

Karl Löwith

Nietzsches Philosophie
der ewigen Wiederkehr
des Gleichen

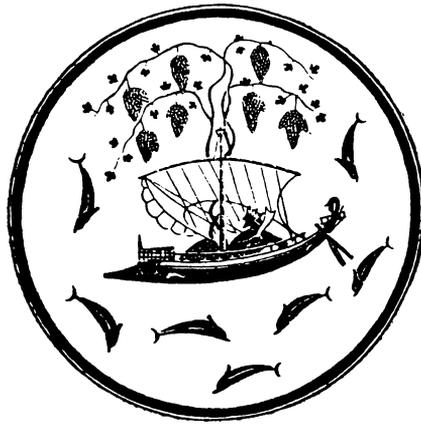


Karl Löwith

Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen

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

Kurt Riezler zum Gedächtnis

† 6. 9. 1955

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 Weltenkinds	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 Verhältnis: 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 *Nililismus* und der *ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Diese Lehre war bewußtstermaßen 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 *intelligenterer* Stellung zu mir.“²

Vorwort zur zweiten Ausgabe

Nietzsche hat seit der Veröffentlichung des Zarathustra, mit der Gewißheit des von einer Aufgabe Besessenen, in dem Selbstbewußtsein gelebt, daß sein Werk Zeit habe. Er hat 1884 vorausgesagt, daß erst ein halbes Jahrhundert später sich Einigen eröffnen werde, was durch ihn getan wurde¹. Inzwischen ist die Zeit auch über Nietzsches „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“ hinausgeschritten und der „Verzweilungskrieg“, zu dem er die Deutschen, durch eine antideutsche Liga, provozieren wollte², liegt bereits halbvergessen hinter uns. So sieht uns Nietzsche heute anders an als vor fünfzig Jahren, als sein Ruhm und seine Wirksamkeit im Aufstieg waren. Er steht uns noch nahe und er ist schon entfernt. Manche seiner Vorhersagen über die Zukunft Europas haben sich, obschon auf unvorgesehene Weise, erfüllt, und zu ihrer Zeit unerhört gewesene Aussagen sind zu Gemeinplätzen geworden, innerhalb derer sich alles gegenwärtige Denken bewegt. Er hat den „europäischen Nihilismus“ nicht nur erstmals beim Namen genannt, sondern ihm auch zum Dasein verholfen und durch seine Besinnung eine geistige Atmosphäre geschaffen, in welcher der „Wille zur Macht“ besinnungslos praktiziert werden konnte. Man hat nun aber lange genug mit „Dynamit“ gesprengt und die Maxime „lebt gefährlich“ gehorsam befolgt, als daß solche Grundsätze noch verführerisch ansprechen könnten. Die Zeit der Destruktion hat so gründlich ihr Werk getan, daß man es vorzieht, auf nicht vorhandenen Fundamenten an den Wiederaufbau zu gehen.

Vergegenwärtigt man sich den Bedeutungswandel, den Nietzsches Bild und Werk erfahren hat, so zeigt sich eine Verlagerung des Schwergewichts in der Beurteilung und Einschätzung. Sie begann mit der Anerkennung des glänzenden Moralisten und Psychologen; sie gipfelte in der Zarathustra-Verehrung der jungen Generation des ersten Weltkriegs; sie überschlug sich in der Nietzsche-Karikatur des Dritten Reichs, das in der Tat „mit dem Hammer“ philosophierte; sie endet mit der endgeschichtlichen These, daß sich in Nietzsche die gesamte Metaphysik des Abendlandes folgerichtig vollende. – Sie hätte „singen“ sollen, diese neue Seele, hieß es 1908 in einem Gedicht von Stefan George; am „Zarathustrawesen“ wird die Welt genesen, verkündete 1938 das gleichgeschaltete Nietzsche-Archiv; „Wer ist Nietzsches Zarathustra?“ wird 1953 von einem Denker gefragt, der kein Bedenken hat, Nietzsche in

den Rang der größten europäischen Metaphysiker zu erheben und ihn, eben damit, in die Geschichte der „Seinsvergessenheit“ einzugliedern³.

Ist Nietzsche aber wirklich ein großer Denker oder ein verhin-derter Dichter? Gemessen an Aristoteles und Hegel ist er ein leidenschaftlicher Dilettant, der als ein „Arzt der Kultur“ gegen seine Zeit zugunsten einer kommenden wirken wollte und schließlich die Überzeugung gewann, Europas Zukunft in der Hand zu haben. Gemessen an Sophokles und Hölderlin sind Nietzsches Gedichte und Gleichnisreden, mit wenigen kostbaren Ausnahmen, die künstliche Einkleidung von „Gedankenerlebnissen“. Nietzsche ist, im Vordergrund und der Breite nach, ein philosophischer Schriftsteller, so wie Kierkegaard ein religiöser war, aber ohne dessen Schulung im begrifflichen Denken. Sein Lehrer war nicht Hegel, sondern Schopenhauer. In der Tiefe und im Hintergrund ist Nietzsche aber dennoch ein wahrer Liebhaber der Weisheit, der als solcher das Immerseiende oder Ewige suchte und darum seine Zeit und die Zeitlichkeit überhaupt überwinden wollte. Die Fülle der Zeit, als ihm die Welt „vollkommen“ ward, erlebte Nietzsche in einem ekstatischen Augenblick, dem er den Namen „Mittag und Ewigkeit“ gab. Eine Ewigkeit um Mittag verneint nicht die Zeit, als wäre sie die zeitlose Ewigkeit Gottes vor der Erschaffung der Welt, sondern sie meint die Ewigkeit der Weltzeit selbst: den ewig wiederkehrenden Kreislauf des immer gleichen Entstehens und Vergehens, worin die Beständigkeit des „Seins“ und der Wechsel des „Werdens“ ein und dasselbe sind. Was „immer“ ist, ist nicht zeitlos; was sich immer „gleich“ bleibt, ist nicht zeitlich. In dieser so verstandenen Ewigkeit, ohne Anfang und Ende oder Ursprung und Ziel, ist vollkommen beisammen, was sonst in die Dimensionen der Zeit zeitlich verstreut ist. Nietzsches Lehre von der Überwindung der Zeitlichkeit der Zeit zur Ewigkeit der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist also weder eine bloße Flucht aus der Zeit noch ein bloßes Lob der Vergänglichkeit. Die Verkündigung dieser „neuen Ewigkeit“ – neu nur im Verhältnis zur alten der Zeitlosigkeit – ist zu Nietzsches eigenster Lehre geworden und dem entspricht, daß der Zarathustra sein eigentliches Werk und „Testament“ ist. Die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen liegt auch dem unvollendeten „Willen zur Macht“, der ein „Versuch einer Umwertung aller Werte“ ist, als tragender und abschließender Gedanke zugrunde. Die Umkehrung der Wahrheit des Nihilismus, das heißt der Entwertung aller obersten Werte, in die Wahrheit der ewigen Wiederkehr, ist das allgemeine Prinzip auch aller

besonderen Umwertungen. Der wesentliche Unterschied zwischen den Aufzeichnungen zur Wiederkehrlehre im „Willen zur Macht“ und ihrer Verkündigung im Zarathustra ist jedoch der, daß diese im Gleichnis verdichtet, was jene gedanklich auseinandersetzen, wobei das gedichtete Gleichnis in seine ungleichen Bestandteile zerfällt. – Die Frage ist: ob und was wir aus Nietzsches Lehre trotzdem lernen können. Wer immer ihr nahe kam und Nietzsches unüberhörbares Zeugnis für ihre entscheidende Bedeutung ernst nahm, konnte nicht umhin zu versuchen, sich über ihren Sinn, oder Unsinn, Rechenschaft zu geben – sei es auch in der Weise, daß man sie als mystisch hinnahm, oder als Anzeichen des beginnenden Wahnsinns abtat.

Die folgende Auslegung von Nietzsches ganzer Philosophie als einer Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist die Umarbeitung und Ergänzung einer Veröffentlichung des gleichen Titels vom Jahre 1935⁴. Sie legt nicht ein, sondern aus; sie entnimmt auch den kritischen Gesichtspunkt für die Auslegung der im Druck hervorgehobenen Texte nur diesen selbst, sofern sie in sich und miteinander unstimmg sind. Sie möchte den fundamentalen Widerspruch herausstellen, der darin gründet, daß Nietzsche die physische Wahrheit des notwendigen Kreislaufs der natürlichen Welt als eine „Wende der Not“ wahrhaben wollte, so daß der Wille zur Macht bereits im Zarathustra, unter dem Titel „Von der Selbstüberwindung“, ein wesentlicher Bestandteil des „Gesichts“ der ewigen Wiederkehr wird, aber ohne sich diesem einzufügen. Die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist in sich selber so zwiespältig und zweideutig wie ihr zeitliches Sinnbild: der „Mittag“. Er bedeutet als „Mittag und Ewigkeit“ die höchste Zeit eines Stillstands und einer Vollkommenheit; er bedeutet aber auch, und vor allem, die höchste Zeit einer äußersten Not und Gefahr und als solcher eine kritische „Mitte“, in der es um eine Entscheidung geht. An diesem Widerspruch bricht die erstaunliche Einheit und Folgerichtigkeit von Nietzsches Gedankengang auseinander. Unstimmigkeiten und Widersprüche mögen zwar belanglos erscheinen, wenn man die Logik des Satzes vom Widerspruch als unphilosophisch entbehren zu können vermeint und annimmt, daß Widersprüche und Zweideutigkeiten schon als solche ein Zeichen tieferer Einsicht seien. Der Widerspruch, der Nietzsches Denken bewegt, liegt aber weder auf der Ebene sich widersprechender, einzelner Sätze, noch im Umkreis jener zahllosen, polemisch bedingten Gegen-Sätze, die sich zwar durchweg in Nietzsches Schriften aufweisen, aber auch auflösen lassen, wenn man berücksichtigt, in wel-

cher Absicht und wogegen jeweils etwas gesagt wird. Er ist, im Unterschied zu solchen formalen und scheinbaren Widersprüchen, ein wesentlicher und umfassender, der einem Grundkonflikt im Verhältnis von Mensch und Welt – ohne Gott und gemeinsame Schöpfungsordnung – entspringt. Um die Lösung dieses Konfliktes und um die Erlösung von ihm kreist von Anfang bis zu Ende die maßlose Anspannung von Nietzsches leidenschaftlichem Denken, das mehr ein versuchendes Experimentieren als ein erkennendes Ausführen ist. Die scheinbare Lösung erfolgt in der Weise, daß Nietzsche-Zarathustra den Zufall der eigenen, erlösungsbedürftigen Existenz in das Ganze der natürlichen Welt entwirft und seinen eigenen Willen zur Selbstüberwindung mit dem Sichselberwollen der Himmelswelt ekstatisch zum Einklang bringt. Sein Versuch, aus dem endlichen Nichts des sich selber wollenden Ich in das ewige Ganze des Seins zurückzufinden, mündet schließlich in der Verwechslung seiner selbst mit Gott, um den herum alles zur Welt wird⁵. Nietzsches Besinnung endet in einem Wahnsinn, von dem sich nicht einfach entscheiden läßt, ob er ein sinnloser, äußerer Zufall war, oder ein ihm innerlich zugehöriges Schicksal, oder ein heiliger Wahnsinn, bei dessen Einbruch sich das Phänomen der dionysischen Raserei, dem Nietzsches erste Schrift gewidmet war, in ihm selber blitzartig verkörpert hat⁶, um dann im Stumpfsinn zu erlöschen. – „Und lieber gleich einer schwarzen halbzerstörten Veste allein auf seinem Berge sitzen, nachdenklich und still genug; also daß sich die Vögel selbst vor dieser Stille fürchten.“⁷

Carona, Oktober 1955

I

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 ungerne 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 gefährlichem Sinne zu bedienen lieben? . . . Diese Kommenden werden am wenigsten jener ersten 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 Messer 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 wohldurchdachtes 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.

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 – wesentlicher 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, Schattens, 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 festgeglauten 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 un-abgeschlossenen 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 *einzel*n 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“.

22 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 Gedank-Ketten.“ Zum Herauslesen dieser langen Dinge bedarf es vor allem des langsamen, philologischen Lesens.

„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 -Kennerschaft 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 Zarathustra³⁶, 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 ist³⁷. 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