

Meine Damen und Herren!

Ich hatte in den letzten Stunden versucht eine gewisse vorläufige Beschreibung des Themas, des Problems von Wahrheit im Horizont protestantischer Theologie Ihnen vorzutragen. Diese Darstellung ist betont und bewußt abstrakt gehalten. Und wenn überhaupt irgendwelche Orientierungen dabei mit im Spiel waren, so im wesentlichen Orientierungen nach rückwärts. Und das hat wohl den hermetischen Charakter im ganzen noch verstärkt. Damit ist auch die Grenze dieser vorläufigen Umschreibung angeben, die keinerlei Rücksicht genommen hat auf gegenwärtige Diskussionen, auf die zeitgeschichtliche Lage der Wahrheitsfrage, wie sie außerhalb der Theologie sich entwickelt und gebildet hat. Insofern ist diese abstrakte Vorstellung korrekturbedürftig und präzisionsbedürftig im höchsten Maß. Und von diesem Desiderat aus gehen die folgenden Überlegungen auch.

Zunächst einmal in dem zweiten Teil dieses Kollegs auf die Situation der Wahrheitsfrage in der historischen Gegenwart und außerhalb der Theologie, sofern die Theologie mit ihrem Thema auch an der Diskussion des Wahrheitsproblems außerhalb auf das engste angebunden ist und mit ihr zusammen von diesem Problem und der Problematik betroffen ist. Die Frage der Wahrheit ist jedenfalls, und das kann man für die Gegenwart mit einiger Gewißheit sagen, alles andere als eine selbstverständliche in der man sich ohne weiteres beruhigen könnte. Die Frage, was der Sinn von Wahrheit sei, ist jedenfalls alles andere als selbstverständlich. Und dieses ist das Gemeinsame, worüber man sich heute eigentlich nicht zu streiten braucht. Die Nicht-Selbstverständlichkeit des Sinnes von Wahrheit aber ist nicht etwas, was als Selbstverständliches auch etwas beruhigendes an sich hat, sondern etwas im höchsten Maße Unruhigendes. Und in diese Unruhe ist fraglos auch jede theologische Erörterung des Problems der Wahrheit verstrickt, ob es nun in der theologischen Reflexion noch bewußt wird oder ob sie es verschweigt, das ist dann eine Frage der Adäquatheit ihrer selbst. Die Strittigkeit des Themas der Wahrheit in der Gegenwart läßt sich am sichtbarsten und am deutlichsten in einem Blick auf die klassische und über lange Zeit hinaus verbindliche Formel für Wahrheit darlegen und begreiflich machen. Seit den frühen Tagen, im Grunde mit einem gewissen Recht kann

diese Formel auch auf Intentionen in der aristotelischen Philosophie zurückgeführt werden, im Mittelalter hat diese Formel ihre Ausprägung erfahren und ihre Gültigkeit behalten bis über das Mittelalter weit hinaus, die Formel nämlich, daß Wahrheit bestehe in der Übereinstimmung von Wirklichkeit und Denken, *adaequatio rei et intellectus* ist die klassische Formel, in der der Gedanke die Idee der Wahrheit gefaßt worden ist. Und zwar in einer charakteristischen Doppelsinnigkeit: und zwar so, daß diese Doppelsinnigkeit der Formel zum wesentlichen ihres Sinnes hinzu gehört. Der Sinn dieser Formel würde verfehlt werden, wenn der Doppelsinn überhört würde. Der Doppelsinn nämlich liegt in dem Begriff des *intellectus* oder des Geistes.

Übereinstimmung von *res*, von Wirklichkeit und Geist, das rechnet von vornherein mit einer spezifischen Differenz im Begriff des *intellectus*. Und demzufolge auch mit einer Differenzierung des Begriff der Übereinstimmung und der *Adaequation*. So daß im Begriff der Übereinstimmung und der *Adaequation*. So daß mit dem Doppelsinn der Formel rechnen heißt, mit diesem Doppelsinn so rechnen, daß er in der Intention dieser Formel als ein versöhnter Doppelsinn erscheint. Ein versöhnter Doppelsinn in dem Sinn, daß der *intellectus*, der mit der Wirklichkeit übereinstimmt zum einen zu verstehen ist als der göttliche *intellectus*, der als schöpferischer Geist die Wirklichkeit nach seinem Bild, nach seiner Idee gestaltet und hervorruft.

Und zum zweiten ist der *intellectus* zu verstehen als der Wirklichkeit außer ihm als mit sich selbst übereinstimmend hervorbringt, sondern sich annahmt, gewissermaßen anpaßt an jene Wirklichkeit, die ihren Wahrheits- und Seinsbestand in der Hervorbringung durch den göttlichen Geist hat.

In einem Falle bedeutet dann *adaequatio rei et intellectus* die Übereinstimmung der geschaffenen Wirklichkeit mit dem schöpferischen Geist Gottes. Und im anderen Falle heißt *adaequatio rei et intellectus* die Übereinstimmung und die Anmessung des menschlichen Geistes an die geschöpfliche Wirklichkeit, die aus dem göttlichen Geist in Wahrheit hervorgerufen ist und entsprungen ist. So daß mit der Erkenntnis der geschaffenen Wirklichkeit stets auch einhergeht eine Erkenntnis des Schöpfers, wenn anders die ursprünglichen Ideen der Wirklichkeit des Schöpfers in dieser Wirklichkeit so angelegt sind, daß sie als seinem Geist entstammen und in seinem Geist wurzeln, verstanden und erkannt werden können. Demzufolge bedeutet dann

Erkenntnis der Wirklichkeit außerhalb des menschlichen Geistes immer eine Erkenntnis, die zusammenfaßt sowohl die Erkenntnis der Welt als der creatürlichen Wirklichkeit und Gottes als des verbürgenden Grundes dieser creatürlichen Wirklichkeit. Diese Bestimmung impliziert, daß es Weltkenntnis, wahre Welt-erkenntnis nur geben kann im Zusammenhang mit authentischer Gotteserkenntnis. Eine Erkenntnis der Welt die a priori auf die Erkenntnis des göttlichen Grundes dieser Welt verzichtet, entblößt sich selbst des Rechtes, Wahrheit zu beanspruchen. Um Wahrheit zu beanspruchen für Weltkenntnis muß Erkenntnis den Mut haben, wenn ich so sagen darf, Gotteserkenntnis zu riskieren als etwas, was von ihr geleistet werden kann und Geleistet werden muß. Insofern kann man sich den Schock wahrscheinlich gar nicht groß genug vorstellen, zumindest in einem so konservativen Land wie Deutschland, der durch Immanuel Kant ausgelöst wurde, als er entschlossen daran ging, die Erkenntnis der weltlichen Wirklichkeit abzukoppeln von jeder Gotteserkenntnis. Und aus der These, daß Gott ein für die Vernunft Unerkennbares sei, die Konsequenz zu ziehen, nicht in den Agnostizismus zu verfallen, sondern in dem erkennenden Subjekt selbst zureichende Gründe für die Gewinnung wahren Wissens über die Wirklichkeit zu ermitteln, auszumachen und so eine neue Fundierung von wahrer Erkenntnis zu leisten.

Gegen diesen Versuch einer Begründung wahren Wissens aus der endlichen Subjektivität hat jedenfalls schon Hegel großen Protest eingelegt, den Widerspruch, indem er auf dem alten, traditionellen Axiom, - wenn sie so wollen - , insistierte, daß es Erkenntnis des Endlichen nur gibt in Einheit und Zusammenhang mit der Erkenntnis des Absoluten und des Unbedingten. Wo diese absolute Erkenntnis im Sinne der Erkenntnis des Absoluten als des Inhalts dieser Erkenntnis, wo darauf verzichtet wird, wird auch, so ist seine Befürchtung, automatisch auch so etwas wie die wahre Erkenntnis der Weltwirklichkeit verzichtet. Und wenn dieses letztere nicht statt haben soll, wenn sich menschlicher Geist und menschliches Leben in der Endlichkeit nicht in heillosen Wirrnis und Irrnis bewegen soll, sondern so daß dabei die Übersicht und die Einsicht gewahrt und erhalten bleibt, dann muß es zum natürlichsten Streben der menschlichen Vernunft gehören, sich des alten Anspruchs auf Gotteserkenntnis um der Welt und um der Vernunft selbst willen, nicht zu begeben. Aus diesem leidenschaftlichen Widerspruch geboren aus dem Geiste der Einheit von endlicher und unendlicher

Erkenntnis, aus diesem leidenschaftlichen Widerspruch ist die Philosophie Hegels auf weite Strecken, in großen Passagen ja in der Grundintention sicherlich erkennbar, wie enorme Anstrengung noch einmal darzulegen und auszuführen, daß es unter der Erkenntnis des Absoluten nicht abgehen kann, wenn Erkenntnis überhaupt nur möglich sei. Die Erkenntnis des Absoluten ist die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt. Das ist die Kernthese, die bei Hegel drinsteckt, eine These, die nun das mögliche vielleicht zunächst scheinbar in sich hat, daß sie sich nicht legitimieren kann. Die Legitimation dieser These, von der Erkenntnis des Absoluten als der Bedingung der Möglichkeit des Erkennens überhaupt, ist nicht anders als die Ausführung von Erkenntnis. Von Erkenntnis, die als Erkenntnis des Absoluten zugleich die Inszenierung der Erkenntnis im ganzen ist.

Das bedeutet, daß Hegel für seine Wahrheitskonzeption aus der traditionellen Überbestimmung von endlicher und unendlicher Erkenntnis die Folgerung ziehen muß, daß nur die Erkenntnis im ganzen die Rechtfertigung ihrer selbst liefern kann. Wahre Erkenntnis erweist sich niemals im Partikularen. Es gibt keine Erweisung von partikulärer Wahrheit, sondern wo es dies Partikulare gibt, wird es immer nur um die Aufweisung der Inkongruenz von Begriff und Wirklichkeit gehen, nur gehen können. Eine Aufweisung, die immer die partikuläre Erkenntnis über sich hinaustreibt und zu so etwas wie einer systematischen Integration der ganzen Erkenntnis hinführt.

Der Satz, daß das Wahre das Ganze sei, ist in sofern ein präzisierter Ausdruck, eine präzisere Umschreibung dessen, was die Intention bei Hegel ist, und worauf seine Konzeption von Wahrheit hinausläuft: daß nämlich in der alten klassischen Über-einstimmungsformel nichts geringeres enthalten ist, als die Notwendigkeit ihrer Interpretation im Sinne einer, wenn sie so wollen, Kohärenztheorie der Wahrheit. Die alte Formel "ad-aequatio", die man heute auch als Korrespondenztheorie interpretiert, steht für Hegel keineswegs in einem ausschließlichen Gegensatz gegenüber anderen Interpretationen des Sinnes von Wahrheit, sondern unter Zugrundelegung der alten spekulativen Wahrheitsformel führt Hegel gerade aus, daß der Sinn von Korrespondenzen nur eingelöst werden kann in einer Kohärenz des Erkennens, wobei in allem und jedem, das zur Erkenntnis kommt nichts geringeres zu Erscheinung sich bringt als das absolute Selbst. D.h. Hegel hat nicht nur die alte Adaequations- oder

Korrespondenztheorie von Wahrheit im Sinne einer Kohärenztheorie interpretiert, sondern wenn ernst gemacht wird damit, daß in jedem Element dieses Kohärenzsystems das Absolute als der Grund des Ganzen sich selber zur Darstellung bringt, dann genügt offenbar auch nicht, für diese kohärente Systematik des Erkennens, daß als Kriterium der Satz vom Widerspruch in Anschlag gebracht wird, der besagt, daß in diesem kohärenten System kein Element dem anderen widersprechen darf. Sondern dieses negative Desiderat ist überboten durch die Idee, daß jedes Element des Ganzen eine Erscheinung des Absoluten ist. In jedem Moment des Ganzen stellt sich das ganze selbst dar als Begründung für dieses Teilelement. Und diese Vorstellung, dieser Gedanke, daß in jedem Einzelnen das Ganze sich darstellt impliziert eine Überholung des Widerspruchsprinzips in Richtung einer positiven Integration des Widerspruchselementes in dieses Konzept einer Wahrheit der Kohärenz, des Zusammenhängenden. Denn das Einzelne, in dem das Selbe, umfassende Ganze sich darstellt ist mit keinem anderen einfach identisch. Sondern zu tiefst geprägt dadurch, daß in der Tat nicht weniger als das Ganze sich in jedem Einzelnen darstellt, die Differenz verschärft und zugespitzt werden muß zu einem Widerspruch des Einzelnen untereinander. Ein Widerspruch der als Grundtype darüber hinaus treibt, daß kein Einzelnes bei sich selber bleibt und auf sich selber beharrt, sondern sich zusammenschließt als Partikulares um des Willen, was im Ganzen sich nicht anders wird darstellen können und darstellen wollen wie es im Einzelnen jeweils schon sich dargestellt hat als das Dasselbe. Das Universale, das Absolute, das im Ganzen sich darstellt, ist nichts anderes als dasjenige, was schon im Einzelnen zur Darstellung gekommen ist, aber so nun, das es gewissermaßen in diesem Ganzen eine unendliche Beruhigung bildet. So, daß in diesem Ganzen um an das Bild zu erinnern, das Hegel selbst in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes gebraucht hat, daß die größte Unruhe des dialektischen Umschlags innerhalb dieses Meeres des Endlichen gleichbedeutend sei mit der höchsten Ruhe. Mit der höchsten Ruhe deshalb gedacht, wenn im Ganzen des Endlichen sich das Unendliche genüßsam zur Darstellung gebracht habe. Bis zu Hegel also, würde ich sagen, und das sollte der Exkurs nur anzeigen, bis zu Hegel bewahrt diese alte klassische scholastische Formel von der *Adaequatio rei intellectus* ihre enorme Fruchtbarkeit und wird gerade dann fruchtbar, so könnte man sagen, wenn sie festgehalten und ver-

standen und interpretiert wird als die Versöhnung von endlicher und unendlicher Erkenntnis im Selben. Die Einheit der Formel in der sozusagen der Doppelsinn aufgehoben, fest verschwunden ist, wenn man sagt, aber auch vergessen werden kann, diese Einheit der Formel symbolisiert die Versöhnung, in der miteinander verbunden sind, die Erkenntnis des Endlichen, Welthaften und die Erkenntnis dessen, was der tragende, tragfähige Grund alles dieses Endlichen ist und nur sein kann. Die kantische Position war im Gegensatz dazu, das Ausbreiten des Aspektes, des Elementes der unendlichen Erkenntnis. Das hat Hegel ganz deutlich erkannt und auch als eine Vermöglichung von Wahrheit verstanden, und die Herausforderung für sich selbst in Anspruch genommen.

Die Geschichte der Philosophie ist offensichtlich nicht auf der Spur Hegels fortgeschritten, sondern die Geschichte der Philosophie und die Geschichte des Erkennens in Europa jedenfalls hat die Wendung und den Weg, den eröffneten Weg von Kant, nicht nur Kant, dieser Name steht hier nur repräsentativ für eine breite Strömung der europäischen Philosophie, vor allem der westeuropäischen Philosophie englischer und auch französischer Provenienz, die in Kant eine Art von transzendentalphilosophischer Fassung und Artikulation erfahren hat, in ihrer Einschränkung von Erkenntnis erfahren hat auf den Bereich des Endlichen in erster Linie und maßgeblicher Weise. Bei Kant und den von ihm repräsentierten Zweig der Philosophie wird jedenfalls der Versuch unternommen, der, vielleicht könnte man sagen, prometheisch nachgeradezu annahmet, daß es nur die endliche Erkenntnis geben soll und das endliche Geist in der Lage ist, sich als legitimierender Grund echter, genuiner authentischer Erkenntnis zu begreifen und nicht in Ungründlichkeit über sein eigenes Erkennen zu versinken.

Diese Bewegung ist zunächst noch allemal getragen von der Überzeugung, es ist möglich, wahre endliche Erkenntnis zu gewinnen, auch wenn verzichtet werden muß auf die Erkenntnis des Absoluten als rechtfertigendes Element.

Am Ende des 19. Jahrhunderts tritt in der Gestalt Nietzsches eine Philosophie auf, die in der Einschränkung der Konsequenz der kantischen Wendung auf das absolute Endliche nicht hinter der Bosognis Hegels zurückbleibt, aber im Unterschied zu Hegel sich nicht negativ dazu einstellt, sondern positiv die verheerenden Konsequenzen der kantischen Abstraktion des Erkennen auf das endliche Erkennen akzeptiert und annimmt. Und diese Philo-

... ist die von Nietzsche vorgetragene Philosophie, die in ähnlicher Weise, also auf die Folgewirkungen steht, die in dem kantischen Ansatz enthalten sind, aber im Gegensatz zu Hegel nicht meint, diesen negativen Folgen kritisch überwindend entgegen zu müssen, sondern die bereit ist, diese Folgen zu akzeptieren und die sich damit im Widerspruch setzt sowohl gegen diesen heroischen Aufstand des deutschen Idealismus, gegen die Transzendentalphilosophie Kant als auch gegen die übliche Endlichkeitsphilosophie, die nicht mehr die Konsequenzen und die Kosten mitbedenkt, die diese Reduktion von Erkennen auf den Bereich des Endlichen nachsichziehen wird. Kosten und Konsequenzen, die noch von den Idealisten gesehen werden und die nun auch, und das verbindet Nietzsche mit diesen Idealisten, auch von Nietzsche gesehen wird. Wenn es keine Erkenntnis des Absoluten gibt, dann gibt es keine Erkenntnis von Wahrheit überhaupt. Mit dieser Konsequenz muß man dann leben, und kann nicht den Traum träumen, als könne man sich im Bereich endlichen Erkennens mit Wahrheit zusammen finden.

In dem Absolut gesetzten Endlichen gibt es keine Wahrheit. Mit dieser Konsequenz, diese Konsequenz ist unausweichlich wie Nietzsche meint. Und es kann nicht revoziert werden, was hier aufgebrochen ist, aber es ist dies nun nicht eine in die Negativität, negativ, resignativ einstimrende Erkenntnis, sondern das ist das charakteristische an dieser Position, daß die negativen Konsequenzen als positive aufgefaßt werden. Die Unmöglichkeit der Erkenntnis von Wahrheit ist nicht ein negatives, als negatives ist es immer nur gemessen an dem woher es kommt. Wenn aber das, woher es kommt, sich als Schein herausgestellt hat, ist diese Unmöglichkeit der Erkenntnis des Absoluten Befreiung von der Illusion, es gäbe das Absolute, auf daß der Endliche Geist in irgendeiner Weise, das endliche Leben in irgendeiner Weise Rücksicht nehmen müßte. Man muß ernst damit machen, daß es mit dem Absoluten nichts ist. Und unter dieser Voraussetzung muß all das jetzt noch einmal reflektiert werden, was in dieser philosophischen und kulturellen Tradition Europas aufgezeigt ist im ausgehenden 19. Jahrhundert.

Wenn mit diesem Gedanken ernst gemacht wird, daß es mit den Erkenntnis des Absoluten nichts sei, dann fällt unter dieses Verdikt zwangsläufig auch jede Kulturströmung, religiöse Kulturströmung in Europa, die als Christentum sich von den frühesten Anfängen bis in die Gegenwart hinein erhalten hat. Allerdings so, und das ist der Punkt, den wir bei Nietzsche

77

uns vor Augen führen müssen. So daß dieses Christentum europäischer Prägung sich keineswegs mit dem Triumph schmücken dürfte, ein dem Ursprung treu gebliebenes Christentum zu sein. Nietzsche rechnet damit, daß das Christentum in seiner europäischen Geschichte unter eine Herrschaft geraten ist, die keineswegs zu seinem Ursprung notwendig hinzugehört. Er nimmt damit eine, bereits in der Aufklärungstheologie und -philosophie beliebte Differenzierung auf, vertieft und radikalisiert sie, aber unter dem Aspekt der Wahrheits- und Lebensgeschichte Europas. Die Differenzierung nämlich, daß das ursprüngliche Christentum, welches Jesus gelehrt hat, ein anderes sei als das Christentum, welches Jesus Christus zum Gegenstand der Lehre hat. Die Religion Christi, im Sinne des Glaubens Jesu ist etwas anderes als die Religion Christi im Sinne des Glaubens an Jesus Christus. Und nur das Christentum in der letzteren Gestalt des Glaubens an Christus ist dasjenige, das sich an dieser objektivierenden Wendung unter die Herrschaft einer Eigenmächtigkeit gestellt hat, einer Mächtigkeit, die Nietzsche dann im Laufe der Zeit auf die Formel des Platonismus bringt, weshalb er dann auch das Christentum als Platonismus für das Volk, als die Vulgär- oder Volksausgabe des Platonismus bezeichnen kann. Schon diese Formulierung Nietzsches, Christentum als Platonismus für das Volk macht deutlich, daß bei ihm nicht etwa man davon ausgehen sollte, das Christentum als gewissermaßen den Archetyp seines Widerspruchs gegen den er sich stellt zu verstehen, sondern das Christentum in einer bestimmt geprägten Fassung und Version, hinter der er etwas anderes meint mit theologischen Scharfsinn ermitteln zu können. Und dies gerade in seinen späten Schriften, späten Fragmenten aus den 60er Jahren, auf die wir dann noch zu sprechen kommen müssen, wenn wir den Anfang dieser Bewegung uns vergegenwärtigt haben, um deutlich zu machen, daß die Philosophie Nietzsches nicht nur in ihren Spätprodukten sich darstellt, als das was sie im Kern nachst, sondern daß mit einer erstaunlichen Konsequenz von der Frühzeit an die Grundmotive dieser Philosophie sich durchgehalten haben und durchziehen. Nämlich von dem <sup>Erstlingswerk</sup> "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik". Diese Erstlingschrift aus dem Jahr 1872 enthält bereits eine Reihe von Thematika, die in der Folge nun ihre volle konsequente Explikation erfahren haben und dabei auch schon das Motiv, wie es mit der Wahrheit zu halten sei

78

in einer bestimmten historischen, nachkantischen Situation. Auf diesen Teil also möchte ich zunächst eingehen, auf den Anfang der Philosophie Nietzsches im Umkreis seines Denkens über die "Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik". Der Titel ist später, 1886, von ihm geändert worden in "Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus", womit er den eigentlichen Gegenstand seiner Reflexion deutlicher meint umschreiben zu können.

Für das folgende darf ich vielleicht einige Literaturangaben machen, vor allem was die Werke Nietzsches selbst anlangt. Seit 1967 erscheint eine neue Gesamtausgabe von zwei italienischen Nietzsche Forschern, von Colla und Montinari bei Gruyter in Berlin. Und diese Ausgabe erscheint mir in der Tat das Lob, das sie allgemein gefunden hat, im höchsten Grad zu verdienen. Eine musterghltige Edition, nach dem was schon Schlechta in seiner dreibändigen Ausgabe zur Revision der früheren Ausgaben versucht und unternommen hat. Vor allem die nachgelassenen Fragmente sind mit großer Sorgfalt in den Konstellationen auch vorgeführt, in denen sie in den Notizbüchern Nietzsches erhalten sind. Von dieser kritischen Gesamtausgabe die seit 1967 im Erscheinen begriffen ist, hat dann der Verlag dankenswerterweise eine Studienausgabe erscheinen lassen in 15 Bänden:

Friedrich Nietzsche

Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden

Hg. G. Colla und M. Montinari

Berlin 1980

Für die Benutzung ist diese Studienausgabe das Beste was in der Tat im Augenblick da ist. Und sie ist so aufgebaut, daß die ersten 6 Bände dieser Ausgabe die von Nietzsche druckfertig oder bereits publizierte Werke enthalten. Beginnend also mit der "Geburt der Tragödie" bis hin zu den Spätschriften des Jahres 1888, also mit "Ecce Homo" und der "Fall Wagner".

Mit Band 7 bis Band 13 beginnt eine Ausgabe der nachgelassenen Fragmente. Und das heißt Texte von 1877 bis 1889, die kurz nach der Jahrhundertwende oder aus denen, vor allem aus den Texten der Jahre 86-86 erschien das zusammengestellte Werk, das unter dem Titel bekannt wurde "Der Wille zur Macht".

Etwas, was von Nietzsche nicht zusammengestellt worden ist, obwohl er ein Werk in dieser Zeit geplant hat, ein Werk mit diesem Titel zu Veröffentlichlichen. Er hat später einen neuen

Versuch schon projektiert gehabt unter dem Titel "Die Umwertung der Werte" und da den "Antichrist" als das erste Buch veröffentlicht. Seine Schwester, Frau Förster-Nietzsche hat diese Zusammenstellung vorgenommen und unter dem Titel "Der Wille zur Macht" ist dann diese Aphorismensammlung auch bekannt geworden. Zum Teil heftigen Protest erregend, zum anderen aber auch durchaus Verständnis für sich gewinnend.

Karl Löwith, zum Beispiel, ein Mann der Nietzsche ausgezeichnet gekannt hat und über ihn gearbeitet hat, war der Meinung, daß so schlecht die Ausgabe denn auch nicht sei, wie sie von gewissen Nietzsche-Philologen gemacht worden ist. Im Gegenteil sogar, meinte er, daß es den Vorzug der Sammlung an sich hätte, daß bestimmte Themenkreise in diesem Werk bereits in gesammelter Fassung vorliegen. Unerachtet dieses Umstandes, den man nicht gering veranschlagen soll, zeigt aber die Ausgabe von Colla und Montinari, daß die Fragmente, so wie sie ausgewählt wurden, sowohl in dem Band "Wille zur Macht" als auch in zwei folgenden Bänden, die unter dem Titel "Unschuld des Werdens" veröffentlicht wurden, daß da eine Auswahl von Aphorismen vorgenommen wurde, die mitunter nicht den Kontext wirklich wiedergeben, in dem die einzelnen Aphorismen ihren Sitz haben und damit eine gewisse Entfremdung sich plötzlich einschleicht, die die Interpretation, das Verständnis von einzelnen Texten erschweren.

Bei dem Versuch, den ich Ihnen für den Anfang der Philosophie Nietzsches vortragen will, beziehe ich mich im wesentlichen auf Fragmente aus dem 7. Band dieser Ausgabe von Colla, und zwar Texte, die dort im 7. Band von dem Fragment Nr. 1954 ausgehen, S. 426 f. Ich wollte Ihnen aber auch noch einige Sekundärliteratur in Kürze nennen.

Ich hatte vorhin den Namen Löwith genannt. Ich möchte von ihm die Untersuchung nennen, die erstmals 1935 bereits veröffentlicht wurde, 1956 in 2. Auflage erschien:

Karl Löwith

Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen

Der Versuch einer Interpretation des Gedankengebäudes von Nietzsche unter dem Aspekt dieser späten Lehre, deren Kernidee, Grundidee ihm, Nietzsche, nach seiner eigenen Aussage in den Jahren 1881 aufzulegen sei, der Gedanke der ewigen Wiederkehr von Karl Jaspers gibt es eine sehr schöne Studie über Nietzsche und das Christentum aus dem Jahre 1930. Vor allem aber möchte

Ich nenne die beiden Bände "Nietzsche" von Martin Heidegger, die beiden Bände sind 1961 erschienen. Ihnen liegen zugrunde Vorlesungen, die Heidegger in Freiburg in den Jahren 1936-1940 gehalten hat. Von Heidegger gibt es dann einen Vortrag, den er 1953 mehrere Male gehalten hat und der eine gewisse Summe darstellt dessen, was er in seinen Vorlesungen entwickelt hat. Der Vortrag "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", der 1943 entstanden ist, nachdem die Vorlesungen gehalten waren und abgedruckt ist in den "Holzwegen", in der Sammlung von Vorträgen und Aufsätzen. Dieser Band ist jetzt als Band 5 in der 1. Abteilung der Gesamtausgabe von Heidegger erschienen. Die Bände der GA 1. Abt. enthalten veröffentlichte Schriften von 1914 bis 1970. Darin als Band 5 "Holzwege", 1977 und dort S. 209f.

Ich möchte dann noch hinweisen auf eine interessante Auseinandersetzung von Karl Barth mit Nietzsche in der KD III/2, S. 276f im Kleindruck, wo er nicht mit Nietzsche sich eigentlich auseinander setzt, wenn ich den Ausdruck gebraucht habe, war er falsch-, sondern im Zusammenhang der Tatsache, daß er meint als Theologe jede Position einer Humanität ohne des Mitmenschen diskussionslos abweisen zu müssen. Es geht also um die Frage der Bestimmung dessen, was Humanität sei. Und seine These ist, Humanität ist im vollen Sinne nicht denkbar ohne das entscheidende Moment von Mitmenschlichkeit. Und jede Humanität besteht auf dieses Charakteristikum meint verzichten zu können, ohne damit den Begriff der Menschlichkeit selber zu destruieren, jede solche Konzeption kann in der Theologie nicht diskutiert sondern nur diskussionslos abgelesen werden. Und bestenfalls kann dann noch so etwas wie ein Bild von dem im Umriss bei ihm gezeichnet werden, interpretierend bezeichnet werden, was eine solche Konzeption sei.

Nietzsche steht Barth für so etwas wie die Predigt einer Humanität ohne Mitmenschlichkeit. Wobei er diese Position nicht etwa als die Eigentümlichkeit Nietzsches interpretiert und auslegt, sondern er meint, daß diese Position einer mitmenschlichen Humanität eine weite Herkunft in der europäischen Geschichte im ganzen hat und meint, daß dies eine Bewegung sei, die in der Tat ihre Wurzeln bereits in Produktion erwiesen hat seit dem 16. Jahrhundert. Seit diesem 16. Jahrhundert in dem so etwas wie eine beziehungslose Individualität meinte sich etablieren zu können mit dem Anspruch, Humanität im reinsten Sinne der Selbstgenügsamkeit des autarken Subjektes darboten zu können. Nietzsche, so meint Barth in dieser Dar-

legung, ist nur derjenige, der diese Konsequenz christlich, ohne Beschönigung radikal und Konsequenz zu Ende gedacht und ausgesprochen hat. Ausgesprochen dasjenige, was andere auszusprechen sich noch gescheut haben aus einflussreicherweise nicht gänzlich ausgetretenen Element des Wissens vom Besseren.

Ich möchte dann noch auf einen sehr interessanten Vortrag hinweisen von Enno Rudolf in dem Band, den Georg Picht herausgegeben hat: Theologie - was ist das?, Kreuz-Verlag, 1977. Darin hat Enno Rudolf, ein junger Systematiker aus Heidelberg einen Vortrag gehalten mit dem Titel "Nietzsches Kritik an der Metaphysik und am Christentum". Und Picht hat dazu einen ergänzenden Kommentar geschrieben in dem genannten Band auf den Seiten 289-322. In diesem Vortrag und in dem Kommentar von Picht wird das was Picht mit den Sätzen formuliert hat, ausgeführt hat: Friedrich Nietzsche sei der letzte große Prophet der christlichen Welt gewesen. Und die Wahrheit und Glaubwürdigkeit der Theologie wäre nirgends so sehr auf die Probe gestellt wie gerade in der Begegnung mit Nietzsche.

Dies auf der einen Seite, der letzte große Prophet der christlichen Welt und zugleich der andere Satz, bei Nietzsche vollzieht sich die Abkehr von der Metaphysik ungleich radikal und konsequenter als dies bei Marx und den Positivisten geschehen ist oder als Möglichkeit in den Blick genommen wurde. Prophet der christlichen Welt und Abkehr von der Metaphysik, beides in der Bewegung, in dem Denken Nietzsches zusammengebunden und vereinigt. Jedenfalls hat Enno Rudolf den Versuch gemacht, diese Position gerade im Hinblick auf den fragmentarischen Nachlaß von Nietzsche zu unterbauen und zu untermauern.

Ich möchte, wie ich angekündigt habe, aus dem Zeitraum der Entstehung der "Tragödie aus dem Geiste der Musik" von Nietzsche, seinem berühmten Erstlingswerk mit dem er einerseits Furore gemacht hat, sich aber zugleich andererseits ins Abseits der Zukunftsmenschen gestellt hat. Er war 1869, noch ehe er promoviert war, als außerordentlicher Professor für Altphilologie an die Universität Basel berufen worden. Es gab damals, in der sog. konservativen Zeit durchaus die Möglichkeit ohne akademische Würden in akademische Würden einzutreten, und die er sozusagen nur noch nachgeholt hat. Nur promoviert, aber nicht habilitiert wurde dann Professor in Basel für Altphilologie, 1870 auch dann gleich Ordinarius und in dieser Zeit, in diesen Baseler Jahren entstand dieses Werk, in dem

83

eine neue ästhetischen Konzeption einerseits und zu zugleich eine neue Sicht des Griechentums andererseits vortragen wurde. Gegen die landläufige Auffassung des harmlosen Neuhellenismus, wonach die Griechen ein heiteres Volk gewesen seien, denen die Lebensleichtigkeit durchaus im Blut lag, erinnert Nietzsche an die Überlieferung vom Spruch des Silo, der auf die Frage, was das Beste sei, die Antwort erteilt hat, das Beste ist, nicht geboren zu werden, das Zweitbeste ist, so schnell wie möglich das Leben zu verlassen. Dies meinte er, bringe den eigentlichen Untergrund des Lebensgefühls der Griechen zum Ausdruck. Und vor diesem Hintergrund müsse interpretiert werden, was sich an gewaltigen Erzeugnissen des griechischen Geistes uns noch erhalten hat bis in unserer Zeit. Da tauchen dann die Vorstellungen bei ihm auf, daß aus zwei entscheidenden Wurzeln diese griechische Kunstproduktion gühret sei, nämlich aus einer, wie er es nennt, dionysischen auf der einen Seite, aus einem rauschhaften Leben einerseits, und aus dem apollinischen Bild, aus der Traumkunst, der Vorstellungskunst andererseits.

In diesen beiden Begriffen des Dionysos und des Apollo zur Bezeichnung von zwei Produktionsprinzipien der griechischen Lebenswelt hinter diesen beiden Begriffen stecken die schöpferischen Kategorien von Wille und Vorstellung. "Die Welt als Wille und Vorstellung", der Titel des großen Werks von Schopenhauer ist gewissermaßen die nüchternere, die trockenere kategoriale Bezeichnung dafür, was Nietzsche emphatisch mit den Kategorien Dionysos und Apollo umschreibt.

Nietzsche war in der Tat, als er nach Basel kam, von Schopenhauers Philosophie so durchdrungen, wie das auch Jacob Burckhardt gewesen ist, der bekanntlich von Schopenhauer nur als von dem Philosophen gesprochen hat, so wie Thomasäcker Philosoph" sagt, wenn er Aristoteles meint. Denn es gab für Thomas nur eine philosophische Autorität, nämlich Aristoteles, so gab es für Burckhardt nur eine philosophische Autorität, das war Arthur Schopenhauer. Und Nietzsche war in ähnlicher Weise von dieser Philosophie eingenommen seit 1865, wo er ihn erstmals gelesen hat. Und er nahm diesen Gedanken, diese Intention auch auf, durchaus zunächst im Schopenhauerschen Sinne, daß nämlich der Wille dieses treibende Element, diese treibende Lebenskraft sei, die gewissermaßen die Gleichgültigkeit gegen Bestand oder Untergang ist, die Leid und Lust in gleicher Wei-

84

se aus sich heraussetzt in der Vorstellung, die mitleidlos alles mit sich hinwegreißt und keinerlei Halt gewährt und keinerlei Beständigkeit zu gewähren willens und in der Lage ist. Und wie ein gnädiger Schleier wird vor diesen taumelnden ekstatischen rauschhaften Zug des Lebens, dieses Willenselement, wird die Vorstellungswelt aufgebaut, die sozusagen das Leidvolle, das Mahnvolle dieses Prozesses gnädig abschirmt und verbirgt. Und in analoger Weise interpretiert auch Nietzsche, die griechische Kunst, vorzugsweise die griechische Tragödie, in der das Scheinelement des Apollinischen mit dem rauschtreibenden Willenselementes des Dionysischen so verbunden ist, daß sozusagen, das Apollinische das Verborgene von sich ablegt, und zu dem wird, was es sein kann, nicht was es von Haus aus ist, nämlich ein Scheinmoment im Dienst des Dionysischen Lebens. So daß der Schein im Dienst des Willens diesen Willen sozusagen in Rechnung der Erhöhung, der Steigerung halten kann. Es gibt einen Schein im Unterscheid zu dem lebenssteigernden Schein des Apollo, der auf die Herabsetzung und die Degeneration des Lebens ausgerichtet ist. Das ist dann der Fall, wenn sozusagen der Schein, das apollinische Element sich selbstständig hat und als reine Weisheit losgelöst vom dionysischen Hintergrund sich präsentiert.

Nietzsche ist in den Jahren von 69 bis 72 zu der Einsicht gelangt, daß tatsächlich dieses Schicksal auch das der griechischen Kultur gewesen ist. Die hoch der Anfangszeit der großen Konzeption, in der die griechische Tragödie entstanden ist, zugleich die große, frühe Philosophie Griechenlands sich ausgebildet hat, vor allen Dingen mit Heraklit als dem Prototyp dieser großen ursprünglichen Philosophie Griechenlands, daß von da an eine Vervollständigung des apollinischen Scheins stattgefunden hat bis hin zur Verdünnung des Sokratismus, wo die Lebensfeindlichkeit des bloßen Scheins offenkundig an den Tag gekommen ist. So daß für ihn schon in dieser Frühzeit eine Abfallbewegung aus der ursprünglichen Synthesis, aus der kraftvollen Synthese von Leben und Geist in der griechischen Tragödie stattgefunden hat zugunsten eines leblosen Geistes, eines entgeisteten Lebens. Eines Lebens, das über die Verdünnung des Geistes als unwertes Leben gerät, während sich der Geist in seiner lebensüberlegenheit als das abstrakte Ordnungsprinzip aufbaut. Der vollgültige Ausdruck dieses Elends der Entwicklung der griechischen Philosophie ist die Konzeption

Platons selber, die Zwei-Welten-Theorie Platons ist das Endprodukt einer Zerfallsgeschichte griechischer Philosophie und griechischer Kultur von den Anfängen der Entstehung der Tragödie und der frühen Philosophie.

Das ist die Sicht der Dinge von Nietzsche, der griechischen Verhältnisse, wobei die Einbindung des apollinischen Scheitens in den dionysischen Lebensprozeß im Interesse der Steigerung der Lebenstüchtigkeit und der Lebenskraft gesehen wird. Und diese Verhältnisse, die ihm im griechischen Paradigma vor Augen standen, die findet er in einer analogen Weise auch in den europäischen nachfolgenden geschichtlichen Perioden und Epochen. Zugleich findet er in diesen Epochen auch so etwas, wie jeweilige Erneuerungen und Renaissanceen. Die Geschichte ist bisher immer in solchen Prozessen abgelaufen, daß Konstruktionen, Konstruktionen zu stande kamen, in denen es Lebenserhöhung und Lebenskräftigung gab. Es folgen Perioden des niedersehenden Lebens, der Auseinanderentwicklung der konstitutieren Komponenten, um einem Punkt sich zu nähern, an dem so etwas wie eine Wiedererstehung im ursprünglichen Sinne einer Erneuerung im ursprünglichen Sinne möglich ist. Und Nietzsche deutet seine eigene Gegenwart, darin charakteristisch übereinstimmend mit geschichtsphilosophischen Konzeptionen des 19. Jahrhundert, in denen jede Konzeption mit der Deutung von Gegenwart zusammen geht, auch er schließt sich da nicht etwa ab gegen dieses Schema. Er versteht seine historische Situation als am Ende einer Dekadenperiode und vor dem Anfang einer neuen Periode, die im Tiefsten vergleichbar ist der Periode, in der der griechische Geist das größte Kunstprodukt, das er hervorbringen konnte, hervorgebracht hat, nämlich das Gebilde der Tragödie. Die Gegenwart, 1869/70 ist die Zeit, in der so etwas im Anbruch begriffen ist. Und damit eine Ablösung der alten, untergehenden Zeit stattfindet. Und für ihn ist in dieser Zeit kein anderer als Richard Wagner der große Verkünder einer neuen vergleichbaren Kultursynthese. Das Musikdrama Richard Wagners wird von ihm als Analogon, als modernes Analogon zur griechischen Tragödie zunächst interpretiert. Das ist eine Interpretation jedenfalls, die er hat bis zur Eröffnung der Festspiele in Bayreuth 1876. Dann verging ihm dieser Glaube, und zwar radikal. Im Sommer war er dort - es muß für ihn einen furchtbaren Schock gegeben haben. Jedenfalls beginnt von da an eine Absetzung, eine Loslösung, das bedeutet auch

eine gewisse Krise in der Konzeption. Wie aber sieht Nietzsche nun den Zusammenhang von niedergehender Dekadenperiode und aufgehender neuer Kulturperiode? Die Frage ist nicht so schlecht, als daß man nicht mit ihr enden könnte.

Ich hatte Ihnen den Band genannt, wenn Ihnen möglich ist, würde ich Ihnen empfehlen, diese Textreihe also im Band 7 s. 126 f, ca. 10 Seiten, die einmal sich anzuschauen und ich möchte darauf das Modell aufbauen, daß dann in der Folgezeit bei Nietzsche eine gewisse Variation aber mit entscheidenden Konstanten aus dieser Frühzeit erfährt. Vielen Dank!

Wenn über Nietzsche gesprochen wird, wird kaum verstimmt mit wenn auch nur müdem Jächeln darauf hinzuweisen, daß er Pastorensohn gewesen ist, als sei damit vieles, wenn nicht gar alles erklärt. Wie gegensätzlich auch dann die Erklärung ausfallen mag, etwa in dem Sinne, daß er so tief vom Geist des Christentums durchdrungen war, daß er bis in die Spätphase - bis in die Schrift vom Antichristen, die mit dem Untertitel "Nuch auf das Christentum" versehen war - auf nichts anderes gehofft habe, als auf die Erfüllung dessen, was Jesus geboten hat: Segnet die, die euch fluchen. Als habe Nietzsche den Jegen durch seinen Nuch provozieren wollen. So auf der einen Seite. Auf der anderen Seite wird die Högllichkeit, Nietzsche hat einen Lebenslangen Kampf gegen die Vaterallianz geführt, wo der Vater als Pastor mit Gott als Vater so identisch war, daß der Sohn Hoffnungslos am Gegensatz zerbrochen ist, er wogen. Diese Erklärungen gehen alle davon aus, daß das Bewußtsein und Denken Nietzsches zentral geprägt ist von dem Widerspruch und Gegensatz gegen das Christentum. Um hier mindestens einen Zweifel u d ein Fragezeichen anzubringen, möchte ich also bei der Frühzeit einsetzen, bei der Phase seines Denkens, in der von einem solchen Antichristentum jedenfalls noch nichts spürbar ist und erst durch die spätere Interpretation Nietzsches selbst 1886 in diese Schrift eingetragten ist, in die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik, die Schrift, die zwischen 1869 und 1871 in Basel entstand und 1872 veröffentlicht wurde. Nietzsche selbst hat in einem Brief aus dem Engadin aus dem Jahr 1885 an Overbeck notiert, daß er im Durchdenken der prinzipiellen Probleme immer wieder zu jenen Entscheidungen genötigt werde, die bereits enthalten seien - wie verschlüsselt und verdunkelt auch immer - in der Geburt der Tragödie. In der Tat kann man davon sprechen, daß sie verschlüsselt enthalten sind, wenn berücksichtigt wird, daß in dieser Schrift eine elementare Zweideutigkeit darin liegt, daß auf der einen Seite seine Bemühung um ein adäquates Verständnis des frühen Christentums konterkariert wird 87

durch seine Bemühung um eine kulturelle Renaissance in Deutschland, die für damals jedenfalls noch hoffnungsweise geknüpft ist an die Gestalt und das Werk Richard Wagners. Diese beiden Tendenzen durchdringen sich in der Tat in der Schrift von 1872, aber so, daß innerhalb dieser Durchdringung die Elemente sichtbar sind, die auch in der Folgezeit dann ihre Entschlüsselung und ihre Aufklärung und Erhellung erfahren haben. Die Problematik, die dabei in Betracht kommt, kreist um die Interpretation der Gestalt des Apoll als des einen der konstitutiven Prinzipien griechischer Kultur, denn Apoll ist für Nietzsche - und darin folgt er einfach der Mythologie selber - nicht nur der Gott der maßvollen Kunst, sondern auch der Gott in der gründlichen und gediegenen, klaren Einsicht. Der Gott der Klarheit ist der Gott des künstlerischen Scheins und der deutlichen Erkenntnis, und beide Momente sind in der Tat in dieser Gestalt für Nietzsches Verständnis so vereinigt, daß sich diese Duplizität, diese Zweifachheit in dem Charakter des Apoll reflektiert auf das Verhältnis zu dem anderen Prinzip, zu dem Lebensprinzip, also zu dem dionysischen. Bleibt Apoll gewissermaßen in der Spur des Dionysos, folgt er ihm als der ästhetische Schein, so dient hier die Kunst und die Klarheit dem Leben, oder schwingt sich dieser Apoll auf, um den Dionysos gewissermaßen in seine Gefolgschaft zu zwingen? Zwingt das Maß und die Klarheit das Leben unter sein Gebot, dann entsteht ein Herrschaftsgeist, der dem Leben nur feindlich sein kann und der zuletzt seinen lebensfeindlichen Triumph feiert in der Gestalt des Sokrates, wo in der Tat, so interpretiert Nietzsche konsequent im Anschluß an den Platon des Platon, die griechische Philosophie deziert lebensfeindlich geworden ist. Dort hat Sokrates bekanntlich die Philosophie selbst als nichts anderes denn als die Einübung in die Kunst des Sterbens definiert. Und hier erfüllt Sokrates eine verderbende Mission gegenüber der altgriechischen Philosophie, die nur vergleichbar ist dem Dysevangellium des Paulus gegenüber dem Ursprünglichen der Gestalt Jesu. Sokratismus und Paulinismus fließen in der Wurzel der abendländischen Kultur unheilvoll so zusammen,

daß am Ende das Desaster kaum zu vermeiden ist, wie es sich dann für Nietzsche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Tat präsentierte. In dieser Verknüpfung von Sokratismus und Paulinismus spiegelt sich aber für Nietzsche selbst nichts anderes als das Kernproblem, um das eigentlich Philosophie und Geist ständig zu kreisen hat, nämlich das Grundproblem des Lebens selber in seiner eigentlichen Bezogenheit auf das, was man Denken oder Wissen nennen kann. Und so läßt sich in der Tat durch diese beiden Grundentscheidungen am Anfang abend- ländischer Geschichte Nietzsche das Hauptthema seines Denkens von früh an vorgeben, das Thema, das genannt werden könnte: Menschliches Leben im Verhältnis zum Denken, wobei menschliches Leben in der ganzen Zweilichtigkeit auch gesehen werden muß, sofern es als menschliches Leben in der Tat Leben und Sterben zugleich ist und die Frage ist, ob das Denken, mit dem dies Leben verbunden ist sowohl dem Element des Sterbens als auch dem Element des Lebens dienlich bleibt, dienlich bleiben kann und er hat in der Folgezeit bestimmte Erscheinungen der Kulturwelt als solche förderlichen Element gekennzeichnet.

In der frühen Schrift, in der Tragödie, hat er sowohl die Konstitution des griechischen Dramas, also, wenn Sie so wollen, die Produktion eines Aischylos, Sophokles, als auch die philosophischen Erscheinungen der Vorsokratiker interpretiert als ein Denken, das im Dienst und im Interesse des Lebens innerhalb des menschlichen Lebens steht, wie auf der anderen Seite große religiöse Erscheinungen, nämlich Buddha und Jesus im Interesse des Sterbens innerhalb des menschlichen Lebens stehen, und Leben und Sterben sind im menschlichen Leben zwei Aspekte, die unzertrennbar zusammengehören und insofern ist die Gestalt eines Aischylos, die griechische Tragödie und die Lehre eines Buddha keineswegs entgegengesetzt, sondern Buddha und die griechische Tragödie gehören elementar zusammen, sie dienen beide dem komplexen Leben, welches sterben und Leben in sich faßt und umschließt. Und es wird nur tief gegensätzlich und zerstörerisch, wenn diese Elemente auseinandergerissen werden, wann sozu-

sagen das Sterben für sich genommen wird und zum absoluten Wert erhoben wird, dann wird die Religion naturgemäß lebensfeindlich so wie die Philosophie in Sokrates schon lebensfeindlich geworden ist und im Paulinismus, im paulinischen Christentum, dann auch für die Folgezeit in Europa sich so gestaltet und geriert hat. In jedem Fall ist dabei aber das Element des Geistes oder des Denkens aus der Allianz mit dem Leben herausgetreten, es ist ein Denken, das nicht mehr im Interesse des komplexen Lebens steht und geschieht, so nämlich, daß das Leben groß, glänzend in einer Aura erscheint und das Sterben in Mühelosigkeit und ohne Ressentiment geschieht, denn das ist die Kunst des Sterbens, die Buddha gelehrt hat, daß das Leben ohne Ressentiment sterben kann und das ist, so meint Nietzsche, auch die Lehre Jesu, die ohne Haß auf das Leben sterben kann, so als hätte das Leben jemand um die besten Dinge noch betrogen. Jesus kann sterben und muß deshalb das zurückbleibende Leben nicht hassen. Das ist etwas, das von einmaliger Größe ist und das Komplement dazu, daß das Leben, die andere Seite dieses komplexen Lebens, in einer festlichen Größe mit Glanz und Aura gelebt wird, ohne Angst vor dem Tod, ohne Angst vor dem Sterben, weil das Sterben in Mühelosigkeit gelingen kann. Dieser Doppelaspekt hängt allerdings entscheidend daran, wie das Denken zum Leben sich verhält und die Stellung des Denkens zum Leben ist zweideutig insofern, als dem Denken eine Getrenntheit gegenüber dem Leben eignet, wodurch es in eine apriorische Zweideutigkeit gesetzt wird. Was das Denken auszeichnet, ist, daß es als nichtsinnliches Bewußtsein frei ~~wird~~ von der notwendigen Gleichzeitigkeit mit den Lebensmomenten eines irdisch-sinnlichen, menschlichen Lebens ist. Das Denken vermag sich aus der Notwendigkeit zu lösen, mit dem Gegenstand seiner Betrachtung gleichzeitig zu sein. Für jedes sinnliche Bewußtsein gilt das Gesetz von dieser Gleichzeitigkeit. Unser Bewußtsein ist nur sinnliches Bewußtsein, und zwar, wahrnehmendes, erkennendes, wenn es mit dem Gegenstand, der diesem Bewußtsein präsent ist, gleichzeitig ist. Das Denken vermag sich dagegen mit Dingen zu befas-

sen, die nicht mehr oder noch nicht gleichzeitig sind, das Denken vermag sich in Vergangenheit und Zukunft zu bilden, es ist frei von diesem Zwang zur Gleichzeitigkeit. Aber indem es frei ist von dem Zwang zur Gleichzeitigkeit, gerät es auch in die Ambivalenz von Vergangenheit und Zukunft des Lebens, es kann sich in den Dienst der Vergangenheit des Lebens stellen und dann wird dieses Denken zu einem Wissen und einem Betreiben des Todes oder es kann sich in den Dienst der Zukunft des Lebens stellen, und dann wird es zu einem Denken, das dieses gegenwärtige zu ständiger Wiederholung seiner selbst in der Zeit anhält und ihm dazu verhilft.

*Nietzsche*  
Die Neuzeit, wie Hegel sie versteht, ist gekennzeichnet durch eine tiefe Ambivalenz, nicht nur des Denkens im Verhältnis zum Leben, sondern durch eine Entscheidung, die den lebensfeindlichen Charakter des neuzeitlichen Geistes offenkundig macht. Die Geschichte der Neuzeit ist jedenfalls für Nietzsches Verständnis seit Kant in eine entscheidende Phase eingetreten, denn mit Kant hat der neuzeitliche Geist die Gefährlichkeit eines hypertrophen und vom Interesse am Leben nicht mehr geleiteten Denken und Wissen erkannt. Nietzsche zitiert aus der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft das berühmte Diktum, er-Kant- habe das Wissen aufheben müssen, um für den Glauben Platz zu bekommen. Nietzsche notiert bei diesem Zitat, offenkundig habe Kant seine Philosophie demnach konzipiert, aus einer Kulturnot heraus und im Interesse einer Behebung dieser Kulturnot. Diese Kulturnot besteht anscheinend darin, daß das Wissen so dominant wird, daß darüber, wie Kant in der Fortsetzung des Zitats sagt, ein der Moralität schädlicher Unglaube gefördert wird. Kant ist der Meinung, er muß das Wissen, welches beansprucht wird im Bereich der Metaphysik, aufheben, damit der metaphysische Dogmatismus nicht zu einem Instrument gegen den aller Moralität zugrunde liegenden Glauben wird. Der Moralität liegt Glauben zugrunde, der durch den metaphysischen Dogmatismus zerstört wird. Das besagt, daß entweder diese metaphysische Dogmatik sich aufschlingt, das Sein und Wesen des Absoluten selber zu

erkennen und dann ist die Lösung dieser Aufgabe, dieser Erkenntnisaufgabe - so jedenfalls die Vorstellung in der Neuzeit - unvermeidlich die Konzeption eines Systems, wie es Spinoza vorgezogen hat, d.h. eines pantheistischen Systems, in dem jegliches durch das Grundwesentliche determiniert ist. In diesem System der Metaphysik existiert Gott so, daß darüber alle menschliche Freiheit zugrunde gehen muß, das bedeutet aber, daß damit ein Fundament möglicher und nötiger Moralität des Menschen zerstört wird. Durch den Dogmatismus der Gotteserkenntnis wird die Idee der Freiheit im menschlichen Bewußtsein aufgehoben und damit dem Menschen die Möglichkeit und die Notwendigkeit zur Moralität geraubt. Die entgegengesetzte Position wäre ein dogmatischer Agnostizismus, der bekundet, daß Gott schlechtdings unerkennbar ist und dies in einem nicht kritischen, sondern dogmatischen Sinn, daß es also schlechtdings keinen sinnvollen Gedanken von und an Gott gibt. Nicht nur, Gott kann nicht erkannt werden, sondern der dogmatische Agnostizismus sagt, Gott kann auch nicht sinnvoll gedacht werden. Das wäre die Vorwegnahme dessen, was heute die positivistische Position in der Philosophie bedeutet: der Gedanke Gottes ist nicht nur nicht als Erkenntnis realisierbar, sondern dieser Gedanke ist nicht einmal denkbar. Wo man ihn zu denken beansprucht, verrät sich sozusagen das Denken als ein alogisches selber. Das ist Kant dogmatischer Agnostizismus im negativen Sinne. Dadurch wird zwar die Freiheit des Menschen gesetzt, aber es wird ihm jegliche Norm, nach der die Freiheit des Menschen bestimmt sein kann, genommen, so daß das Dilemma, in das die Metaphysik führt, d.h. der Dogmatismus der Metaphysik, entweder in der Leugnung der Freiheit oder in der Leugnung des Wertprinzips in aller Moralität besteht und noch dieses letztere Moment, das Verschwinden gewissermaßen, das Entweichen in der Bestimmtheit des Wertelements, schafft sich in der Philosophie Kants ab, sofern bei ihm das Element der Freiheit eindeutig privaliert vor dem Element der Gotteserkenntnis, als er in seiner praktischen Philosophie über eine formale Gesetzgebung

im Raum der Moralität nicht hinausgehen konnte. Die leere Form verrät noch etwas von der tiefen Problematik, der auch Kant nicht ganz entzogen ist.

Immerhin aber ist bei ihm unverkennbar die Tendenz, daß seine Kritik der Metaphysik stehen will im Dienst eines die Moralität tragenden Grundglaubens in Gottes- und Freiheitsbewußtsein des Menschen, und um der menschlichen Praxis als Moralität willen muß Kant die Metaphysik bekämpfen als einen unerlaubten Übergriff des überschneidenden menschlichen Wissenwollens. Der menschliche Erkenntnistrieb ist in der Metaphysik so übermächtig geworden, daß er zurückgeschritten werden muß und Kant schneidet ihn in der Tat zurück im Interesse des Glaubens. Dieses ist die erste neuzeitliche Wendung gegen ein hypertrophes Wissenwollen, gegen eine Hypertonie gewissermaßen, einen Überdruck, der Erkenntnis der Theorie gegenüber der Praxis, der Lebenspraxis. Diese Linie des kantischen Protests gegen ein hypertrophes Wissen im Bereich des wissenschaftlichen Bewußtseins, dieser Protest wird fortgesetzt und weitergetragen durch Schopenhauer, so versteht Nietzsche die Fortsetzung, insofern als er nun nicht mehr das Wissen bekämpft im Namen eines moralischen Glaubens, sondern er bestreitet die Absolutheit des Wissens im Namen eines besseren Wissens, des besseren Wissens, das daraus entspringt, daß er den Willen als die Fliehkraft in aller Weltwirklichkeit und Lebenswirklichkeit erkannt hat, wozu Kant noch nicht vorgestoßen ist; Schopenhauer riskiert es, wie Nietzsche ihn versteht, den bei Kant nur negativ gefaßten Begriff des Dinges an sich positiv zu interpretieren, nämlich als den hinter allen Erscheinungen stehenden und alle Erscheinungen hervorbildenden Urwillen, der im einfachsten Kristall genauso am Werk ist wie er in einem menschlichen Organismus tätig und wirksam ist - wie Schopenhauer formuliert. Hier in dieser Philosophie Schopenhauers ist das philosophische Wissen gegen das wissenschaftliche Wissen aufgeboten: Die Reflexion der Philosophie gegen die Passivität der empirischen Wissenschaften, indem diese empirischen Wissenschaften insofern an ihre Grenze erinnert werden als dieser von der Philo-

sophie zu erkennende Wille im Grundschein nicht möglicher Gegenstand empirischer Wissenschaft sein kann, sondern offenbar eine Erkenntnisweise erfordert, die nicht einfach in Beobachtung aufgeht, eine Vorwegnahme zweifellos eines Erkenntnismodells, das nach Schopenhauer eine Aufnahme und eine Entfaltung gefunden hat in der Situation der Analyse bei Freud,

die ebenfalls nicht auf Beobachtung hinausläuft, sondern eigenartig, einen dialogisch reflexiven Erkenntnisprozeß als nötigen Erkenntnisweg herausgestellt hat. Nietzsche ist der Meinung, dieser zweite Schritt, Nicht Glauben gegen Wissen (so: Kant), sondern philosophisches Wissen gegen wissenschaftliches Wissen, dieser zweite Schritt ist in sich selbst noch ungenügend, denn hier ist lediglich das Wissen selbst zu sich in Widerspruch geraten. Der nächstfolgende Schritt ist von Schopenhauer selbst in seinem Hauptwerk "Die Welt als Wille und Vorstellung" angezeigt im dritten Buch, wo er eine grobartige Ästhetik, vor allem eine ästhetik der Musik, vorträgt und entwickelt. Und hier benennt gewissermaßen Schopenhauer schon vorweg den Auftrag der kommenden Philosophie, die eine Philosophie im Dienst des Lebens sein will, nämlich sich als Partner und als Allierter der Kunst zu präsentieren. Wenn Kant den Glauben gegen das allmächtige Wissen mobilisiert hat, Schopenhauer das philosophische Wissen gegen das allmächtige, so will Nietzsche in dieser Frühzeit die Kunst als das Bildungselement gegen den ausufernden Erkenntnistrieb mobilisieren. Es ist die Aufgabe und die Würde der Kunst, so meint er damals, daß sie, unterstützt und assistiert von einer Philosophie, die weiß, was die Kunst zu leisten hat und zu leisten vermag, um des Lebens willen das Wissen restringiert. Und zwar so restringiert, daß sie über die Urteile des Wissens erhebt die dann über das Wissen entscheidenden Werturteile. In der Kunst fallen die Urteilsentscheidungen darüber, was eine wissenschaftliche Erkenntnis für das Leben wert ist. Die Kunst übernimmt sozusagen die kritische Selektion dessen, was von den wissenschaftlichen Ergebnissen als lebenswichtig und lebensfördernd übernommen und zur Anwendung gebracht

reicht in eine Front des dreifachen Gegensatzes und Widerspruchs gegen eine spezifisch neuzeitliche Gefahr, gegen einen Absolutismus der Wissenschaft in der europäischen Kultur des 19. und des kommenden Jahrhunderts. Er sieht von Kant die Aufgabe gestellt, unzulänglich deshalb gelöst, weil Kant bei seiner Mobilisierung des moralischen Glaubens Anleihen macht bei dem, wogegen Wissenschaft von Grund auf und von Haus aus sich stets gewandt hat, nämlich bei der Religion. Kant hat offenbar nur diesen Widerspruch erkannt zwischen Religion und Wissen und war der Meinung, daß, wenn es zu einer Restriktion des Wissens kommen soll, dies nur durch den Widerpart, nämlich durch das religiöse Bewußtsein, durch den religiösen Geist erfolgen kann. Das ist die Grenze Kants, daß er nur das vergangene gegen das aufkommende Wissen mobilisieren kann. Der entscheidende Fortschritt ist schon die Lösung aus dieser Verengungsbefangenheit des kantischen Bewußtseins bei Schopenhauer und zielt endlich hin auf eine Position, die dann von Nietzsche selbst bezogen wird. Und jetzt ist der Gegensatz definitiv geworden, nun ist auch die Macht benannt, die in der Lage ist, die wissenschaftliche Hypertrophie zu bannen und sie zurückzuweisen in ihre Schranken und damit Maßnahmen für die Lebenstüchtigkeit dieses Wissens wiederum gebührend Sorge zu tragen in der Form einer Dominanz dieses ästhetischen Elements in der europäischen Kultur. Es muß die Kunst gewissermaßen den Geist der Kultur zu erneuern und in dieser erneuerten Kultur hat dann auch die Wissenschaft als ein eingeordnetes und untergeordnetes Element ihre wichtige Rolle und Funktion zu erfüllen. Diese Position, die hier von Nietzsche bezogen wird, ist von einer eigentümlichen Spannung insofern, als er sich darüber durchaus im Klaren ist, daß die Lage der Neuzeit alles andere als eindeutig in puncto Wissenschaft ist. Mit dem Fortschritt von der Position Kants bis zu seiner von ihm selbst bezogenen hat sich auch die Wissenschaft selbst in einem entscheidenden Wandel überfunden und einen entscheidenden Wandel durchgemacht. Bis zum Beginn der Neuzeit konnte von einer Sequenz zwischen

Religion und Wissen gesprochen werden, so daß sich Religion und Wissenschaft zueinander verhalten wie das in der Antike vorgebildet ist, wie Mythos und Logos. Das ist die Proportion, die von den Anfängen des Abendlandes bis in die Endzeit des Abendlandes gewahrt hat. Religion verhält sich zur absoluten Wissenschaft, welche Philosophie impliziert, wie der Mythos zum Logos, wie das grundlos Erzählende zu dem begründeten Allgemeinen, wie dasjenige, das sich übermäßigem läßt von einem gewaltigen Einzelnen zu dem, was in besonderer Distanz zu allem Einzelnen sich auf das Allgemeine in diesem Einzelnen bezieht. Diese Distanziertheit zur Wirklichkeit und die Fähigkeit der Verallgemeinerung zeichnet die Wissenschaft aus und erlaubt die Korrektur an dem ungenügenden und in den Vordergrund gestellten Partikularen, was im Mythos die Szene beherrscht. Mit diesem Moment aber von Mythos und Logos ist seit Alters her schon eine andere Relation verbunden, die in der Kritik Platons an der Mythologie ihre Erscheinung gefunden hat. In der Politeia hat Platon den Mythos, die mythischen Göttererzählungen, kritisiert, indem er zugleich Hesiod und Homer kritisiert. Der Mythos konnte nicht kritisiert werden, ohne daß zugleich die Kunst, in der der Mythos sich dargestellt hat, mit der Kritik verfällt, so daß das Verhältnis der Wissenschaft zum Mythos, zur Religion immer auch schon mit in sich enthalten hat das Verhältnis von Wissenschaft und Kunst. Und etwas von diesem Wissen hat sich in der Tat durch das Abendland, durch die geschichtliche Tradition hindurch, erhalten bis in die Gesamtheit der Philosophie eines Hegel, wo diese drei Größen, Religion, Kunst und Wissenschaft die Erscheinungsform des absoluten Geistes sind, bei Hegel in einer spezifischen Ordnung, nämlich als Kunst, die im Element der Anschauung präsent ist und als Wissen, welches im von Anschauung unabhängigen Begriff sich darstellt. Hegel hat diese Ordnung im Geist und unter dem Primat der Wissenschaft vollzogen. Nietzsche nimmt eine schon hier, in der Zeit der Entstehung der Tragödie, eine elementare Umwertung vor. Für ihn ist die Sequenz, auf die es ankommt, nicht die

von Kunst, Religion und Wissenschaft, die Kunst ist das dominierende Element, Wissenschaftsüberlegen und zugleich religionsüberlegen und es gilt jetzt gerade den Absolutismus des Begriffs zu brechen zugunsten der konkreten Anschauung, nämlich also des Kunstwerks in seiner besonderen Gestalt des Musikdramas als einer modernen Kezprise der Kultur, sofern sie aus dem Geist der Musik geboren ist in Griechenland.

Hegel hatte Philosophie und Wissenschaft noch in einer elementaren Einheit verstanden und das Moment der Differenz zwischen Philosophie und Wissenschaft ist ein in der Philosophie selbst gelegenes Element, sofern die Philosophie in ihrer umgreifenden Form auch die sogenannte empirische Wissenschaft in sich impliziert und enthält. Seit dieser ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist freilich an diesem Punkt eine fundamentale Wandlung eingetreten und Nietzsche bringt in seiner Reflexion in den frühen siebziger Jahren diesen Umstand bereits entscheidend zu Geltung, nämlich die Tatsache, daß die absolute Wissenschaft, von der Hegel noch sprechen konnte, daß sie nach Hegel in einen Zerfall geraten ist, aus dem sich drei Elemente mit einiger Deutlichkeit herauskristallisiert haben: auf der einen Seite die alte Form der Philodophie in der Gestalt der dogmatischen Metaphysik, die bereits von Kant angegriffen und kritisiert worden ist, die dogmatische Metaphysik, die den Anspruch erhebt, rein mit Elementen des vernünftigen Denkens bestimmte konkrete Erkenntnisse zu erzielen. Von dieser dogmatischen Metaphysik hat sich abgelöst im Lauf der Wissenschaftsgeschichte selbst die positive Wissenschaft: aus der Naturphilosophie ist die Naturwissenschaft geworden, auch wenn Newton seine Naturwissenschaft noch Philosophie naturalis nennt, ist sie nicht mehr die Naturphilosophie, die sich ehedem auch mit einer Gestalt wie der des Paracelsus verbinden konnte. Zwischen Newton und Paracelsus ist der Unterschied wie zwischen dem Arzt und dem Quacksalber eingetreten und zu diesem Gegensatz der positiven Wissenschaften ist hinzugekommen, was sich bereits bei Kant abgezeichnet hat, eine kritische Philosophie im Gegensatz zur

dogmatischen Metaphysik und im charakteristischen Unterschied zur empirischen Wissenschaft, denn diese kritische Philosophie Kants ist eben nicht empirische Wissenschaft, sondern transzendentalphilosophie, als solche aber kritisch bezogen auf empirische Wissenschaft und polemisch negativ bezogen auf alle dogmatische Metaphysik. Mit diesem Trivium von dogmatischer Metaphysik, positiver Wissenschaft und kritischer Philosophie hat es nun auch Nietzsche zu tun und er nimmt seinen Ort ein in der Position der kritischen Philosophie, die nicht mehr nur in einem transzendental konstitutiven Unterschied zur positiven Wissenschaft sich versteht, sondern die nun die Ausuferung und die Auswucherung der positiven Wissenschaft bereits wahrnimmt und gegen sie so kritisch sich einstellt, wie dies Kant schon getan hat gegenüber der Metaphysik.

Die philosophische Position von Nietzsche ist herausgefordert durch den Allmachtsanspruch der positiven Wissenschaften und durch die absolute Unmacht der dogmatischen Metaphysik, die nicht mehr in irgendeiner Konkurrenz gedacht werden kann gegenüber den empirischen, positiven Wissenschaften. Diese Position macht die kritische Philosophie selbst zutiefst zweideutig insofern, als sie vor der Frage steht, ob sie sich gänzlich, ganz und gar, aus dem Bannkreis der positiven Wissenschaften herauslösen kann, oder ob nicht vielmehr, wenn in dieser Philosophie der Wahrheitsanspruch noch erhoben wird, nicht auch festgehalten werden muß die Blutsverwandtschaft mit der positiven Wissenschaft. Das Denken in der Philosophie und die in der Philosophie gesuchte Wahrheit können nichts anderes sein als das, was sie auch sind im Betrieb der positiven Wissenschaften und jede Philosophie, die sich apart aus allem Komplex zur positiven Wissenschaft heraushält, verurteilt sich selbst zur Ohnmacht und zur Belanglosigkeit. Philosophie gibt es nur, solange sie Kontakt hält mit der empirischen Wissenschaft. Gleichwohl geht sie in diesem Kontakt nicht auf, wäre sie wiederum sich selbst untreu, wenn sie sich in dieser Verbindung identifizieren würde. Sie kann diese Beziehung nur aufrecht erhalten, indem

sie permanent den negativen Begriff dieser Beziehung bildet, d.h., daß sie stets diese positive Wissenschaft unter die kritische Frage der Lebensrelevanz nötigt. Mit dieser Frage hinsichtlich der positiven Wissenschaften und der wissenschaftlichen Wahrheit verbündet, nicht verbündet, sich diese Philosophie mit dem Bewegen der Kunst, wenn anders, das ist die Meinung Nietzsches, Kunst aus Leben zum Leben ist, wenn anders Kunst der tiefste Ausdruck der Grundkraft menschlichen Lebens ist und Philosophie, die mit der Frage der Lebensrelevanz an die Wissenschaften herangeht, etwas von dieser Grundkraft in sich selbst verspürt. Die Grundkraft des Lebens aber wird von Nietzsche bereits 1872 eindeutig als Wille identifiziert und damit umschreibt er nur den simplen und scheinbar trivialen Sachverhalt, der aber von erheblicher Konsequenz ist, daß nämlich menschliches Leben nicht ein Lebenmüssen ist, sondern prinzipiell Lebenwollen. Wer lebt und sich über das Leben beschwert, sollte sich nicht über das Leben beschweren, sondern über seinen Willen, zu leben, denn er muß nicht leben, er kann jederzeit den Weg aus dem Leben wählen. Die Möglichkeit des Ganges aus dem Leben ist jedem menschlichen Leben gegeben. Das unterscheidet menschliches Leben von tierischem Leben. Kein tierisches Lebewesen kann sozusagen wahlweise sich aus dem Leben in das Gegenteil befördern; das kann der Mensch und deshalb ist die Antwort des Silen, daß es das Zweitbeste für den Menschen sei, so schnell wie möglich aus dem Leben zu scheiden, nicht ein Zynismus. Dem Tier gegenüber wäre so etwas nicht eine Weisheit, sondern Zynismus, nicht aber beim Menschen. Wenn aber dies richtig ist, dann ist die Grundkraft menschlichen Lebens der Wille und es wird zu ermitteln sein, was dieser Wille, dem Gemäß Menschen leben, im Konkreten noch sei. Zunächst aber ist festzuhalten: Das Leben ist Leben wollen und die Philosophie ist ebenfalls etwas, was nicht an eine Naturnotwendigkeit gekettet ist, sondern Philosophie ist als Denken im Unterschied zum positiven Wissen ein sich von diesem positiven Wissen unterscheidendes wollendes Denken und insofern partizipiert diese kritische Philosophie mit dem Leben

71

an derselben Grundkraft des Wollens und es gilt für die Philosophie sich dieser ihrer Identität, dieses ihres Zusammenhangs mit dem Leben bewußt zu werden und dann wird sich auch zeigen, daß in der Tat die Philosophie schon immer etwas von dem Element der Kunst an sich hat, denn es gibt zwar das Veraltene philosophischer Gedanken, bestimmte Systeme sind nicht mehr als wissenschaftliche Erkenntnisse zu halten - man kann heute z.B. den Platonismus nicht als eine wissenschaftliche Theorie ernsthaft vertreten wollen, dennoch ist die platonische Philosophie nicht einfach dahingefallen, wie eine aristotelische Mechanik z.B. dahingefallen ist oder das ptolemäische System als eine wissenschaftlich förderliche Theorie dahingefallen ist, sondern sie hat nach wie vor ihre Relevanz deshalb, weil sie zwar ihrer Gestalt nach mit dem Anspruch des Begriffs aufgetreten ist, in ihrer Ausbildung und Ausprägung dagegen unzweideutig an dem Element und Wesen der Kunst beteiligt ist. Ihre Gestalt, ihre Erscheinung und ihr Zweck ist mit dem Zweck und der Gestalt der Kunst identisch, wenn anders auch die Kunst im Interesse des Lebens steht und mit dem Leben an derselben Grundkraft partizipiert. Das künstlerische an der Philosophie macht sie Gewissermaßen unsterblich, das wissenschaftliche an ihr macht sie veränglich für immer und dies bezeichnet zugleich die Art und Weise nach dem Verstandnis Nietzsches, wie in der Philosophie der unbändige Erkenntnistrieb gezügelt wird. Schon in der Philosophie selbst wird die Erkenntnis durch die künstlerische Form gebremst und wird die Erkenntnis in die Grenzen und unter die Bedingungen dieser ästhetischen Gestalt gesetzt. Eine Philosophie, die darauf verzichtet, an der Kunst zu partizipieren, degeneriert zum Bauausentum. Das gibt es und Nietzsche nimmt dies auch wahr unter dem Titel "Das ist die Philosophie der Desperatorkünsten" im Unterschied zu einer "Philosophie der tragischen Erkenntnis, die er repräsentiert, die um die Vorläufigkeit ihrer Aussagehalte weiß und selbst nur hoffen kann auf ihre Volltunne an der

100

ästhetischen, an der künstlerischen Unvergänglichkeit. Die Philosophie der desperaten Erkenntnis aber ist jene, die sich unkritisch ausliefert dem Betrieb des positiv gewordenen Wissens, ist eine Philosophie, die sich nur noch als Theorie der bestehenden und betriebenen Wissenschaft etablieren kann, die nicht mehr in einem Verhältnis kritischer Distanz zum Wissenschaftsbetrieb und dem dort erhobenen Anspruch auf Wahrheit sich stellen kann, sondern die sich nur noch unterwerfen kann unter den Betrieb und dessen Behauptung, das Wesentliche der Erkenntnis selber zu leisten und durch seinen Bestand das zu definieren, was Wahrheit sein wird; die Philosophie der tragischen Erkenntnis dagegen weiß etwas um den Zusammenhang zwischen der anderen Proportion, die in der Neuzeit entscheidend wichtig wird. Die erste Proportion hieß: Religion verhält sich zur Wissenschaft wie der Mythos zum Logos. Die andere, die neue Proportion, die zu bedenken ist, betrifft das Verhältnis von Wissenschaft und Kunst, und hier lautet die Proportion: Wissenschaft verhält sich zur Kunst wie die Wahrheit zum Schein. Diese Proportion ist richtig und sie wird falsch. Mit dieser Proportion repetiert Nietzsche das, was in der Idealistischen Ästhetik immer gewußt wird, daß nämlich kein Kunstwerk sei, das nicht an dem Element des Scheinhafte teilnehme und zwar des Scheinhafte nicht nur im Sinne des Glänzenden, des Leuchtenden, sondern das in die Irre führenden.

Ein Gedicht von Hölderlin ist berühmt geworden in der neueren Zeit durch einen Disput, der sich über die letzte Zeile entsponnen. Das Gedicht heißt "Die Lampe" und der letzte Vers lautet: und selig scheint sie in sich selbst. Über diese Zeile sind Heidegger und ein Schweizer Germanist in eine Kontroverse geraten, wie dieses scheint zu übersetzen sei. Heidegger meinte, es müsse mit videtur übersetzt werden und der Germanist war der Auffassung, es müsse mit luce übersetzt werden. Der Schein ist das Leuchten oder videtur im Sinne also: es sieht so aus, als ob. Die Diskussion darüber gehört zu den Glanzvollsten, die in der modernen Germanistik geführt worden sind. Beweist eigent-

lich nur, daß Germanisten zur Klarheit auch erst nur kommen, wenn sie in eine fremde Sprache ihre Auffassung übersetzen, wenn sie ihre Ausdrücke in eine Fremdsprache übersetzen müssen, nämlich Latein, um präzise zu machen, worum der Streit geführt wird. In diesem Streit leuchtet in der Tat etwas davon auf, was nicht nur scheinbar, sondern anscheinend zu dem Element der Kunst hinzugehört, daß sowohl das Glänzende, das Aurahafte, das Ornamentale zu ihr gehört, wie auch das Präzise. Ein Kunstwerk präzisiert etwas, ohne gewillt zu sein, einzulösen, was es präzisiert. Das Kunstwerk präzisiert Wahrheit, ohne einzulösen, was Wahrheit ist, es präzisiert Wirklichkeit, ohne Wirklichkeit zu geben. Nietzsche hat dieses Phänomen sehr präzise reflektiert in dem Traumbewußtsein. Er erinnert daran, daß, wenn wir träumen, auch das Schrecklichste noch von dem Bewußtsein begleitet wird, es ist ja nur ein Traum, der dem Schrecklichen den Charakter der schrecklichen Wirklichkeit nimmt und das Scheinmoment wahrhaft. Genau in diesem begleitenden Traumbewußtsein als ein Selbstbewußtsein des Traumes liegt aber dasjenige, was den ästhetischen Schein über den bloßen Schein erhebt. Dieser ästhetische Schein ist irriger Schein, er gesteht ein, nichts weiter als Schein zu sein, das macht seine Wahrhaftigkeit aus. Und nun kommt Nietzsche dahin, seine zuletzt genannte Proportion, daß sich die Wissenschaft zur Kunst wie die Wahrheit zum Schein verhalte, diese Position wird von ihm nun philodophisch so reflektiert, daß er am künstlerischen Schein die Wahrhaftigkeit des Dargeständnisses herausstellt und damit die Wahrhaftigkeit des künstlerischen Scheins gegen die Unwahrhaftigkeit der wissenschaftlichen Wahrheit setzt, denn die Unwahrhaftigkeit der wissenschaftlichen Wahrheit besteht darin, daß sie nicht vertritt, aus denselben Wurzeln zu stammen wie der ästhetische Schein selber und nur eine begonnene Gestalt von Schein und Illusion zu sein. Die ästhetische Illusion hat den Vorzug, ihren Illusionären Charakter zu gestehen, zu bekennen, die wissenschaftliche Wahrheit verschweigt diesen ihren

Scheincharakter und damit so etwas wie ihre Angewiesenheit auf die Lebensbewegung, in der ihre ursprüngliche Entstehung lokalisiert ist und in der ihre Funktion ihren Ort hat. Die Kunst gesteht den Schein ein, weil sie mit dem Schein nichts anderen dienen will als dem Leben. Zu keinem anderen Zweck aber kann die wissenschaftliche Wahrheit aber auf die Bahn gebracht worden sein, als dem Leben zu dienen. Und dem Leben dienen kann eine wissenschaftliche Erkenntnis unter Umständen genauso gut wie ein selbiger Wahn, ein selbiger Traum. Die Gleichwertigkeit mit dem Traum und dem Schein einzugeschehen, würde zur Wahrigkeit der wissenschaftlichen Wahrheit hinzugehören und damit würde sie zugleich ihre Lebensbezogenheit zu erkennen geben. Wo sie ihren Illusionscharakter nicht zu erkennen gibt, verweigert sie auch ihre Verantwortlichkeit für das Leben und erweist sich darin als die lebensfeindliche Täuschung im Unterschied zur lebensfreundlichen Illusion der Kunst. Diese Dialektik zu entfesseln zwischen wissenschaftlicher Wahrheit und künstlerischem Schein ist nicht mehr Sache der Kunst - das vermag keine Kunst, diesen Aufstand gegen die wissenschaftliche Wahrheit zu mobilisieren -, sondern das ist jetzt die neue Aufgabe einer Philosophie, die weder mit Metaphysik sich verwechselt noch einfach einmündet in ein Parteigängertum für die positive Wissenschaft, sondern sich verantwortlich weiß für die Positivität der Wissenschaft und zugleich für den deutlichen Begriff von der Negativität der Metaphysik. Indem dies geleistet wird, wird die Dialektik von wissenschaftlicher Wahrheit und künstlerischem Schein dahingehend gewendet, daß auch die Wissenschaft in der Konfrontation mit dem Kunstwerk genötigt wird, mit diesem Kunstwerk in der Intention, dem Leben zu dienen, einstimmt zu werden. Die Philosophie versucht so etwas wie die kritische Ausrichtung von Wissenschaft und Kunst auf denselben Zweck, weil beide nämlich derselben Wurzel entspringen, Dienst zum Leben und deshalb ist die Aufgabe des Philosophen, der ein

Philosoph nicht der desperaten Erkenntnis, der bornierten Wissenschaft ist, einer Erkenntnis, die sozusagen die Konfrontation mit dem Kunstwerk meidet, eine Wissenschaft, die kunstfeindlich so wie sie lebensfeindlich ist, eine solche Theorie der desoperaten Erkenntnis ist zu unterscheiden von einer solchen der tragischen, die nun bemerkt hat, daß der künstlerische Schein, was den Illusionscharakter anlangt, nichts anderes ist als dasjenige, was auch für die wissenschaftliche Wahrheit zu gelten hat. Der werthafte Gegensatz zwischen Wahrheit und Schein vergeht in dieser Philosophie. Diese Philosophie begreift, daß die Wahrheit der Wissenschaft vom selben Genus ist wie der Schein des Kunstwerks. Beide sind Illusion und diese kritisch gewordene Philosophie entschließt sich des Besserwissens gegenüber dem Schein, sie reflektiert nichts anderes als die Scheinhafteigkeit dessen, was auch die Wahrheit bisher schon gewesen ist und vermeidet es, so etwas wie ein positives Dogma nun an die Stelle zu setzen. Es ist nicht etwa so, daß eine Wahrheit als falsche entlarvt wird und die richtige Wahrheit nun an deren Stelle gesetzt wird, sondern die Philosophie, die nun von Nietzsche in Gang gebracht wird, seit 1872, ist eine Wissenschaft, die sich konsequent des Anspruchs auf eine allgemein gültige Wahrheit entschließt und ihr Hauptaugenmerk darauf richtet, in allen Erkenntnisprozessen, wo dieser Anspruch erhoben wird, seinen Scheincharakter aufzudecken und zu enthüllen. Sie ist nichts anderes, als demackierende philosophische Kritik und nicht die Aufstellung eines Dogmas. Das muß man beachten. Es ist also nicht so, daß Nietzsche sozusagen eine bessere Metaphysik oder modernere Metaphysik an die Stelle eine schlechteren oder veralteten Metaphysik gesetzt hätte, sondern was in seiner Philosophie geleistet wird ist eine radikale Kritik von Metaphysik und Wissenschaft im Sinne des Satzes: Wahrheit ist Schein. Die alte Unterscheidung von altheia und doxa ist eine große Erfindung und die Frage kann nur sein, wozu diese Erfindung einst in die Welt gesetzt worden ist, was das Interesse dieser Setzung und des Gegensatzes

Gewesen ist und was die Geschichte dieses Gegensatzes geworden ist. Auf diese Punkte möchte ich noch morgen eingehen, die Geschichte - wenn Sie so wollen - des Gegensatzes von scheinbarer und wahrer Welt, einer Welt, die von der Wissenschaft erkannt wird und einer Welt der Erscheinungen, die lediglich Anlaß für doxa sind, auf die bezogen die Mimesis des Kunstwerkes ist. Wie ist dieser Dualismus von wahrer und scheinbarer Welt in die Welt gekommen und wie ist das Schicksal, das dieser Dualismus in der Geschichte des europäischen Denkens erfahren hat? Das ist die Geschichte des Nihilismus und darauf will ich morgen eingehen.

Vorlesung vom 15.05.1981

Herr Geyer erklärte sich bereit, auf Fragen aus dem Plenum zu antworten.

Frage: Nir ist noch nicht ganz klar geworden, wie Nietzsche begründet, daß die Wahrheit nur Schein ist.

Antwort: Das wäre also die Frage, inwiefern von ihm begründet werden kann, daß die Wahrheit nur eine besondere Form des Scheins ist. Die Begründung liefert Nietzsche in der Form, daß er zunächst einmal auf den sprachlichen Charakter der Wahrheit eingeht und dabei die Erkenntnistätigkeit des Menschen als eine von A bis Z und durchgängig metaphorische bezeichnet und herausstellt. Seine These ist, daß, wenn immer bestimmte Sinnesindrücke bezeichnet werden, es sich um den Gebrauch von Metaphern handelt und dann nur ein Unterschied in der Weise eintritt, daß bestimmte Metaphern sich gewissermaßen als die üblichen einschleichen, das wären dann die usuellen Metaphern, wie er sie nennt, im Unterschied zu **solchen, die größeren Selbsterkenntniswert haben, die also weniger häufig gebraucht werden** und deshalb immer noch etwas befremdliches an sich haben. Und im Laufe der Zeit ist die Gewöhnung eingetreten, daß diese usuellen Metaphern für die Sache selbst genommen werden und als die eigentlichen Ausdrücke, die sozusagen unmetaphorisch die Sache selbst bezeichnen, während diejenigen, die seltener und etwas eigenwilliger sind, dann als die Metaphern bezeichnet werden, so daß im Laufe des Sprachgebrauchs bei der Benennung von Dingen der sprachliche Gebrauch sich einschleicht die Unterscheidung von Metapher und Begriff und darüber vergessen wird, daß die sogenannten Begriffe ihrer Herkunft nach nichts anderes und um nichts weniger Metaphern sind als diejenigen, denen noch dieser metaphorische Charakter angemerkt wird, so daß für die Begriffe ebenfalls gesagt werden muß, sie partizipieren an diesem übertragenden Verhalten, das hier stattdeswegen an dieser sprachlichen Vermittlung, die grundsätzlich keine ausprägnante Objektsprache innerhalb der menschlichen Sprache

kennt. Bei unserem üblichen Denken - und das setzt eben auch Nietzsches voraus - wird angenommen, es gebe sozusagen innerhalb der menschlichen Sprache einen objektbezogenen, grundsätzlichen Kern, der in besonderer Weise geeignet ist, die äußere Wirklichkeit der Welt abzubilden, als gebe es da vorzüglich abbildende Elemente, die dann das Begriffssystem bilden und andere, die dann nur übertragene Bedeutung haben. Diese Betrachtungsweise, meint Nietzsche, resultiert im Grunde aus einer Vergessenheit gegenüber den Anfängen und dem Ursprung. Das ist aber nur die eine Begründung, die er gibt. Die andere fragt danach, weshalb eigentlich dann diese usuellen Metaphern so vorzüglich ausgezeichnet worden sind und hier wird nun nicht nur eine sprachtheoretische Antwort von ihm gegeben, sondern eine praktische Antwort, nämlich, daß es in einer Gemeinschaft von Elementen von Interesse ist, daß sie in einem bestimmten allen an dieser Gemeinschaft beteiligten Einzelwesen gemeinsamen Idiom sich verstehen. Also eine politische Gesellschaft, so behauptet Nietzsche, kommt nicht ohne Sprachregelung aus und es gehört zum vitalen Interesse einer solchen menschlichen Gesellschaft, daß hier bestimmte Absprachen getroffen werden, feste Konventionen eingerichtet werden, damit diese Mitglieder der Sprachgemeinschaft untereinander sich widerspruchsfrei verständigen können. Solange nur auf die Selbsterhaltung und den Selbsterhaltungswillen dieser Individuen gesehen wird, wird der menschliche Intellekt von seinem Vermögen in erster Linie einen vorstellen, einen listigen Gebrauch machen, wird das individuelle Leben seinen Intellekt dazu gebrauchen, daß es bestimmte Vorteile gegenüber anderen Individuen sich erarbeitet. Das ist das Prinzip des bellum omnium contra omnes, in diesem Zustande hat eben auch das menschliche Denken, der menschliche Intellekt und das menschliche Sprechen den Charakter einer Waffe, eines Instruments und die Art und Weise, wie nun menschlicher Intellekt und menschliche Sprache als Waffe gebraucht wird, heißt, daß mit ihr dem Anderen eine schlechtere Startposition und Existenzbedingung

verschafft wird, während man sich selber damit eine bessere, einen Vorteil verschafft. Das kann man treiben, solange man im Naturzustand, im status naturalis als Individuum existiert und also gegen alle sich verteidigen muß und in jedem Anderen einen Feind und Gegner sehen muß. In dem Moment, wo diese allgemeine Feindseligkeit aufgehoben ist zugunsten einer partikularen Genossenschaft, muß diese Genossenschaft nun ihrerseits aus Überlebensgründen darauf dringen, ein gemeinsames Idiom zu definieren und hier wird nun auch deutlich, so meint Nietzsche, daß diese Sprachregelung, die hier gefunden wird im Interesse des Überlebens einer Gesellschaft steht, überleben aber heißt nicht nur, das Leben fristen, so wie es einem zufällig zugefallen ist, sondern überleben heißt, sich je bessere Lebensbedingungen erwerben, heißt Vorteile gegen andere Gruppen sich erarbeiten und Gewinn. Insofern sind dann diese Maßnahmen, die ergriffen werden, nie nur Erhaltungsmaßnahmen, sondern immer auch Maßnahmen, die dem Vorteil der Gruppe, der Steigerung der Lebensmöglichkeit dienen, so daß die Sprachregelung die besten Konventionen einerseits, und d.h. unter sprachtheoretischen Gesichtspunkten die Auszeichnung bestimmter Metaphern als handeltübliche Metaphern, daß die Auszeichnung eine Wertentscheidung bedeutet, so daß die sogenannte Wahrheit, die mit dem Gebrauch dieser usuellen Metaphern verbunden ist, in Wirklichkeit eine Wertsetzung bedeutet, nämlich eine Wertsetzung, wenn verstanden wird unter Wert der Gesichtspunkt, unter dem ein bestehendes, gegebenes Leben in seinen Möglichkeiten erweitert und gesteigert werden kann. Werte sind Gesichtspunkte, die das Interesse verfolgen, das Leben zu einem höheren Niveau, zu einer größeren Ausdehnungsmöglichkeit, zu höherer Intensität zu führen. Machtsteigernd - so könnte man jetzt schon direkt sagen - zu wirken und insofern ist die Selektion, die hier vorgenommen wird, eine Selektion im Interesse von Machtzuwachs, der hier das Ziel abgibt und Wahrheit in diesem Verständnis bedeutet also das Zusammenwachsen, das Zusammenfließen einer gewissen Sprachgewohnung einerseits und eines Herr-

199

schaftsinteresses von Leben über Leben, also ein Machtinteresse. Wertsetzung und Gewöhnung, das sind die Wurzeln aus denen die üblich gewordene, ange- wöhnliche Auffassung von Wahrheit sich gebildet hat. Wenn das richtig ist, und er meint, man könne das psychologisch durchaus nachrechnen, dann reduziert sich in der Tat der Unterschied zwischen Wahrheit und Schein auf die Differenz der aparten Besonder- heit im Falle des künstlerischen Scheins und der gewöhnlichen Langweiligkeit des Sprachgebrauchs in einer Sprachgesellschaft. Die Wahrheit ist lang- weilig und der künstlerische ~~Wahrheit~~ Schein ist reizvoll, denn allem, was nicht gewöhnlich ist, haftet ein besonderer Reiz an und das wird in jedem Kunstwerk benutzt. Der Künstler ist der Artist, der sich auf das Absonderliche und Besondere und Unge- wöhnliche versteht, der nicht mit abgegriffenen Metaphern operiert, an die jedermann gewöhnt ist und womit niemand aus seinem normalen Bewußtseins- schlaf geweckt wird, der Künstler wählt diese Me- taphern, die Aufsehen erregend sind und unterscheidet sich damit im Prinzip auch in der Einstellung von dem Betrieb der Wissenschaften, die eben mit solchen eingeschuliffenen Metaphern operieren und es gehört geradezu zum Berufsethos des Wissenschaftlers, daß er sich strikt, so meinte Hegel, an die Sprachregelun- gen hält; wo der Wissenschaftler diese gebahnten Wege in der metaphorischen Sprache verläßt, da Ge- rät er in den Verdacht seiner Zunftgenossen, es mit der Wissenschaft nicht ganz Ernst zu meinen, denn dann nähert er sich den Artisten und ist in Gefahr, die Wissenschaft mit Belletristik zu ver- wechseln und das ist eine Erfahrung, die Nietzsche schon mit dem Erstlingswerk gemacht hat, als ihm Ulrich von Willamowitz-Möllendorf eine bitterböse Rezension schrieb und ihn aufforderte, endlich den Priesterstab zu ergreifen und mit etwelchen tanzan- den Gebirgen von Indien nach Griechenland zu ziehen, aber unter allen Umständen das Katheder zu verlassen, wo er nichts zu suchen habe. Er könne als Bacchus- priester dort sein Leben führen, aber nicht als Pro-

essor für Philologie. Das ist die Quittung, die dann ein Exzentriker der wissenschaftlichen Sprache für seine Exzentrik bekommt, dafür, daß er sozusagen auch die Sprache der Wissenschaft, so interpretiert na- türlich Nietzsche diesen Angriff von Willamowitz, er hat mit der Art seines Redens ein Berufsgeheim- nis ausgeplaudert, was die wis enden Wissenschaftler nie vergessen haben, daß nämlich auch ihre Welt der Wahrheit eine Welt des Scheins ist, die es hat ver- essen machen können, daß sie eine scheinbare Welt ist und er - Nietzsche - hat mit dieser decouvrierten den Art und Weise seiner Sprache dies Berufsgeheim- nis noch einmal in die Öffentlichkeit gesetzt und nun natürlich den Zorn und den Grimm der Gralshüter erst recht erregen müssen, denn an dem Vergessen des monopolischen Charakters liegt um willen der Aus- übung ihrer besonderen Vorrangstellung Gegenüber allem Anderen, denn sie sind diejenigen, die die richtige Welt wahrzunehmen wissen und nicht nur aspektivische Verkürzungen der Welt, wie sie in den Metaphern immer wieder zum Vorschein gebracht wird. Also wichtig, Glaube ich, ist dies beides, daß für die wissenschaftliche Wahrheit wie für den künstlerischen Schein gilt, daß sie desselben metaphorischen Charak- ters sind hinsichtlich ihrer Sprachgebundenheit und daß sie beide, und das gilt jetzt auch für den ästhe- tischen Schein, ihre Wurzeln in einem Wertbewußtsein haben und insofern nicht rein erkenntnistheoretischen Charakters sind, sondern im Prinzip moralischen Cha- rakters. Sie haben moralische Qualität, weil in ihnen bestimmte Aspekte hinsichtlich der Lebensführung gesetzt sind, Gesichtspunkte, wie das Leben zu organi- sieren ist und zwar sind alle solchen Wertgesichts- punkte ihrer ursprünglichen Intention nach auf eine Wertsteigerung bedacht, aber es muß jetzt in Rechnung gestellt werden, daß das Leben, so wie es geführt wird, immer den Doppelaspekt des aufsteigenden und nieder- gehenden Lebens hat. Leben ist nie in einem einseitigen Sinnverhältnis nur als aufgehendes oder nur als unter- gehendes zu denken, sondern jedes Leben ist auf- gehendes und untergehendes und jedes kann nur - und das ist der entscheidende Punkt - soviel aufgeben und

100

einen so hohen Aufstieg erreichen, als es anderes Leben nötig abzustiegen. Jedes Leben ist so hoch, wie es anderes niedrig gemacht hat, der Reichtum eines Lebens ist Reichtum auf Kosten anderen Lebens, so daß auch jeder Wert, der steigenden Charakter hat, nur steigenden Charakter hat für einen bestimmten Lebensanteil, für einen bestimmten Ausschritt von Leben, wohingegen dieser Wert zugleich Unwert sein muß für anderes Leben, daß mit diesem Wert niedergehalten und beherrscht wird und in jedem Leben steckt der Wille zur Herrschaft, auch in demjenigen, welches von anderem Leben herabgesetzt ist und zu niederem Leben gemacht ist. Nietzsche kann hier durchaus die Hegelsche Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft übernehmen, auch in der am besten etablierten Herrschaft sind diejenigen, die unter diese Herrschaft gebeugt sind, die Sklaven sind und Knechte, begabt mit dem Willen zur Herrschaft und sie werden sich zunutze machen das, was schon in der Sprache immer eine Rolle gespielt hat, nämlich den listigen Gebrauch des Intellekts. Sie werden nämlich Werte erfinden und sich bemühen, diese Werte verbindlich zu machen, auch für die herrschenden Kreise, wodurch deren Machtmöglichkeiten eingegrenzt werden, ihre eigenen aber erweitert werden, so daß am Ende die Aussicht besteht, aus dem jetzt niedergedrückten und im Untergang begriffenen Leben ein aufgehendes, aufsteigendes Leben werden zu lassen und diejenigen, die jetzt die Herrschenden sind, dereinst zu den Beherrschten, den Knechten herabzuwindern. D.H., Nietzsche sieht und erkennt in einer Wertwelt, wie sie sich in einem Kulturkreis ausbildet und entwickelt, immer die Frage virulent: Welche Werte sind hier aufgerichtet? Sind sie die Werte einer beherrschten Masse oder sind sie die Werte einer herrschenden Elite? Und seit Mitte der achtziger Jahre ist bei ihm über das nur wissenschaftstheoretische und kulturphilosophische Interesse hinaus der Blick gerichtet auf diese Frage nach den Moralprinzipien in der europäischen Kultur, wie sie bis jetzt besteht.

Ist diese Moral der europäischen Menschheit und Gesellschaft, ist diese Moral eine Wertbildung der seltenen Masse, die unter Herrschaft steht und das Interesse hat, gewisse Maßstäbe an dem herrschenden oben Rache zu nehmen, also eine ressentimentgeprägte Moralität, oder ist diese Moral eine solche, die dem bestehenden, kräftigen, herrschenden Leben in auch noch weitere Möglichkeiten der Herrschaftsbeförderung an die Hand gibt? Und seine Diagnose lautet eben hier, daß der aus der Vergangenheit verkommene Gegensatz von wahrer und scheinbarer Moral, wie er aus dem Platonismus vorliegt, bei weitem nicht nur eine erkenntnistheoretische Unterscheidung ist, sondern in tiefster Sinne eine Wertunterscheidung; indem Plato die Ideen zu den Formen der wahren Welt hochhypostasiert hat, hat er dieser Welt den Wertvorzug gegeben gegenüber sinnlicher Wirklichkeit, in der menschliches Leben geführt wird. Er hat diese Leben zu einem verachteten gemacht und damit alles im Diesseits kräftige Leben unter die Zucht der Abstraktion gestellt und es ist das erhängnis Europas, so meint Nietzsche, daß mit diesem platonischen Dualismus sich verbunden hat der esusfeindliche Paulinismus des Christentums. In diesem paulinistischen Christentum ist der platonische Ideenhimmel mit der Gestalt des lebens- und eldfernden Gottes verbunden worden, wie es in der jüdischen Religion vorbereitet und in der christlichen eldbergeführt worden ist, der Gott, der nicht von dieser Welt ist, sondern in einem strengen, absoluten jenseits steht, aber nun in diesem jenseits als das eigentlich gute des menschlichen Lebens sich präsentiert, wodurch diese Welt zu dem eigentlich schlechten herabgesetzt wird, so daß auch für dies paulinische Christentum im Grunde die These gilt, die sokratische These: Wer Christ sein will, muß schon in diesem Leben das Ausschneiden aus diesem Leben betreiben. In dieser Welt leben nach Maßgabe der christlichen Inubens ist genau so gut Einübung in das Abschneiden von dieser Welt - die Reformatoren hätten Gesart orrificatio - wie das Sokrates als die innerste Begung alles Philosophierens schon bezeichnet hat.

Diese Verbindung der christlichen Sklavenreligion mit dem sokratischen Dualismus ist das Schicksal Europas gewesen und gelieben bis in die Gegenwart. Erst in der Gegenwart, meint Nietzsche, haben sich die befreienden Kräfte wirksam erwiesen, die zunächst einmal die für Europa so lange Zeit herrschende Symbiose von christlicher Religion und Metaphysik zerstört haben. Dies durch die Macht der Wissenschaft, nicht als sei dadurch die Wahrheit, die von den Wissenschaften vertreten wird, als absoluter Wert erwiesen, sondern es hat sich hier nur erwiesen, daß hier diese Wahrheit ein wirksames Mittel, ein wirksames Instrument ist, um bestimmte Wertvorstellungen abzubauen, zu destruieren, und damit tabula rasa zu schaffen für Möglichkeiten einer neuen Wertsetzung in der Zukunft, einer Wertsetzung, die davon ausgehen muß, daß mit der Erledigung der wahren, idealen und wirklichen Welt auch die bisherige Desavouierung der irdischen Welt zu einer bloß scheinbaren verschwunden ist. Diese Erkenntnis muß getätigt werden und Nietzsche ist der Meinung, daß die bisherige kritische Arbeit, die von den Wissenschaften ausgeht, in dem Punkt nicht radikal genug gewesen ist, als noch in seiner Gegenwart die Wissenschaften in der Furcht befangen sind, sie hätten es nur mit einer scheinbaren Welt zu tun. Nietzsche will die Wissenschaften sozusagen über sich selbst aufklären und ihnen deutlich machen, dort, wo es Gelungen ist, die wahre Welt als eine Abstraktion zu entlarven und zu denunzieren, ist damit auch die bisherige idealistische Denunzierung der irdischen Welt dahingefallen. Wer die wahre Welt aufgehoben hat, hat mit ihr auch die nur scheinbare Welt aufgehoben und gewonnen ist eine neue Sichtweise und ein neues Einleben in diese Welt, die nun nicht unter den Verdacht gestellt wird, einen bloßen Schein darzustellen im Gegensatz zur wahren Welt. Es wird jetzt erst die Möglichkeit eröffnet sozusagen sehenden Auges und ohne Voreingenommenheit in diese irdische Lebenswelt einzutreten und für diese Lebenswelt und für das in ihr lebende Leben die neuen Werte aufzu-

richten. Das ist eine Sache, die im Augenblick, so meint Nietzsche, noch nicht vollzogen werden kann, die aber als künftige Aufgabe schon jetzt ins Auge gefaßt werden muß. Dazu gehört eben vor allem, daß auch diese Größen, Wissenschaft und Kunst, daß die aus einem antihethetischen Verhältnis herausgeholt werden in dem Sinne, daß die Wissenschaft ihren Hochmut und die Einbildung auf Wahrheit gegenüber dem ästhetischen Schein preisgibt und die Kunst ebenfalls einzieht, daß sie nicht nur nach dem Prinzip l'art pour l'art verfahren kann, sondern die Kunst genügt sich nicht in der Produktion bloßer idealischer Formen zur Anschauung, also nicht mehr die Kunst für die Kunst produziert, sondern die Kunst muß begreifen, daß der Schein, den sie erzeugt, hat seine Legitimität und Rechtmäßigkeit dann und darin, wenn dieser Schein lebensfördernd, lebensdienlich ist. Das muß die Kunst begreifen, wie die Wissenschaft den Scheincharakter ihrer Wahrheit begreifen muß und erst wenn die Philosophie diese Vermittlung zwischen Kunst und Wissenschaft hat vollziehen können, für beide fruchtbar und für beide verträglich, erst dann ist sozusagen das denkerrische Potential, die Möglichkeit, die Plattform erreicht, auf der dann auch eine Philosophie oder, wie das jetzt zu nennen wäre, eine Welt der Vorstellung, eine Welt der Einbildung, auf der dann diese Welt der Einbildung sich in ihrer Angebundenheit an die Wirklichkeit des Lebens entfalten kann, nicht mehr in einer Herrschaft, sondern in einer verklärenden Form, das ist dann der Entthronismus der Bilderwelt, in der sozusagen die Lebenswirklichkeit im irdischen Dasein eine höhere Gestalt, eine höhere Form einnimmt. Nietzsche gerodet müßte man sagen: Dann wird das Reden zum Sinn und dann wird das Gehen zum Tun. Es wird leicht und mühelos und es hat schon etwas mit seinem Denken zu tun, daß er in Turin, als Overbeck ihn abholte, in der Tat ständig seine Hymnen gesungen hat und, wie Overbeck schreibt, in eigentümlich tänzerischen Bewegungen sich hat dargestellt. Das ist nicht einfach nur ferrücktheitlich im gewöhnlichen Sinne, sondern das ist nur das Ferrückte sein, das Abgerückte sein in eine Welt, die manchel-

hend noch nicht die allgemeine Gegenwart ist, die über eben als die bevorstehende ernsthaft in Rechnung gestellt werden muß. Denn diese Vorstellung wird von Nietzsche nicht nur in dieser Analyse der Gegenwart dargestellt, sondern er hat es unternommen, den Prozeß der Auflösung des Gegensatzes von wahrer und scheinbarer Welt, diesen Prozeß aus den ersten Anfängen heraus gewissermaßen in kulturgeschichtlichen Etappen zur Darstellung zu bringen und möchte auf diese Weise über die bloß psychologische Rekonstruktion hinaus über die kulturhistorische Rekonstruktion die Rechtmäßigkeit seiner Position darlegen, also sichtbar machen, wie diese Antithese von wahrer Welt des Geistes und scheinbarer Welt der Sinnlichkeit, wie das eine im Grunde vertauschte Welt ist, nämlich eine Vertauschung insofern, als diese wahre Welt in Wirklichkeit eine abstrakte ist, ein abstrakter Schein ist, während diese scheinbare Welt die wirkliche Welt des menschlichen Lebens ist. Und es gehört schon ohne Menge an betäubenderischer Priester- und Philosophenliste dazu, einem Kulturkreis wie dem europäischen eine solche Vertauschung der Realverhältnisse zu suggerieren, also die Welt des abstrakten Scheins für die wahre Welt auszugeben und die Welt des wirklichen Lebens für die nur scheinbare und also wertlose auszugeben. Also das wäre der Kontext, der Horizont, in den diese Frage, inwiefern die wissenschaftliche Wahrheit Schein sei, zu stellen wäre.

(Es folgt eine auf der Cassette nicht verstehbare Frage zur individuellen Wertsetzung als Willensentscheidung.)

Antwort: Nietzsche rechnet prinzipiell in der Tat mit so etwas wie Willenszentren individuellen, wobei dann dieser Charakter individueller Willenszentren nicht einfach zu verstehen ist in dem Sinne, daß diese Positionen von Einzelmenschen bezogen werden, sondern individuell ist die Position in dem Sinne, daß sie unvertauschbar und unverwechselbar mit anderen Positionen ist, aber durchaus von Gruppen geteilt werden kann. Er ist der Meinung, daß es immer große, erfinderische Geister gegeben hat, die

Gewissermaßen solche Positionen mit ihrer Lebensarbeit definiert haben, nicht, um sie isoliert zu besetzen, sondern gerade, um sich Gefolgschaft zu verschaffen, die mit ihnen diese Position teilt und die Stiftung, die Aufrichtung einer solchen Position erweist sich als um so gelungener, je mehr Menschen mit dieser Position zusammengeschlossen werden können. Das ist dann sozusagen das wahre Genie, welches in der Lage ist, auf seinen Namen möglichst viele Menschen zu vereinigen und damit kulturprägend für die nächste Zeit zu wirken. Das wird nicht absolut gelingen, aber es wird immer, wenn es sich wirklich um einen Sprung nach vorne handelt, um so etwas wie eine gemeinschaftliche Besetzung einer einmaligen und unvergleichbaren Position des Lebens sich handeln. Insofern könnte man sagen, entdeckt wird eine solche Position nie von einer Masse, sondern immer von dem genialen Einzelnen. Das ist die Funktion, die er hat, sozusagen diese Standpunkte in der Lebenswelt zu entdecken und nun nicht einfach nur für sich, sondern so, daß die auf diesem Standpunkt entdeckte Lebensform und Lebensgestalt übernommen werden kann, geradezu übernommen werden muß von einer großen Anzahl derer, die wie Jünger diesem Meister folgen. Man muß Anhänger schaffen - das ist seine Meinung. Und Nietzsche war auch selbst sehr bedacht darauf, Anhänger sich zu verschaffen, er war keineswegs so wie gewisse andere Leute um ihn her, die abweisend waren in der Richtung. Overbeck zum Beispiel hielt sich viel stärker zurück und war weit davon entfernt, sich irgendwelche Anhänger heranzuziehen, aber Nietzsche war darauf angewiesen, eine Gemeinde zu haben, so wie Wagner ebenfalls als kulturbildendes Genie eine Gemeinde haben mußte und dann auch noch gleich den Wallfahrtsort sich verschaffen mußte.

Also: Individuelle Rezeption, aber die Möglichkeit der Partizipation durch die große Zahl. \*  
(Es folgte eine auf der Cassette nur schwach verständliche Frage, ob die Kategorie der Metapher die angemessene Kategorie sei, um auch den Willensanteil der Wahrheit zu kennzeichnen.)

Antwort: Nein. Ich sagte, daß es zwei Linien sind, die auf diesen Punkt hinzeigen, daß auch die wissenschaftliche Wahrheit Scheincharakter hat in dem Sinne, daß es auf der einen Seite sich dabei handelt um einen idealen Vorwurf und zum andern etwas, was nicht mit dem Anspruch schlechthiniger Allgemeinheit aufzutreten kann. Diese Scheinhafteigkeit der wissenschaftlichen Wahrheit resultiert für Nietzsche auf der einen Seite aus dem metaphorischen Charakter allen menschlichen wortsprachlichen Redens. Es gibt in dieser menschlichen Wortsprache also keine eigentlichen, keine speziellen, keine besonderen gegenstandsbezogenen und gegenstandsrelevante Ausdrücke - beim eigentlichen im Unterschied zum Uneigentlichen -, sondern diese Differenz zwischen eigentlichen und uneigentlichen Ausdrücken ist alles andere als eine natürliche, ist eine durch Geschichte und Gewohnheit entstandene. Das ist das eine Moment. Dann muß die Frage nur sein: Was hat diese Gewohnung an bestimmte, eingeschlossene Metaphern hervorgerufen? Und da lautet seine Auskunft: Diese Eingewöhnung ist erfolgt, weil diese Art und Weise der Bezeichnung von Wirklichkeit sich offenbar als vorzuziehender herausgestellt hat wenn es darum ging, Lebensprobleme zu bewältigen und zu lösen. Die Nützlichkeit und die Wirksamkeit dieser Metaphern zum Zweck der Lebensförderung und der Lebenssteigerung, die haben Pate gestanden bei der Erzeugung des komplexen, der nachher die Auszeichnung der wissenschaftlichen Wahrheit fand, der begrifflichen Erkenntnisform. Wahrheit ist schon bei Nietzsche - man könnte fast sagen - pragmatisch, was nachher bei der amerikanischen Philosophie, bei Dewey und James heraustritt, ist hier in einem großen Stil vorgebildet und vorgeprägt bei Nietzsche in seiner Philosophie und man wird auch noch sagen können, daß er selbst damit eine bestimmte philosophische Tradition aus Deutschland aufgegriffen hat und sie in einer praktisch bestimmten Weise interpretiert hat, denn dieser Gedanke der perspektivischen Vertung ist etwas, was in der Metaphysik von Leibniz vorgebildet ist. Leibniz hat die Monade - im Grunde Schopenhauer vorwegnehmend - bestimmt als dasjenige

Selbende, welches perzipiert und erstrebt. Appetitus und Perceptio sind die beiden Vermögen der Monade bei Leibniz. Wille und Vorstellung hat Schopenhauer gesagt und das bedeutet, daß in der Perzeption ein Gesichtspunkt gefunden wird und gewillt wird, worauf der Appetitus, das Streben der monadischen Existenz, aus ist, um sich diese Welt, die da besteht, in ihrer Perspektive einzurichten, die Weltgestaltung nach einem spezifischen Gesichtspunkt, von einem bestimmten Standpunkt aus. Jede Monade ist eine unverwechselbare, einmalige, individuelle Realität und jede hat ein Interesse, die ganze Welt, alles übrige um sie her, von ihrem Standpunkt aus zu ordnen, zu organisieren, nicht nur theoretisch zu betrachten, sondern auch praktisch zu bearbeiten und zu bestimmen. Also diese Linie ist bei Leibniz bereits angedeutet und Nietzsche hat sie in vollem Umfange aufgenommen, wobei vielleicht auch noch gewisse philosophische Zwischenglieder eine Rolle gespielt haben. Damals, als er in Basel war, lehrte an der dortigen Universität auch ein Philosoph Reichmüller, der eine solche perspektivische, praktische Philosophie auch vertreten hat, darin gewisse Momente aus der universitären Tradition von Leibniz aufnehmend. Also: Individualität bedeutet hier eine bestimmte Perspektive, die von einem einzelnen Punkt ausgeht und auf das All des Ganzen sich ausrichtet und gewisse Maßen das Ganze nur unter diesem besonderen Gesichtspunkt zur Kenntnis nimmt und auch dann praktisch nutzt und sich praktisch darauf einstellt.

(Frage: Dieser Gegenplatonismus, der da von Nietzsche entwickelt worden ist, könnte man dem nicht im Grunde genommen denselben Vorwurf zurückmachen, daß es dadurch eine neue Form ist? Ich meine, daß Gegenplatonismus dann auch Platonismus ist, daß er im Grunde dann selber wieder eine abstrakte Gedankenwelt schafft, die er für sich zu seiner Welt erklärt? Oder ist er vor dem Vorwurf gefeit?)

Antwort: Wenn ich Sie recht verstehe, würden Sie sagen, daß er wissenschaftlichen noch einmal eine dogmatische Metaphysik seiner eigenen Wahrheit überlegt.

Die Möglichkeit, ihn so zu interpretieren besteht in der Tat und kein Geringerer als Heidegger hat Nietzsche diesen Vorwurf, wenn sie so wollen, oder diese kritische Grenzziehung zugeworfen. Er sagt, es ist unverkennbar, daß Nietzsches Philosophie dem Anspruch nach auf die Überwindung der bisherigen abendländischen Metaphysikgeschichte aus ist, wenn diese Metaphysik Europas geprägt ist von ihrer platonischen Herkunft durch diesen Gedanken der Doppelung, durch diese Zweiweltentheorie, wie man so sagt; in der Tat will Nietzsche dies abtun, aber sein Abbau erfolgt noch in der Perspektive dieser metaphysischen Weltkonzeption selbst. Heidegger hat dafür das Interpretationsmodell angeboten, daß in der Spätphilosophie Nietzsches seine Kategorie des Willens zur Macht genau die Funktion erfüllt, die in der klassischen Metaphysik durch die Kategorie der Essentia oder des Wosens ausgemacht wird; während das Element der Existenzia in der Nietzschephilosophie aufgenommen und vertreten wird durch die Spätlehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Heidegger behauptet also, daß sich in Nietzsches Philosophie die Kategorie des Willens zur Macht zur Lehre von der ewigen Wiederkehr verhält wie in der klassischen Metaphysik die Lehre von der Essentia zur Existenzia und diese ontologische Unterscheidung von Essentia und Existenzia fielen ja in der Tat dann auch zusammen mit dem, was den Unterschied zwischen wahrer und scheinbarer Welt ausmacht. Die Welt der Essenzen, die Welt der Wesen sind die Welt der platonischen Idee, bilden diese platonische Idee, während die Existenzia genau die Art und Weise ist, wie diese innere Welt sinnlichkeit, in der Menschen leben müssen, partizipiert an dieser anderen Welt, so daß in dem Unterschied von Wissen und Existenz sich abschattet der Unterschied zwischen der Ideenwelt und der Dingwelt, in der wir leben und Nietzsche ist bei aller Antimetaphysik in diesem Punkt eben - so interpretiert jedenfalls Heidegger - noch ein Gefangenener eben dieser Metaphysik. Gleichsam an der Grenze stehend, aber noch nicht in das gelobte Land einer

179

jenseits der Metaphysik angesiedelten Philosophie angekommen. An dieser Interpretation ist Kritik geübt worden, weil Nietzsche in der Tat keinen Punkt auslässt, an dem alle Begriffe, die den Charakter des Allgemeinen und Verfestigten an sich haben, völlig aufgelöst werden. Er löst die Subjekt-kategorie auf, so daß die Wesenskategorie genauso wie die Existenzkategorie schwinden, sein Phänomenalismus geht soweit, daß er geradezu die Rechtmäßigkeit, zwischen Schein und Wirklichkeit, zwischen Sein und Sein zu differenzieren, permanent wiederum in die Kritik hinein zieht, so daß er mit seiner auf sich selbst bezogenen und in seinen eigenen Begriffen ablaufenden kritischen Dialektik mindestens diese Interpretation als eine eigenwillige und nicht ohne weiteres mit dem Werk übereinstimmende seinerseits noch einmal in Frage stellt. Das wird man sagen müssen, so einleuchtend und gestirnt die Auslegung auch ist, die Heidegger angeboten hat, zweifellos so, daß sie das Material in einer vorblüfenden Weise zu organisieren erlaubt, aber diese KK Grenzelemente, in denen die Kritik sozusagen die Metaphysik, in der die eigene Philosophie zu erstarrten droht, auflöst, spricht gegensätzlich zu dieser Interpretation eine andere Sprache. Wir sind also damit gesprächsweise etwas weiter gekommen, als wir vorhin standen, aber ich würde doch noch in der nächsten Stunde eine Textgruppe von Nietzsches besprechen wollen, in der sowohl das, was ich heute sagte über den Dualismus von wahrer und scheinbarer Welt, zur Sprache gebracht wird, als auch sein dialektisches Verständnis des Hegelismus zur Sprache kommt. Es ist dies das berühmte Dokument, das er 1887 abgefaßt hat, im Juni, der Aphorismus, der mit dem Ort der Entstehung "Linzer Heide" charakterisiert und gegeben ist. Sie finden diesen Text in der genannten Ausgabe von Colli, in dem 12. Band, es ist dort der Aphorismus mit der Nummer 5/71.

Also 5 ist die Aphorismengruppe und 71 ist dann die Zahl des Aphorismus in der zeitlichen Reihenfolge der Entstehung in dieser Sammlung, das ist im Juni 1887 entstanden, dort in dem 12. Band die Seiten

170

211-217, ein zusammenhängender Text, der leider auch in der Ausgabe des "Willens zur Macht" nur zerstückelt vorgebrungen wird und wenn Sie einmal ein Bel-spiel haben wollen dafür, wie man bei der Edition verfahren ist, dann können Sie hier an diesem Fall sehr schön die Möglichkeiten einerseits sehen und erfahren, die in einem geschlossenen Text vorliegen, wie er jetzt in der neuen Ausgabe abgedruckt ist, und dem, was dann doch an perspektivischen Veränderungen dem Text zugefügt wird, wenn ein etwas eigenwilliger Editor über ihn gekommen ist, der ihn auf verschiedene Textgruppen verteilt hat.

Ein klassisches, Großes Dokument über das, was Nietzsche mit Nihilismus meint in seiner Ganzen dialektischen Geschichte.

19. 5. 1981 Nietzsche Aphorismus "Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrtums."  
Geschichte des europäischen Abendlandes bei Nietzsche.  
Starkes und schwaches Leben.

(Bei Nietzsches Frage), was als Wahrheit zu gelten hat, wird man davon auszugehen haben und das auch sehr ernst nehmen müssen, daß er diese Bestimmung, die er hier vorgenommen hat, daß er sie einmal in dem Kontext der Diskussion, die zeitgenössisch um ihn herum stattgefunden hat, aufgefaßt und verstanden hat. Die Begriffe sind nie abstrakt bei ihm definiert, sondern sie werden als das Genommen, als was sie sich im Prozeß der historischen Entwicklung am Schluß herausgestellt haben. Das gilt zumal für den Begriff der Wahrheit. Das könnte zunächst trivial erscheinen, wenn man feststellt, Wahrheit meint bei Nietzsche im konkreten Kontext seiner philosophischen Auseinandersetzung nichts anderes als wahre Vorstellung oder wahrer Gedanke, den Menschen fassen und den Menschen dann auch als wahren Gedanken handhaben. Diese scheinbar triviale Bestimmung steht allerdings auf dem Hintergrund, daß sie das Ergebnis dessen ist, daß Wahrheit nichts anderes, nicht mehr ist und nicht mehr sein kann, denn eine Qualität einer menschlichen Vorstellung. Die Qualität eines Menschen, der als lebendiges Wesen diesen Gedanken im Interesse seines Lebens gefaßt hat. Und die Frage kann dann unter diesen Umständen nur noch sein: Wie konnte es dazu kommen, daß aus diesem zeitlich bewegten, vergänglichem menschlichen Leben heraus die Idee einer ewigen Wahrheit konzipiert werden konnte? Einer ewigen Wahrheit, die im Laufe eines mehrhundertjährigen Prozesses allmählich auf den Nenner gebracht worden ist, auf dem sie zu stehen hat und auf dem sie von Anfang an gestanden hat, nämlich auf dem Nenner des vergänglichem, des sterblichen menschlichen Lebens.

Wie konnte dieses Leben aus sich heraus die Idee einer solchen Wahrheit gebären und kreieren? Welche Kräfte mußten dahinter stehen? Das ist die Frage, vor der Nietzsche steht. Wie konnte es zu diesem riesigen Glauben, zu diesem unerhörten und gewaltigen Glauben an die Wahrheit als die lebensbestimmende Macht in der Geschichte Europas kommen, wenn sich am Ende herausstellt, daß Wahrheit nichts anderes - im besten Fall - nichts anderes sein kann als eine gewisse Bestimmtheit menschlichen Vorstellens und Denkens. Und diese Frage, die er dann stellt, die Frage nach der Herkunft der Idee von Wahrheit, ist die Frage, die sich auf dem Rücken gewissermaßen abspielt, dem Rücken der Geschichte, die abgelaufen ist seit der Zeit Platon bis in die Zeit des späten neunzehnten Jahrhunderts als einer Geschichte des europäischen Glaubens an den Großen be-

herrschenden Dualismus von wahrer und scheinbarer Welt. In seinem Spätwerk "Die Götzendämmerung" hat Nietzsche einen Aphorismus unter dem Titel gestellt "Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde. Diese Umschreibung, Beschreibung, die er in diesem Text gibt, - dieser Text befindet sich in dem Band 6 der kritischen Ausgabe, die ich genannt habe, der Studienausgabe Band 6, S. 80, in der späten Sammlung der "Götzendämmerung" - ein Text, der zusammengestellt wurde von ihm selbst in der zweiten Hälfte des Jahres 1888, nachdem er das Vorhaben seines Hauptwerks "Der Wille zur Macht" aufgegeben hat und stattdessen noch zwei geschlossene Publikationen plante als Teilveröffentlichung seines neu konzipierten Hauptwerkes, das den Titel tragen sollte "Die Umwertung aller Werte"; es erschienen von diesem Hauptwerk zwei Teile, "Die Götzendämmerung" einerseits und "Der Antichrist" und in diesem ersten genannten Werk in der "Götzendämmerung" der Aphorismus "Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrtums". Dieser Aphorismus liest sich wie das Stenogramm der Kulturgeschichte Europas von der Frühzeit bis in die letzte, jetzt nach-kantische, politische Phase. Er faßt diese Etappen in sechs Punkten zusammen und formuliert als die Position, von der diese ganze Geschichte eines riesigen Irrtums, die Geschichte des Irrigen, des falschen Gegensatzes von wahrer und scheinbarer Welt, eine Geschichte des Irrigen Gegensatzes in dem Sinne, daß diese Geschichte in Wahrheit die Geschichte des falschen Glaubens an die Wirklichkeit dieses Gegensatzes gewesen ist. Und Glaube an die Wirklichkeit dieses Gegensatzes bedeutete Glaube daran, daß die wahre, jenseitige Welt als die Welt ewiger Idee, ewiger Norm, Macht hat, dieses zeitliche, irdische Leben in dieser Welt maßgeblich zu bestimmen und zu formen und zu prägen; die Geschichte des Glaubens an die Wirklichkeit ist die Geschichte des Zerfalls dieses Glaubens - etwas, was schon David Friedrich Strauß in seiner Dogmengeschichte vorgetragen hat, daß nämlich die Geschichte des Dogmas im Grunde die Kritik dieses Dogmas selber ist. Genau nach diesem Modell verfährt auch Nietzsche, wiewohl er in anderen Punkten mit Strauß so ganz und gar nicht einverstanden und Meinung ist, aber in diesem Punkt: Kritik ist nichts anderes als die konsequente Geschichte eines Dogmas und gerade das Dogmas vom Dualismus der Wahrheit und Scheinbarkeit der Welt im Sinne der Übermacht der wahren über die scheinbare Welt.

Den Ausgangspunkt bildet ein Moment der Kolonisation: er sagt, am Anfang dieser Geschichte wird gelehrt, daß die wahre Welt durchaus erreichbar sei für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften. Das

heißt einzelne Gestalten und Figuren, die in einer überragenden Weisheit im Sinne Nietzsches: Es gibt in der Geschichte der Menschheit ein Maßgebliches sein können für die Lebensgestaltung und Lebensformung ihrer Mitmenschen. Es sind die großen Lehrergestalten, die großen gesetzgebenden Gestalten in der Kulturgeschichte der Menschheit. Sie sind gewissermaßen in Personalunion einig mit dem, was als verpflichtende Idee über das Leben von Menschen aufgerichtet werden kann und von Menschen auch anerkannt werden kann als maßgeblich für ihr eigenes Dasein. Es ist gewissermaßen der Ort, wo das Ich und die wahre Welt noch einig sind; das Ich des Weisen und die Wahrheit der normativen Welt sind einig. "Ich Platon", meint Nietzsche, könne die Formel lauten, "Ich Platon bin die Wahrheit." Es ist unverkennbar, daß er hier abwandelt eine -Formulierung aus dem Johannevangelium, die -Reden des johan-

netischen Christus sind der Prototyp eigentlich für das, was er hier schreibt. "Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." Hier identifiziert sich der Große, die Offenbarungsgestalt, die maßgebende, gesetzgebende, normgebende Gestalt mit ihrer normativen Setzung selber.

Der nächste Schritt schon ist, daß diese von dem Offenbarer proklamirte wahre Welt für den Lehrer dieser wahren Welt selber schon nicht mehr unmittelbar in jedem Augenblick zugänglich und erreichbar ist. Es ist der erste Schritt zur Ermäßigung des konsequenten Idealismus, in dem sich jedes menschliche Wesen kraft seiner geistigen Natur mit der höheren Welt in eins setzen kann, identifizieren kann mit dem Reich der Idee. Das wäre der absolute Idealismus im Sinne Nietzsches: Jedes vernünftige Wesen kann sich kraft seiner Vernunft mit der Welt der ewigen Vernunft, und d. h. mit der Welt ewiger Vernunftidee ohne weiteres in eins setzen und in Einklang bringen. Diese erste, ursprüngliche Identität geht verloren und es macht sich breit so etwas wie eine erste Spur von Relativität, indem diese wahre Welt aus der unmittelbaren Erreichbarkeit in eine künftige Zeit hineintrückt. Die wahre Welt ist nicht mehr erreichbar, sondern sie ist nun als zukünftiges Gut erreichbar. Sie ist gewissermaßen versprochen denen, die sich in diesem Leben, in dieser jetzigen Gegenwart bestimmten Bedingungen, bestimmten Normen unterwerfen. Sie ist versprochen denen, die in dieser schlechten Zeit Ruhe tun und sich abkehren von den Ordnungen und von den Maßstäben der gegenwärtigen Welt. "Die Idee ist fortgeschritten", schreibt er, "sie wird feiner, verfeinlicher, unfasslicher. Sie rückt in die Zukunft als ein versprochenes Gut, nicht mehr