosophie einen Mittelpunkt hat.

Andreas-Salomé kennzeichnet zuerst Nietzsches „Wesen“, dann seine „Wandlungen“ und zuletzt das „System“. Betrachtet man seine Gedanken in ihrem Wechsel und ihrer Mannigfaltigkeit, dann erscheinen sie fast unübersehbar und allzu kompliziert; versucht man hingegen aus ihnen herauszuschälen, was sich im Wechsel stets gleichbleibt, dann erstaunt man über die Einfachheit und Beständigkeit seiner Probleme“ (S. 74 f.; vgl. S. 10 und 237). Am Ende kehrt Nietzsche zu seinem Ausgang zurück, so daß sich der Kreis seiner geistigen Existenz zusammenschließt (S. 49, 137 ff., 153 f.). Als der sich wiederholende Grundcharakter seines Wesens wird eine Zwiespaltung genannt, die in sich selber umschlägt, ohne je über sich hinauszugreifen.

„So erreichte er das gerade Gegenteil des Angestrebten, nicht eine höhere Einheit seines Wesens, sondern dessen innerste Zerteilung, nicht den Zusammenschluß aller Regungen ... zu einem einheitlichen Individuum, sondern ihre Spaltung zum ‚*Dividuum*‘. Es war immerhin eine Gesundheit erreicht, doch mit den Mitteln der Krankheit; eine wirkliche Anbetung, doch mit den Mitteln der Täuschung; eine wirkliche Selbstbehauptung und Selbsterhebung, doch mit den Mitteln der Selbstverwundung.“ (S. 35; vgl. S. 117, 147 f., 248.)

Der Drang zur Selbstvernichtung bringt aus sich hervor den umgekehrten zur Selbstvergötterung, so wie dieser in jenen zurückschlägt. Als das letzte Motiv für diese Zwiespältigkeit glaubt Andreas-Salomé einen „Glaubensbruch“ zu erkennen.

„Seine ganze Entwicklung ging gewissermaßen davon aus, daß er den Glauben verlor, also von der ‚Emotion über den Tod Gottes‘, dieser ungeheuren Emotion, die bis in das letzte Werk hineinklingt, das Nietzsche schon auf der Schwelle des Wahnsinns verfaßte, bis in den vierten Teil seines ‚Also sprach Zarathustra‘. Die Möglichkeit, einen Ersatz für den verlorenen Gott in den verschiedensten Formen der Selbstvergottung zu finden, das ist die Geschichte seines Geistes, seiner Werke, seiner Erkrankung.“ (S. 38 f. und S. 213)

Sein Werk wird um so universaler in seinem Anspruch, je mehr es identisch wird mit seinem eigensten Schicksal (S. 143 f.). Demgemäß dient auch die Darstellung der Wiederkunftslehre (S. 220 ff.) hauptsächlich der Ausdeutung von Nietzsches geistigem Schicksal und nicht der Aufklärung ihrer sachlichen Problematik, durch die sie im Zusammenhang mit der europäischen Philosophie steht. Sie wird als Fundament und Abschluß von Nietzsches ganzem Experiment erkannt, und der Kern ihres Gedankens ist die Umkehrung des Leidens zur äußersten Daseinsverklärung.

„Unvergesslich sind mir die Stunden, in denen er ihn mir zuerst, als ein Geheimnis, als Etwas, vor dessen Bewahrheitung . . . ihm unsagbar graue, anvertraut hat: nur mit leiser Stimme und mit allen Zeichen des tiefsten Entsetzens sprach er davon. Und er litt in der Tat so tief am Leben, daß die Gewißheit der ewigen Lebenswiederkehr für ihn etwas Grauenvolles haben mußte. Die Quintessenz der Wiederkunftslehre, die strahlende Lebensapotheose, welche Nietzsche nachmals aufstellte, bildet einen so tiefen Gegensatz zu seiner eigenen qualvollen Lebensempfindung, daß sie uns anmutet wie eine unheimliche Maske.“ . . . „Alles was Nietzsche seit der Entstehung seines Wiederkunfts-Gedankens gedacht, gefühlt, gelebt hat, entspringt diesem Zwiespalt in seinem Innern, bewegt sich zwischen dem ‚mit knirschenden Zähnen dem Dämon der Lebensewigkeit fluchen‘ und der Erwartung jenes ‚ungeheuren Augenblicks‘, der zu den Worten die Kraft gibt: ‚du bist ein Gott und nie hörte ich Götlicheres!‘“ (S. 222 f.)

Anhang:
Zur Geschichte der
Nietzsche-Deutung

Der Wiederkunftsgedanke ist daher zunächst keine theoretische Überzeugung, sondern eine persönliche Befürchtung gewesen, welche dann in ihr Gegenteil umschlug. Was Nietzsche in der ersten Periode seines Schaffens als „Metaphysiker“ kannte und in der zweiten als „Empiriker“ vermißte und selber zerstörte, das habe ihn in die „Mystik“ seiner Lehre hineingetrieben (S. 225), in eine mystische „Willensphilosophie“ (S. 131). Nietzsche steigert den Pessimismus zu einem entschiedenen Nihilismus, um „den äußersten Überdruß und Lebensschmerz als ein *Sprungbrett* zu benutzen, von dem er sich in die Tiefen seiner Mystik hinabstürzen will“. Dieser Sprung geschieht faktisch im Ausbruch des Wahnsinns als dem sinnvollen Ende von Nietzsches beständiger Selbstübersteigerung. Was bisher seine letzte Gefahr hieß, wird ihm zur letzten Zuflucht; sein Fuß löscht hinter ihm den Weg aus und über ihm steht geschrieben: „Unmöglichkeit“.

„Durch diesen Ausgang erst wird uns in seiner ganzen Großartigkeit der unversöhnliche Widerspruch klar, der darin lag, daß Nietzsche seine Zukunftsphilosophie mit einer ‚fröhlichen Wissenschaft‘ einleitete, daß er sie eine frohe Botschaft nannte, dazu bestimmt, das Leben in seiner ganzen Kraft, Fülle und Ewigkeit für immer zu rechtfertigen, – und daß er als ihren höchsten Gedanken die *ewige Wiederkunft* des Lebens aufstellte. Erst jetzt erkennen wir völlig den sieghaften Optimismus, der über seinen letzten Werken ruht, wie das rührende Lächeln eines Kindes, der aber als Kehrseite das Antlitz eines Helden zeigt, der seine von Grauen entstellten Züge verhüllt . . . Das Große ist: er wußte, daß er unterging, und doch schied er – lachenden Mundes, ‚rosenumkränzt‘ – das Leben entschuldigend, rechtfertigend, verklärend. In dionysischen Dithyramben klang sein Geistesleben aus, und was sie in ihrem Jubel übertönen sollten, war ein Schmerzensschrei. Sie sind die letzte Vergewaltigung Nietzsches durch Zarathustra.“ (261 f.)

„Es ist auch *Rache* darin, Rache am Leben selbst, wenn ein schwer Leidender *das Leben unter seine Protektion nimmt*.“ (XIV, 405.) Andreas-Salomé glaubt auf den „theoretischen Umriß“ des Wiederkunfts-Gedankens verzichten zu können, zugunsten der Herausarbeitung seiner „ethischen und religiösen Konsequenzen, die Nietzsche scheinbar von ihm ableitet, während sie in Wirklichkeit die innere Voraussetzung für ihn bilden“ (S. 226). Durch diese Vereinfachung des Problems der Wiederkunftslehre ergibt sich für Andreas-Salomé der einseitige Aspekt, als sei ihr eigentlicher und einziger Sinn die übermenschliche *Schaffung* der

Welt (S. 231 ff.), während in Wirklichkeit der Wille zum Fatum der sich-selber-wollenden und ewig wiederkehrenden Welt eine „Um-schaffung“ des Willens voraussetzt. Nur dadurch kann der übermenschliche Wille die dionysische Welt der Wiederkehr wollen, die selbst ohne Willen und Ziel ist. Infolgedessen ist Nietzsches letzter Wille nicht nur ein solcher zur Selbstverewigung, sondern ebensosehr ein Wille zur radikalen Durchbrechung der Individuation, die schon das Problem der Geburt der Tragödie ist (G. d. T. 10 und 16), und seine Lehre im Ganzen der Versuch: das zu sich freigewordene Dasein des Menschen, am äußersten Rande der Freiheit zum Nichts, zurückzubinden in das Sein der naturnotwendigen Welt. Das aber ist, mit Nietzsche gesagt, „die tragischste aller Geschichten mit einer himmlischen Lösung“ (XIV, 302).

2.

Im Unterschied zu dieser ersten Darstellung von Nietzsches geistiger Persönlichkeit hat sich O. Ewald³ bewußtmaßen „zwischen Nietzsche und seine Ideen“ gestellt, um die Grundgedanken seiner Philosophie sachlich zu erörtern und erst dann die „Probe“ auf Nietzsche zu machen (vgl. besonders S. 67 ff. die Interpretation des „Trunknen Lieds“). Er will Nietzsche nicht „zitieren“, sondern seine Ideen auf ihren „logischen und ethischen Gehalt“ hin „ausdenken“ (S. 6 und 83). Auf diese Weise soll das *Prinzip* begriffen werden, auf dem der Widerspruch zwischen der Idee des Übermenschen und der von der ewigen Wiederkehr beruht, mit dem Ziel: das „System der Widersprüche“ aufzubauen, das Nietzsches Philosophie trägt, aber auch scheitern läßt.

Die für Ewalds Analyse entscheidenden Grundideen: Übermensch und ewige Wiederkunft werden zunächst mit Rücksicht auf ihre entgegengesetzte Zeitform: radikale „Evolution“ (S. 47), und ewige Wiederkehr des Gleichen, als sich widersprechend aufgewiesen. Der sog. Übermensch ist nicht durch irgendeinen Inhalt – sozialer, politischer oder biologischer Art – zielmäßig festgelegt, sondern ein unentwegter Wille *zum* Übermenschen, ein ethischer „Appell“, eine „psychologische Funktion“ (S. 18), ein „Postulat in Permanenz“ (S. 17), aber kein Objekt. Er setzt, im Gegensatz zur immer schon vollendeten Unendlichkeit des Ringes der ewigen Wiederkehr, eine unabgeschlossene, unendliche Zeitlänge voraus. Mit dem Übermenschen will Nietzsche die Vergangenheit aufheben und *Zukunft* schaffen, mit der ewigen Wiederkehr umgekehrt auch noch in der Zukunft die *Vergangenheit* zur Geltung bringen. Dieser Widerspruch besteht jedoch nur so lange, als man sich beiden Ideen gegenüber „dogmatisch“ und „realistisch“ anstatt „kritisch“ und „idealistisch“ verhält (S. 29). Es kommt darauf an, den Widerspruch zu „ergründen“ und „zur Einheit zu vertiefen“ (S. 34). Als gemeinsame Quelle des sich scheinbar Widersprechenden behauptet Ewald die *ethische Idealität* beider Ideen. Als Idee ist der Übermensch nichts außer und über uns, sondern ein „*immanentes* Ideal“ (S. 48 ff.), eine immer vorhandene „Möglichkeit“, eine „lebendige Potenz“ im Menschen, die ein sittliches Ideal zum Ausdruck bringt, im Gegensatz zur Möglichkeit des letzten Menschen. Aber auch die Idee der ewigen Wiederkunft ist nicht realistisch zu nehmen, ihr „Wert“ ist ebenfalls der eines „Symbols“ (S. 55 ff.), und wie der Übermensch das Sinnbild

der „Unendlichkeit des Wollens“ ist, so ist die ewige Wiederkehr nur die gegenständliche Verdichtung und Versinnlichung dieser subjektiven Unendlichkeit und das notwendige Komplement dazu. Als kosmologische Theorie, objektiv-metaphysisch gefaßt, ist sie dagegen eine „abenteuerliche Behauptung“ (S. 60), „unbegründet“ und „sinnlos“ (S. 87). Den Schlüssel zu ihrem Verständnis enthält der Aphorismus 341 der Fröhl. Wiss., d. h. sie ist als das „größte Schwergewicht“ ein verpflichtender Imperativ, aber nicht der wahre Logos des Seins alles Seienden. „So wird auch, wie der Übermensch, die ewige Wiederkunft zur *Idealität* und zum *Symbol*“ (S. 62); beide Ideen haben einen etwischen Grundsinn. In einen Imperativ übersetzt bedeutet der Übermensch: „Handle so, als ob du den Übermenschen aus dir erzeugen wolltest, indem du ihn in dir verwirklichst“, und die ewige Wiederkunft: „Handle so, als ob jeder Augenblick Ewigkeitswert besäße und du alle Zukunft in dieser einen, unteilbaren Gegenwart zusammenfaßtest (S. 71 f.). Die unendliche Steigerung des Bewußtseins der *Verantwortung*, auch noch für das, was schon war, ist die psychologische Funktion beider Lehren. „Die ewige Wiederkunft ist das *Symbol des Übermenschen*, umgekehrt wird wieder der Übermensch zum *Organ der Idee einer ewigen Wiederkunft*“ (S. 77). Wenn aber auch beide Ideen nur „anschauliche Behelfe“ sind, um „moralischen Wahrheiten eine konkrete Gestalt zu geben“, so besteht doch ein Unterschied zwischen ihnen: der Übermensch ist ein Postulat, das sich *auch*, wenngleich als Idee, verwirklichen soll, die ewige Wiederkunft bleibt dagegen *nur* so lange sinnvoll, als sie rein symbolisch gemeint ist und man bei ihr von jeder Eigenbedeutung und Realisierung absieht (S. 87).

Unhaltbar wird Nietzsches Lehre erst da, wo ihre Darstellung über ihre symbolische Idealität zur Realität hinausgeht (S. 74 ff.). Nietzsche hat nach dem Zarathustra, der wesentlich symbolisch ist, „mehr“ aus ihr machen wollen und sie dadurch in ihrem Gewicht vermindert. Er „vergrößerte“ ihre „Idee“ zu einem „Sein“ (S. 79). Weil sie aber nur als ethischer Wertbegriff haltbar ist, muß man sich zwischen Nietzsche und seine Lehre stellen und ihn zu seiner philosophischen Rettung „entmündigen“. Auch der Übermensch ist bei ihm oft mehr als eine zu verwirklichende Idee, nämlich ein bestimmter geschichtlicher Gehalt, mit welcher Ausfüllung aber gerade der „ethische Kern“ dieser Idee ausgehöhlt wird. Der Kern seiner Lehre ist das *Unsterblichkeitsproblem* (S. 81 ff.), welches ein „Wertproblem“ ist, denn die Unsterblichkeit besteht in dem „unvergänglichen Eigenwert der moralischen Persönlichkeit“. Sie ist ein Ausdruck dafür, daß der Mensch sein Dasein ethisch verewigen soll. Diesen Menschen, der die Idee der Unsterblichkeit als eine Wertidee verwirklicht, nennt Ewald den „historischen“ Menschen im Unterschied zum „elementaren“ (S. 100 ff.). Nur der historische Mensch kann Übermensch sein und die ewige Wiederkunft als Wertgedanken bejahen. In Nietzsche und seiner Philosophie befindet sich aber der elementare Mensch mit dem historischen in einem grundlegenden Konflikt und die Wahrheit seiner Lehre wird zur Lüge, wo er der ewigen Wiederkunft auch an ihr selber Bedeutung und Realität zuspricht. Das ist der Widerspruch seiner an und für sich sinnvollen Lehre. Dieser Widerspruch spiegelt sich in dem zentralen Gegensatz von *Zufall* und (ethischem) *Gesetz* (S. 73 A. und 136). Wo Nietzsche das „von Ohngefähr“ zum ältesten Adel der Welt erhebt und die Unschuld des Zufalls bejaht, beginnt seine Lehre zu

Anhang:
Zur Geschichte der
Nietzsche-Deutung

„schwanken“ zwischen den Polen von Zufall und sittlichem Gesetz, zwischen Unverantwortlichkeit und Selbstverantwortung. Von dem „großen Symbol“ der ewigen Wiederkunft bleibt so zuletzt nichts übrig als „die grobrealistische Begriffshülse“, weil die Unsterblichkeit des Menschen dem Weltgeschehen immanent werden soll (S. 139).

„So entnervt Nietzsche die fundamentale Idee seiner Lehre ... Eben dasjenige, womit die Unabhängigkeit des Menschen von dem Zwang des objektiven Seins ermöglicht werden sollte, wird preisgegeben, um ihn unter das Joch eines geometrischen Axiomes zu beugen, dem er seine intellektuelle Auffassung und die Motive des Willens unterordnen muß. In die Welt der Objekte flüchtet Nietzsche das, was als unveräußerlicher Besitz dem Subjekt angehören soll ... Der Mensch sollte nicht selber mehr den erhabenen Maßstab der ewigen Wiederkunft an seine Erlebnisse anlegen, sondern die ewige Wiederkunft trug an ihn selber von außen als eine Realität, die den Menschen gar nicht nötig hat, den Maßstab heran. In ihr bejaht nicht mehr der Mensch sein Leben, sondern sie bejaht das Leben des Menschen. Mit dem Symbol ist die Aktivität der moralischen Wertungen dem Zufall und dem Verhängnis preisgegeben.“ (S. 140 f.)

Ewalds Kritik geht von der Voraussetzung aus, daß der „Lebensnerv aller Metaphysik“ das „Wertproblem“ sei (S. 96). Darum entnimmt er den Maßstab seiner Kritik nicht aus Nietzsche, sondern aus Kants Kritik der praktischen Vernunft (S. 7 und 71), die er seinerseits in einer durch Weininger bestimmten Weise wertphilosophisch modifiziert. Das „Mißverständnis“ von Nietzsches Lehre liegt aber nicht bei Nietzsche selbst, sondern bei Ewald, dessen Grundunterscheidungen (Realität und Idealität, Sein und Sollen, natürlicher Zufall und ethisches Gesetz) noch *diesseits* von Nietzsches „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“ liegen. Der geschichtliche Sinn von Nietzsches „Ja“ zum „Ja des Seins“ – welches „Ja“ gerade keine „hoffende Sehnsucht“ (S. 141) ist – ist aber kein anderer als der: die seit Descartes überlieferte Dualität von Mensch und Welt, von Innenwelt und Außenwelt, von „wahrer“ und „scheinbarer“ Welt aufzuheben, und zwar so, daß gerade der Zufall des eigenen Daseins eins wird mit der höchsten Notwendigkeit im Ganzen des Seins. Nur wenn man Nietzsches Philosophie als eine idealistische Ethik versteht, bewegt sie sich im Widerspruch von Zufall und Gesetz, während sie ihrer philosophischen Absicht nach ein äußerster Versuch zur Wiedergewinnung einer verlorenen Welt ist (S. 66). Nur auf Grund der Herausstellung des Widerspruchs, der darin besteht, daß Nietzsche die *antike* Ansicht vom Sein der Welt auf der Spitze der *Modernität* wiederholt und also die griechische Kosmologie auf dem Boden einer nachchristlichen Anthropologie des Wollens wiederholt, läßt sich auch jenes „System der Widersprüche“ rekonstruieren, welches das Ziel von Ewalds Analyse ist.

Seine konsequent durchdachte Interpretation von Nietzsches Lehre nach Maßgabe ihrer ethischen Funktion wurde erstmals in unzureichender Weise von E. Horneffer⁴ vorgeschlagen und ging dann in mehr oder minder verwässerter Weise in die nachfolgenden Darstellungen von A. Riehl⁵, A. Drews⁶, R. M. Meyer⁷, R. Richter⁸, K. Heckel⁹ und vor allem von Simmel ein.

Simmel¹⁰ reduziert die Bedeutung von Nietzsches Lehre in logisch argumentierender Weise auf ihre *ethische Tendenz*; er interpretiert sie wie Ewald nach der Seite dessen, was Nietzsche ihr „ethisches Schwergewicht“ nennt. Doch habe dieser moralische Gedanke keine „reale“ Bedeutung, stehe vielmehr im unlösbaren Widerspruch zu seinem kosmologischen Anspruch. Diese andere Seite sei nur ein „Vergrößerungsglas“ zur Hervorhebung der moralischen Bedeutsamkeit jeder augenblicklichen Handlung und Unterlassung, vergleichbar dem Satz von Fichte: „Das empirische Ich soll so gestimmt sein, wie es ewig gestimmt sein könnte.“ Als ein „Prüfstein“ des menschlichen Handelns reduziere sich Nietzsches Gedanke auf eine gedankliche „Funktion“, während die Lehre selber und die Erschütterung, mit der Nietzsche von ihr spricht, nur aus einer „gewissen Ungenauigkeit in ihrer logischen Auffassung“ erklärbar sei.

„Denkt man sie nämlich mit voller Schärfe aus, so verschwindet ihre innerliche Bedeutung vollkommen, weil die ... Wiederholungen des genau Gleichen durchaus keine *Synthese* eben dieser gestatten. Wenn sich ein Erlebnis in meiner Existenz wiederholt, so kann diese Wiederholung als solche für mich die ungeheuerste Bedeutung gewinnen; aber doch nur, weil ich mich dabei des ersten noch erinnere, nur, wenn das zweite auf einen durch das erste modifizierten Zustand meines Seins oder Bewußtseins zutrifft. Fingiert man aber den – empirisch unmöglichen – Fall, daß dieses zweite mich in dem absolut gleichen Zustand trafe wie das erste, so würde meine Reaktion darauf die absolut gleiche wie die auf das erste sein und daß es eine Wiederholung ist, würde nicht die geringste Bedeutung für mich haben können ... Nicht anders aber verhält es sich mit der Wiederkehr der gesamten Existenz überhaupt.“ – „Nur für einen Zuschauenden ...“, der die Vielheit der Wiederholungen in seinem Bewußtsein zusammenfaßt, bedeutet die Wiederkehr etwas; in ihrer Realität an und für sich, für den Erlebenden, ist sie nichts. Nur ihr *Gedanke* hat eine ethisch-psychologische Bedeutung ...“ (S. 251 ff.)

Der Widerspruch zwischen der Idee der ewigen Wiederkehr des Gleichen und der des Übermenschen hebt sich dadurch auf, daß diese ebenso wie jene „ihrem eigentlichen Sinne nach nur ein Regulativ und Prüfstein für unser Verhalten ist“. Der Übermensch ist für Simmel nicht der Name für eine letzte Verwandlung, durch die Zarathustra zum Kinde erwacht, sondern eine endlos-unendliche „Aufgabe“ im Kantischen Sinn. Die Lehre vom Übermenschen hat den Sinn des Imperativs: in jedem Augenblick so zu leben, „als ob wir ewig so lebten, d. h. als ob es eine ewige Wiederkunft gäbe“ (S. 254). Der Wille zu einer äußersten moralischen „Verantwortlichkeit“ scheint so das „letzte Motiv der wunderlichsten Lehre Nietzsches“ zu sein, während ihr ganzes Problem in Wirklichkeit darin besteht: durch eine äußerste Verantwortung des Daseins vor sich selbst eine äußerste *Unverantwortlichkeit* wieder zu gewinnen, um wieder da-zu-sein inmitten der Unschuld der kreisenden Welt. Simmel erkennt zwar, daß „von allen Lehren Nietzsches“ die von der ewigen Wiederkehr „diejenige ist, die noch am meisten metaphysische Bedeutung besitzt“, was ihn aber nicht hindert, ihre Ausdeutung auf ihre „moralische Grundabsicht“ hin zu vollziehen.

Diese Ausdeutung im Sinn eines ethischen Regulativs wird durch eine metaphysische Spekulation ergänzt. Denn die Wiederkunftslehre sei

außerdem noch der Versuch, das *Sein* in der Form des *Werdens* und die unbestimmte Unendlichkeit in der Form der bestimmten Endlichkeit zu erfassen, wofür der Ring das Symbol ist, weil ein Kreis gerade auf Grund des endlichen Umfangs in sich selbst eine unendlich wiederholbare Bewegung gestattet. Doch sei dies eine Spekulation, die von der Dehnbarkeit so abstrakter Begriffe wie Endliches und Unendliches, Sein und Werden lebe. Irgendeine *Verbindung* zwischen der Lehre als subjektiv-ethischem Schwergewicht und als objektiv-metaphysischer Spekulation wird von Simmel nicht versucht, obwohl sich gerade die Interpretation im Sinne einer *Fiktion* auf den *objektiven* Anspruch des Gedankens stützt; denn nur unter der Voraussetzung einer als tatsächlich geschehend gedachten Wiederkehr kann auch der Gedanke zu einer Fiktion werden, im Sinne des Imperativs: so zu leben, als ob es eine ewige Wiederkehr – tatsächlich – gäbe.

4.

Bertram¹¹ beginnt mit der Behauptung: alles Gewesene ist nur ein Gleichnis. Demgemäß will er auch Nietzsche nicht in der geschichtlichen Problematik seiner philosophischen Existenz verstehen, sondern als eine Art Legende, als „Symbol“, „Sinnbild“, „Gestalt“. Als Vorbild für diese Verklärung dienen ihm der antike Heroenmythos und die mittelalterliche Heiligenlegende. Den Übergang vom Historischen zum Mythischen ermöglicht sich Bertram durch ein unbestimmtes Reden im Gleichnis des literarisch vermittelten Gleichnisses. Die geschichtliche Einsicht von Hegel und Burckhardt, daß uns nichts so sehr von der Antike unterscheidet als eben das Fehlen einer wahrhaft mythischen Denkweise, wird von Bertrams Darstellung ignoriert. Sie möchte den Anschein erwecken, als sei die mythische Betrachtungsweise jederzeit möglich, während sie bei ihm selbst eine alexandrinische Metapher ist. Bertram zwingt Nietzsches philosophische Problematik zu einem Sinnbild zusammen, das den offensichtlichen Bruch in Nietzsches Philosophie und Existenz durch Wortverbindungen verunklärt. Nietzsche ist ihm ein „gläubiger Zweifler“, ein „gottsuchender Lästler“ mit dem Willen zu einem „götterlos göttlichen“ Menschen, seine ganze Gestalt ein prophetischer „Endbeginn“ – Formulierungen, die ebenso richtig wie nichtssagend sind. Diese „Doppel-seelenhaftigkeit“ darzustellen ist Bertrams wesentliche Absicht, um dadurch die „unentscheidbar schwebende Waage seines Wesens und seiner Werte“ deutlich zu machen (S. 10). Gemäß dieser Zusammenschau von Nietzsches vielfach gebrochener Existenz greift Bertram Nietzsches Werk in keinem Punkte sachlich an. Er umschreibt es nur durch vage Vergleichen unter sinnbildlichen Überschriften: Arion, Judas, Weimar, Napoleon, Maske, Anekdote, Nachsommer, Claude Lorrain, Venedig, Portofino usw. Die Frage, ob eine so problematische Existenz wie Nietzsche überhaupt „gestalthaft“ dargestellt werden kann, taucht nicht auf, vielmehr bleibt alles in einer unentschiedenen Schwebelage, obwohl gerade Nietzsche wie kein anderer, und bis zum Wahnsinn, geistige „Entscheidungen“ herbeiführen wollte. Bertram meint zwar durch seine Übersetzung des Historischen ins Legendarische der geschichtlichen Wirkungskraft Nietzsches zu dienen, in Wirklichkeit schwächt er sie bis zur völligen Wirkungslosigkeit ab, indem er Nietzsches einzigartige geistige Stoßkraft in zahlreichen Sinnbildern auffängt.

Die prinzipielle Unangemessenheit zwischen der Darstellungsart und der Art des Dargestellten zehrt von dem dichterischen Nietzsche-Bild Georges¹² und kommt besonders deutlich in dem Schlußkapitel „Eleusis“ zum Ausdruck, welches von Nietzsches Ende im Wahnsinn so handelt, als hätte ihn dieser gleichsam zu den Göttern entrückt¹³. Der Zynismus, mit dem der letzte Nietzsche von sich selber und allen großen Dingen redet, ist aber immer noch wahrer als der dichterische Schleier, den Bertram darüber breitet. Dem Gesamtcharakter dieser Darstellung entspricht auch die unentschiedene Art, mit der Bertram beiläufig von Nietzsches Lehre spricht. Er nennt sie eine „Scheinoffenbarung“ und ein „Wahnmysterium“ und sieht in ihr eine „Symbolisierung des Schwindelgefühls“ im Anblick der „Hafenrückkehr“ zu sich selbst. Das Problem seiner Lehre wird damit nicht geklärt, sondern kunstvoll verdeckt¹⁴.

Anhang:
Zur Geschichte der
Nietzsche-Deutung

5.

Ch. Andler¹⁵ hat die Absicht seiner Gesamtdarstellung auf ein historisches Verständnis von Nietzsche beschränkt. Innerhalb dieser literarhistorisch bestimmten Absicht wird von ihm Nietzsches Lehre zum ersten Mal allseitig auf ihre Quellen und Parallelen hin untersucht. Sie sei eine „vision cosmologique“, die den Menschen über sich selbst hinausheben soll.

„On n'avait pas compris jusqu'ici qu'on pût admettre à la fois le Retour éternel et le Surhumain. Il semblait que la grande vision de l'Homme régénéré n'apparût qu'au bout d'une route droite et ascendante. Comment pouvait-il y avoir cette ascension droite dans l'éternel retour? C'est que le temps a un rayon de courbure. Dans l'infini toutes les lignes droites reviennent sur elles-mêmes. La fatalité du retour éternel rend possible la contingence pure, puisqu'en visant le futur, tous nos actes modifient leur passé. La décision par laquelle nous acceptons de revivre notre présent est l'acte immensément libre qui justifie les mondes, non par son contenu, mais par sa liberté.

... Le Retour éternel est le gage de notre Surhumanité. La Surhumanité nous permet d'accepter le Retour éternel. On ne séparera plus ces deux idées.“ (IV, S. 316 f.)

Diese beiden „mystères“ ergänzen sich. Wie sie sich aber zu einem Ganzen vereinen, wird in Andlers Analyse nicht deutlich, weil er den Bruch zwischen dem „Ich will“ und der sich selber wollenden Welt, die Nietzsche über-menschlich bejahen will, übersieht. Das Ganze der Lehre bleibt für Andler „une grande intuition mystique, dont la valeur ne dépend pas de son contenu“. Welchen Wert kann aber eine Lehre haben, wenn man von dem absieht, was sie als solche enthält?

Ihr eigentliches Problem wird darin gesehen, daß sie von einer zweifachen Schwere im Dasein befreien will: von der „pesanteur physique“ und von der „pesanteur du passé“ (VI, S. 67), und zwar durch zwei gleichzeitige Auferstehungen.

„Il y a donc deux aspects du retour éternel, et aucun commentateur ne les a vus. La physique suffit à démontrer le retour éternel du monde matériel, Nietzsche à la suite de la sagesse orientale essaiera une descente dans l'Hadès pour abolir le passé, où dorment les morts oubliés. Il ne faut pas confondre les deux résurrections, mais elles sont simultanées; et cette simultanéité nous délivre du fardeau le plus lourd à porter après la Pesanteur: le fardeau du Passé.“ (VI, S. 62)

Aber wie vertragen sich die beiden Auslegungsreihen nach Seite des Universums und nach Seite des Menschen?

„De cette deuxième théorie emboîtée dans l'autre, comment discuter? Elle traduit le sentiment profond de Nietzsche devant l'univers.“ (S. 74.)

Dieses Rätsel löst sich für Andler dadurch auf, daß man bereits übermenschlich geworden sein muß, um Nietzsches zweifache Lehre, vom ewigen Kreislauf der Welt und von dem Willen zur Selbstverewigung, ineins sehen zu können. „Que ferons-nous de cette libre éternité? Mais que pouvons-nous en faire, si ce n'est devenir surhumains?“ (S. 76) Die ganze Lehre bleibt so ein „letztes Geheimnis“, das sich *gedanklich* nicht aussprechen läßt.

„C'est un beau poème incommunicable. Par lui, Nietzsche sort de son refuge solitaire et sombre, et se montre à nous dans une clarté qui n'appartient qu'à lui. Nous n'en retiendrons que la fascinante émotion qui lui fait sentir son union avec la nature et avec l'humanité.“ (VI, S. 386)

Gerade hier, wo Andlers Darstellung abbricht, eröffnet sich aber das philosophische Problem, das literarhistorisch nicht faßbar ist. Denn wovon handelt schon Nietzsches allererste Fassung seines letzten Gedankens – in den beiden Aufsätzen über „Geschichte und Fatum“ und „Willensfreiheit und Fatum“ von 1862 – wenn nicht gerade von der fragwürdigen *Diskrepanz* zwischen „nature“ und „humanité“, so daß das Motiv für Nietzsches Tendenz zur *Vereinigung* der getrennten Sphären der *Zwiespalt* zwischen „nature“ und „humanité“ ist. Nur einmal wird Nietzsches Versuch zur Überwindung dieses modernen Zwiespalts annähernd bezeichnet:

„Il prétend plonger du fond de l'abîme irrationnel et gravir la cime de l'affranchissement rationnel. Inépuisable effort, et sans doute contradictoire, mais qui traduit un puissant besoin moderne. Nietzsche n'est pas la seule victime de cette intime désunion qui aspire à retrouver l'intégrité intérieure. Peut-être seulement en a-t-il souffert plus que personne. Les temps actuels n'ont pas de tragédie, parce que leur mysticisme résorbe constamment l'affirmation héroïque. Les tragédies contemporaines sont donc, au fond, des poèmes lyriques; et c'est pourquoi, dans le Zarathoustra, la tragédie qu'il contenait n'a pu se dégager de la musique verbale, où elle flotte comme son reflet.“ (VI, S. 58) ¹⁶

6.

Klages' ¹⁷ Buch zeichnet sich aus durch die methodische Strenge der Durchführung *eines* Grundgedankens, der bis in seine Zugehörigkeit zur „kosmischen Runde“ zurückreicht und seinen ersten Ausdruck in einer Schrift über George (1902) fand, wo es heißt: „Nicht im Hirn, dem Sitze des *Bewußtseins*, sondern im *Blut* quillt die Rauschwoge auf.“ Derselbe Zwiespalt liegt seiner theoretischen Grundlegung der Graphologie zugrunde, welche die Schriftzüge nach einer zweifachen Herkunft befragt. Als gestaltete Ausdrucksbewegungen verweisen sie einerseits auf eine ursprüngliche, leib-seelische Bewegtheit und anderseits auf eine hinzukommende und die unwillkürlichen Antriebe willkürlich regelnde Gestaltungskraft. Gemäß dieser doppelten Herkunft, aus einer von Natur aus kosmischen Lebendigkeit und einem eigenwilligen Geist, aus ursprüng-

licher Lebensfülle, oder auch -armut, und abgeleiteter Lebensregelung oder Vergeistigung, ist ihre Ausdeutung grundsätzlich doppeldeutig. Nietzsches Handschrift ist nach Klages im höchsten Maße lebensvoll oder beseelt und zugleich willentlich vergeistigt; sie vereinigt aufs schönste Gestaltungskraft und Ausdrucksbewegung: Leben *und* Geist.¹⁸

Diese Grundunterscheidung wendet Klages auf Nietzsches Philosophie an, um – in merkwürdigem Widerspruch zu seiner Analyse von Nietzsches Handschrift – durchgängig zu zeigen, daß in seiner Existenz und Philosophie zwei *unvereinbare* Mächte verkoppelt seien: ein geistiger Wille zur Macht und ein „pathisches“ Erlebenmüssen des rhythmisch bewegten, kosmischen Lebens. Diesen Grundkonflikt löst die Philosophie von Klages auf durch die Negation der Macht des „Geistes“. Nietzsches Werk zerfällt ihm demgemäß in zwei Hälften: die „Errungenschaft“ sieht er darin, daß es eine Philosophie des „Orgasmus“ sei; der große Irrtum bestehe darin, daß es zugleich eine Philosophie des Willens zur Macht sein will. Daß Nietzsche selber beides im „amor fati“ als seinem eigenen Ja zum „Ja des Seins“ vereint, und *wie* er beides ineins faßt, das fällt, ebenso wie der innere Zusammenhang des Willens zur Macht mit der Lehre von der ewigen Wiederkehr, außerhalb von Klages' fest umrissenen Gesichtskreis. Sein aufschließender und sich stets wiederholender Kunstgriff der Interpretation besteht in der hartnäckig durchgehaltenen Unterscheidung dessen, was in Nietzsches Werk „unverbildeter“ Ausdruck ertümlichen Lebens ist, von dem, was in ihm bewußtermaßen gewollt ist, was wahrer Einblick und was verfälschende Make ist. Als wahrer Ausdruck ursprünglich erlebter „Wirklichkeit“ gelten ihm letzten Endes überhaupt nicht Nietzsches philosophische Werke, sondern einige „ekstatische“ Gedichte (Anm. 46). Der positiv bewertete Nietzsche ist daher überhaupt nicht Nietzsche als philosophische Persönlichkeit (= geistgebundene Seele), sondern Nietzsche, soweit er Ausdruck des „geistfremden oder (!) ursprünglichen“ kosmischen Lebens ist. Im Ausgang vom kosmischen Leben erfährt die individuelle Existenz die privative Charakterisierung eines „vergänglichen Trägers“ des allgemeinen Lebens. Der Geist ist, nach Klages, mit dem geschichtlichen Menschen der christlichen Daseinsauslegung zur Vorherrschaft gekommen, während die Vorherrschaft des „Leibes“, bzw. der „Seele“, die heidnische Lebensauffassung begründet hat. Seine positiven Entdeckungen verdanke Nietzsche durchwegs seiner heidnischen Seite, sämtliche Irrtümer der christlichen.

Dieser Widerstreit komme auf seinen Höhepunkt in Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Was in ihr in Wahrheit zum Ausdruck kommt, sei das Gegenteil von dem, was sie sein will; sie ist keine Bejahung des heraklitisch-dionysischen Seins, sondern eine Verneinung des Selbstmords.

„Man versetze sich in die Stimmung eines Denkers hinein, der nach immer beschwörenderen Formeln greift, um sich seine Lebens*bejahung* gegen die Verzweiflung zu beweisen, die aus unseliger Gewißheit, auch in ihm gehöre der *eine* zu den *Hasern* des Lebens, ihn mit Selbstmord bedroht, und man weiß es, warum er bei der Wiederkunftslehre enden mußte, ob sie gleich die Verzweiflung noch einmal ist. Mit der Erklärung: dieses selbige Leben, tausendmal abgerungen dem Willen zur Selbstvernichtung, will ich tausend und tausend Mal *wieder* leben, hat er das äußerste, was sich ersinnen läßt, zwar nicht an Bejahung des Lebens, wohl aber an *Verneinung der Verneinung* geleistet. Es ist die Abwehrformel

Anhang:
*Zur Geschichte der
Nietzsche-Deutung*

der unbeugsamsten Selbstbehauptung gegen den Hang zur Selbstvernichtung.“ (S. 216) ¹⁹

Klages hat völlig recht, wenn er sagt: „wer mit *dem* Wissen in Händen Nietzsches Werk durchquert, wird erstaunliche Entdeckungen machen“, denn die Lichter von Nietzsches dionysischem Überschwang spielen vor der bodenlosen Finsternis der Verzweiflung. Und so erklärt sich Klages auch Nietzsches Ende im Wahnsinn daraus, daß er „an zwei einander todfeindlichen Standpunkten festhielt, dem der unbedingten Bejahung des Lebens und dem der unbedingten Bejahung des Willens“, der der Feind alles Lebens ist. Denn was ist widersinniger und unmöglicher, meint Klages, als „in einem Atem Ja und Nein zu sagen?“

Und doch ist gerade diese *Einheit* von „Abgrund und Gipfel“ und die „Hochzeit von Licht und Finsternis“ der eigentümliche Grundcharakter von Nietzsches ganzer Philosophie, die in der doppelten Wahrsagung des Nihilismus und der ewigen Wiederkehr gipfelt. Die kritische Frage, die deshalb an Klages und seine Nietzsche-Interpretation zu stellen ist, wäre die nach der *Ursprünglichkeit des Gedankens an den Selbstmord*. Klages ist blind für die *wesentliche* „Negativität des Geistes“, die nach Hegels Einsicht darin besteht, von allem, was ist, „abstrahieren zu können“. Er sieht darin eine bloße Un-Natur und nicht auch das eigentümliche „Vorrecht“ des Menschen, dessen Natur sich selbst übersteigt ²⁰. Nur weil der Mensch als ein Wesen, das „will“, die Freiheit zum Nichts hat, hat er auch die zum Sein und kann er, was immer schon ist, auch noch selber bejahen und dadurch positiv dasein. Wäre der Gedanke an den Selbstmord dem Menschen wirklich wider seine Natur, so wäre er wie ein natürliches Lebewesen auch außerstande, das Leben im Ganzen, sei es zu verneinen oder zu bejahen, so gäbe es weder diese noch jene „Philosophie“ – des Lebens. Die Bedeutung von Nietzsches Philosophie beruht gerade darauf, daß es ihm *nicht* freistand, „wie das Volk“ zwischen „Seele und Leib“ und noch weniger zwischen „Seele und Geist“ zu trennen (Vorrede zur Fröhlichen Wissenschaft, 3. Abs.). Deshalb mußte er nach einer „Selbstüberwindung des Nihilismus“ suchen. Ein solcher Versuch ist dem Menschen so „natürlich“, wie es der Pflanze natürlich ist, einfach von Natur aus zu wachsen, und dem Tiere, sich selbst zu bewegen. Als Overbeck Nietzsche in Turin abholte, befand sich dieser in einem orgiastischen Zustand; seine gleichzeitige Handschrift war aber nicht – wie es Klages' Theorie erwarten ließe – zum Ausdruck eines reinen Lebensrhythmus geworden, sondern die Schrift eines „Geistes“-Gestörten, dessen *menschliches* Leben damit zu Ende war, während der vitale Verfall erst einige Jahre später einsetzte. „Zurückübersetzt in die Sprache der Natur“ – „homo natura“ – war Nietzsche damals gewiß nicht; denn zur Natur des Menschen gehört es, daß er ein Neinsager und Fürsprecher sein kann. Und wenn Klages' Geist den „Flötenrufen der Urwelt“ lauscht, um sich von der *ihm* innewohnenden Negativität zu befreien, so ist auch er ein zweideutiger Für-Sprecher des Lebens und nicht bloß ein Mundstück der kosmisch-bewegten Welt.

7.

Baeumler ²¹ will, im Gegensatz zu Bertram, etwas „Unlegendarisches“ und Einheitliches über Nietzsche als Philosophen sagen. Er vereinigt zu diesem Zweck Nietzsches Aphorismen auf einer „einzigen Deutungs-

Schriftennachweis

Nietzsches Werke (I. und II. Abtlg.) in XVI Bänden der Groß- und Kleinoktavausgabe. [ausgabe.]

Nietzsches Werke III. Abt. (Philologica), 3. Bd. = XIX der Großoktav-Nietzsches Jugendschriften, Musarion-Ausgabe Bd. I, 1923 und Historisch-Kritische Gesamtausgabe 1933 ff.

Nietzsches Ges. Briefe I/V und P. Gasts Briefe an Nietzsche I/II, 1923.

Nietzsches Briefwechsel mit F. Overbeck, 1916.

Quellenwerke zu Nietzsche:

C. A. Bernoulli, F. Overbeck und F. Nietzsche, I/II, 1908.

E. Foerster-Nietzsche, Das Leben F. Nietzsches, Kl. Ausg. I/II, 1925.

E. F. Podach, Nietzsches Zusammenbruch, 1930.

Schriften zu Nietzsches Angriff auf das Christentum:

W. Solovjeff, „Dichtung oder Wahrheit“ in: Ausgew. Werke I, 1914.

J. N. Figgis, The Will to Freedom or the Gospel of Nietzsche and the Gospel of Christ. New York 1917.

L. Schestow, Dostojewski und Nietzsche, 1924.

K. Jaspers, Nietzsche und das Christentum, 1938.

H. de Lubac, Le Drame de l'Humanisme Athée, Paris 1945.

M. Carrouges, La Mystique du Surhomme, Paris 1948.

W. Nigg, Religiöse Denker, 1952, S. 219 ff.

G.-G. Grau, Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche. Frankfurt a. M. 1958.

M. Heidegger, Nietzsche, I/II, Pfullingen 1961.

Zitiert wird, soweit nichts anderes vermerkt, aus den von Nietzsche selbst veröffentlichten *Werken* (Bd. I–VIII) unter Angabe von Titel und *Aphorismusnummer*; aus dem *Nachlaß* (Bd. IX–XVI), soweit nicht anders vermerkt, unter Angabe von Band- und *Seitenzahl*; aus dem *Zarathustra* (Bd. VI) unter Angabe von Band- und *Seitenzahl*.

Eine vergleichende Seitenzählung für die bei Kröner erschienenen Ausgaben enthält der Registerband (XX) der Großoktavausgabe. Eine Bibliographie gibt F. Würzbach in: Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie, Heft 26, Erfurt 1932.

<i>Abkürzungen</i>	Die Geburt der Tragödie	= G.d.T.
	Menschliches, Allzumenschliches	= M.A.M.
	Der Wanderer und sein Schatten	= W.u.Sch
	Morgenröte	= M.
	Die fröhliche Wissenschaft	= F.W.
	Jenseits von Gut und Böse	= J.
	Zur Genealogie der Moral	= G.d.M.
	Götzendämmerung	= G.D.
	Antichrist	= A.
	Der Wille zur Macht	= W.z.M.
	Ecce homo	= E.H.

Der Anmerkungsteil enthält außer einfachen Stellennachweisen und Anmerkungen auch die Angabe der wichtigsten Parallelstellen zu den jeweils behandelten Grundbegriffen.

Anmerkungen

Anmerkungen
zu S. 9–24

VORWORT zur ersten Ausgabe Seite 9

Die Vignette unter dem Buchtitel stellt nach einer griechischen Schale des Exekias „Dionysos im Schiff“ dar. Vgl. dazu den Schluß des Gedichtes „Die Sonne sinkt“ (S. 112).

¹ E.H. „Warum ich so weise bin“ (XV, 9).

² Br. I, S. 515

VORWORT zur zweiten Ausgabe Seite 11

¹ Fast genau ein halbes Jahrhundert später erschienen folgende Versuche zu einem neuen Verständnis Nietzsches: C. G. Jung, Eine psychologische Analyse von Nietzsches Zarathustra, 1935–39 (unveröffentlichte Seminarprotokolle); K. Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen, 1935; K. Jaspers, Nietzsche, 1936; M. Heideggers Vorlesungen über Nietzsche, 1936 ff., aus denen wesentliche Teile in „Holzwege“, „Was heißt Denken“ und „Vorträge und Aufsätze“ veröffentlicht wurden.

² Brief an Overbeck, 28. Dezember 1888. ³ Stefan George, Siebenter Ring; R. Oehler, Die Zukunft der Nietzsche-Bewegung, 1938; Heidegger, Holzwege S. 230, 233. ⁴ Der Dank des Verf. für die erste Ausgabe eines Buches, das unter den damaligen politischen Verhältnissen keine öffentliche Verbreitung finden konnte, gebührt dem Inhaber des Verlags „Die Runde“, Herrn G. Bahlens. ⁵ Letzter Brief an J. Burckhardt, vom 6. Januar 1889 datiert. Faksimiliert in E. Podach, Nietzsches Zusammenbruch, 1930. ⁶ Siehe C. A. Bernoulli, Overbeck und Nietzsche 1908, Bd. II, 251; vgl. Morgenröte § 14. ⁷ XIV, 359.

I NIETZSCHES PHILOSOPHIE

EIN SYSTEM IN APHORISMEN Seite 15

¹ IX, 340 ff.; XVI, 245. ² XII, 191. ³ XIV, 319; vgl. F.W. 347 u. XVI, 84. ⁴ J. 42. ⁵ VI, 286. ⁶ XVI, 383. ⁷ J. 209 u. 210. ⁸ XI, 159. ⁹ W.u.Sch. 213; vgl. XIV, 352 f. ¹⁰ XV, 91. ¹¹ XIV, 354. ¹² XIII, 72 f. u. M. 453. ¹³ XIV, 353 f. ¹⁴ M. 318. ¹⁵ XIII, 55. ¹⁶ XIII, 57 u. VI, 439. ¹⁷ XIII, 54 ff. ¹⁸ XIII, 34 f. ¹⁹ J. 20. ²⁰ XIII, 58. ²¹ J. 231. ²² XIII, 154. ²³ XIII, 73. ²⁴ G.D. Streifzüge eines Unzeitgemäßen, 51. ²⁵ X, 216 ff.; 290 ff. ²⁶ Vgl. XV, 95 und Rohdes Brief vom 24. III. 1874. ²⁷ VI, 183 ff. u. 186 ff.; vgl. 288 f. ²⁸ X, 216 ff. ²⁹ Br. III, S. 281; vgl. S. 306. ³⁰ Br. IV, S. 170. ³¹ Br. I, S. 487. ³² Br. IV, S. 347. ³³ Br. IV, S. 434. ³⁴ Vorr. zur G.d.M. ³⁵ Vorr. zur Morgenröte. ³⁶ Siehe XIV, 362. ³⁷ Zum Problem von J. siehe vor allem VI, 131 ff.; 274 ff. Zum Problem der G.d.M. siehe vor allem VI, 41 ff., 88 ff., 127 ff. Zum Problem des W.z.M. siehe VI, 63 ff., 84, 105 ff., 147, 165 ff., 197 ff. ³⁸ Vorr. zu G.d.M. ³⁹ F. Overbeck, Christentum und Kultur, Basel 1919, S. 282 f. und Bernoulli I a.a.O. S. 227 f.