

Hans Peter Balmer

Freiheit statt Teleologie

Ein Grundgedanke von Nietzsche

VERLAG KARL ALBER FREIBURG/MÜNCHEN

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Balmer, Hans Peter

Freiheit statt Teleologie: e. Grundgedanke von
Nietzsche. – 1. Aufl. – Freiburg [Breisgau], Mün-
chen: Alber, 1977.

(Symposion; 55)

ISBN 3-495-47378-5

Symposion 55

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1977

Satz und Druck: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH Kempten

ISBN 3-495-47378-5

Inhalt

<i>Verzeichnis der Siglen</i>	8
<i>Einleitung</i>	9
<i>I. Das welthistorische Dasein</i>	19
1. Die Aufgabe, die sich Nietzsche stellt	19
2. Das Werk, mit dem Nietzsche der Aufgabe begegnet	22
3. Die Philosophie als Basis	24
A. DIE ALTE TELEOLOGIE	27
<i>II. Moral</i>	27
1. Die Teleologie in der Geschichte	27
2. Der Durchbruch des historischen Sinnes	35
3. Das Ergebnis	39
a) Tod Gottes	40
b) Nihilismus	42
<i>III. Vernunft</i>	45
1. Die Ursache der Krise	45
a) Die Kategorien	45
b) Wahrheit und Lüge	47

2. Wirkungen	50
a) Spannung zwischen Wissenschaft und Kunst	51
b) Einseitiger Bildungsbegriff	53
3. Eponyme	54
a) Sokratismus	54
b) Platonismus	57
4. Der Zusammenbruch der Teleologie	60
a) Aufdeckung der Motive	62
b) Destruktion des Willensbegriffs	64
B. DIE NEUE FREIHEIT	69
IV. Interpretieren	69
1. Die Welt	69
a) Der Vorstoß zum Grundcharakter	70
b) Bestimmung des Seins (Ontologie)	75
c) Bestimmung des Seienden im ganzen (Kosmologie)	78
d) Bestimmung des Lebens (Psychologie)	83
2. Der Mensch	84
a) Der Zugang zum Grundcharakter: Der Leib	84
b) Bestimmung des Menschen	86
α) Einheit	87
β) Vielheit	88
3. Mensch und Welt: Wahrheit	90
a) Kunst	92
b) Philosophie	93
V. Schaffen	96
1. Gerechtigkeit	96
a) Substitution der Moral	97
b) Ausbildung einer Rangordnung	104
α) Vorformen	105
β) Der große synthetische Mensch	106
γ) Die neue große Toleranz	110
δ) Die Lust des Menschen am Menschen	111
ε) Menschheit und Übermensch	114
ζ) Der höchste Mensch	117

2. Dionysos	118
a) Der segnende Mensch	118
b) Die bejahte Welt	122
c) Geschichtliche Wahrheit	124
<i>Literaturverzeichnis</i>	127
<i>Personenregister</i>	144
<i>Sachregister</i>	147

Siglen für Nietzsches Werke

AC	Der Antichrist
DD	Dionysos-Dithyramben
EH	Ecce homo
FW	Die fröhliche Wissenschaft
GD	Götzen-Dämmerung
GM	Zur Genealogie der Moral
GT	Die Geburt der Tragödie
HW	Homers Wettkampf
J	Jenseits von Gut und Böse
M	Morgenröte
MA	Menschliches, Allzumenschliches
NW	Nietzsche contra Wagner
PG	Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen
UB	Unzeitgemäße Betrachtung I–IV
UW	Die Unschuld des Werdens (Nachlaß-Auswahl)
VS	Vermischte Meinungen und Sprüche
W	Der Fall Wagner
WK	Wissenschaft und Weisheit im Kampfe
WL	Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn
WM	Der Wille zur Macht (Nachlaß-Auswahl)
WS	Der Wanderer und sein Schatten
Z	Also sprach Zarathustra

Einleitung

Wieweit verfügt der Mensch über die Welt, so daß sie nach seinem Bild Gestalt gewinnen muß? Wo sind ihm Grenzen gezogen, so daß er sich zu fügen hat? Wieweit vermag er Gewißheit zu erlangen, ob er in angemessenem Verhältnis zum Sein im ganzen steht? Wie ist Wahrheit möglich?

Die Erörterung des Problems, wieweit das Grundverhältnis von Mensch und Welt durch vorgegebene Zwecke bestimmt ist, knüpft, will sie sich nicht von vornherein an eines der großen teleologischen Systeme (Platon, Aristoteles, Stoa, Patristik, Scholastik, Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer) anschließen, mit Vorzug an Friedrich Nietzsche an. Wieso an Nietzsche, und, wenn nicht an Thales, Heraklit oder Anaxagoras, so doch zum Beispiel an Michel de Montaigne? Folgendes ist bei Montaigne über den Grundbezug des Menschen zur Welt zu erfahren: „Es gibt schließlich überhaupt kein beständiges Sein (*aucune constante existence*), weder in unserem Wesen noch im Wesen der Dinge. Auch wir, auch unser Denken, überhaupt alle vergänglichen Dinge fließen unaufhörlich dahin. Daher ist keine Gewißheit (*rien de certain*) zwischen beiden zu erreichen, und der Urteilende wie das Beurteilte befinden sich in fortwährender, schwankender Wandlung (*continue mutuation et branle*). Wir haben keine Beziehung zum Sein (*aucune communication à l'estre*), denn die Menschennatur lebt immer zwischen Entstehen und Vergehen und trägt von sich aus nichts bei als einen dunklen, schattenhaften Schein, ein ungewisses, schwächliches Meinen . . . Da dergestalt alle Dinge dem Wandel von einer Veränderung zur anderen unterliegen, findet sich die Vernunft genarrt (*la raison deceue*), wenn sie darin eine greifbare Wirklichkeit sucht; sie kann nämlich nichts Beharrendes und Bleibendes (*rien de subsistant et perma-*

nant) erfassen, weil alles entweder zum Sein unterwegs ist und noch gar nicht besteht oder schon zu vergehen beginnt, noch ehe es entstand.“¹

Das Bild, das Montaigne entwirft, trägt die Grundzüge: Veränderlichkeit (*mutuation, branle*), Verschiedenheit (*diversité*) und Vielheit (*variété*)². Die Gesamtheit alles Seienden erscheint als eine „unregelmäßige, unablässige Bewegung, ohne Führung und ohne Ziel“ (*un mouvement irregulier, perpetuel, sans patron, et sans but*)³. Was Montaigne vorlegt, ist eine ateleologische Weltansicht; eine Bewegung auf eine absolute Wahrheit hin gibt es darin nicht.⁴ Mit seiner Ablehnung der Teleologie erreicht Montaigne viele von Nietzsches späteren Positionen:⁵ das heraklitische Weltbild, die Frontstellung zum Platonismus, die Zurückweisung des Entwicklungsgedankens und des Fortschrittsoptimismus, die Konzeption

¹ Apologie de Raimond Sebond (1580), Essais II, 12; Œuvres complètes, S. 586; Übersetzung nach H. Friedrich, Montaigne, S. 133, und H. Lüthy, Montaigne, Essais, S. 482 f.

² Belege bei H. Friedrich, a. a. O. S. 132 f.

³ De l'expérience, Essais III, 13, S. 1045 (1588); dt. nach E. Loos, S. 92.

⁴ „So steht Montaigne weit ab von ... der Lehre von der möglichen Übereinstimmung zwischen Denken und Sein ...“ (H. Friedrich, a. a. O. S. 133).

⁵ Nietzsche über Montaigne: „Daß ein solcher Mensch geschrieben hat, dadurch ist wahrlich die Lust auf dieser Erde zu leben vermehrt worden“ (UB III,2 : Schlechta (Hrsg.), Nietzsche-Werke Bd. I, S. 296 f.). Weitere Stellen nach Nietzsche-Register, hrsg. K. Schlechta, S. 234; vgl. insbesondere den späten Brief an Mutter und Schwester vom 21. März 1885: S III, 1231. Zum Verhältnis Nietzsche-Montaigne vgl. F. Krökel, Europas Selbstbesinnung durch Nietzsche, Ihre Vorbereitung bei den französischen Moralisten, S. 30 ff. Zu Montaigne vgl. zunächst die grundlegende Monographie von H. Friedrich, dann die übrige im Literaturverzeichnis genannte Literatur. W. Dilthey sieht Montaigne als Wegbereiter des Descartes und, etwas einseitig, als gemilderten Stoiker, erklärt dann aber doch: „... er ist mehr. Der gesammelte Reichtum von Material, die gesteigerte Kraft der Selbstbeobachtung, die Zunahme des Individuellen in der geistigen Physiognomie, eine feinere Modulation gleichsam in der Seelenstimmung reichen über die Alten hinaus“ (Gesammelte Schriften II, S. 38 f; vgl. ebd. S. 436, sowie Band V, S. 370). E. Auerbach (Mimesis, S. 295 f.) stellt Montaigne in die Auflösung der christlichen Rahmenvorstellungen und erkennt, daß er von allen Zeitgenossen „das Problem der Selbstorientierung des Menschen ... ohne feste Stützpunkte“ am reinsten gesehen hat: „Bei ihm zum ersten Male wird das Leben des Menschen, das beliebige eigene Leben als Ganzes, im modernen Sinne problematisch“ (ebd. S. 296). Dagegen vermag M. Horkheimer (Kritische Theorie II, S. 201 ff.) Montaignes Schaffen nur als Reaktion zu sehen, die wichtige Züge des bürgerlichen Geistes inauguriere und schließlich im reinen Konformismus ende, gegen den sich eine kritische Theorie im Interesse von ‚Wahrheit‘, ‚Vernunft‘ und ‚Glück‘ zu verwalten habe.

einer homogenen Welt gegen alles Ordo-Denken, den dichtenden Charakter der Vernunft, den Experimental-Charakter des Denkens, den Geist als Macht zur Freiheit aber als Ohnmacht zur Gewißheit, den Vorrang der Sinnlichkeit, die Verwerfung einseitiger Wissenskultur, die Sorge um den Untergang des Geistes im Spezialistentum, die Genealogisierung von Religion, Philosophie und Moral, den Primat des Ich im Weltzugang, die Auflösung der Anthropozentrik, die Absage an alle normative Tugend, den Einspruch gegen den freien Willen, die Erziehung als Befreiung, die Zuwendung zum individuellen Menschen, die Unzulässigkeit der Kategorien ‚Gut‘ und ‚Böse‘, die Konzeption einer leib-seelischen Einheit des Menschen, die Zusammengehörigkeit von Lust und Schmerz, den Widerstand gegen alles apodiktisch Unbedingte, die Vermeidung abstrakter Begrifflichkeit, die essayistische Schreibweise, die Intention auf All-Bejahung. Dieser unvollständige Rapport wäre durch individuelle Eigenheiten in der Übereinstimmung von Montaigne und Nietzsche zu ergänzen: ungewöhnlich hochentwickelter Sprachsinn (beide nehmen in ihrer Sprachgeschichte eine eminente Stellung ein), Ausbreitung eines riesigen Bildungsgutes in den Werken, unbestrittene Vorrangstellung der Antike, der auf kurze Zeit beschränkte Umgang mit einem überragenden Menschen (Etienne de La Boétie für Montaigne, Richard Wagner für Nietzsche) und die Einsamkeit als Grundzug der Existenz, schließlich Äußerlichkeiten wie die Geringschätzung ärztlicher Kunst und die nicht von aller Eitelkeit freizusprechende Präntention auf adlige Herkunft.

Daß eine Erörterung der Teleologieproblematik trotz beachtlicher Gemeinsamkeiten bei Nietzsche und nicht bei Montaigne ansetzt, kann seinen Grund nicht in äußerlichen Differenzen haben, an der unterschiedlichen Rolle beispielsweise, die Sokrates im Werk beider Denker spielt oder an dem Kontrast zwischen Nietzsches Magie der Extreme und Montaignes Vorliebe für die Mitte; die Bevorzugung Nietzsches kann nicht einmal an zentralen Einzelheiten liegen, wie etwa dem Prinzip des Perspektivismus, aus dem Montaigne zwar denkt, das er im Unterschied zu Nietzsche jedoch nicht theoretisch begründet. Was Nietzsche wesentlich von Montaigne abhebt, ist seine philosophische Relevanz. Dazu gehört ein Doppeltes: Einmal ist Nietzsches Werk als Philosophie der Versuch, das

Wesen der Welt in ihrer Allheit und in ihrer Fügung zu denken, um darin die Stellung des Menschen zu gründen und nach ihren wesentlichen Verhältnissen auszufalten; zum andern steht diese Philosophie in einem zwingenden Begründungszusammenhang mit der Epoche, in der und für die sie gedacht wird. Nietzsche gehört zu den metaphysischen Denkern, von Montaigne⁶ könnte das nicht gesagt werden. Nietzsche unter die Metaphysiker zu nehmen, bringt freilich Schwierigkeiten. Werden Kants⁷ und Hegels⁸ Forderung zum Maß genommen, wonach die Erkenntnisse der Philosophie ein System auszumachen haben, so wird es schwer fallen, Nietzsche nach dieser Norm als Philosophen auszuweisen. Nietzsches Werk scheint sich im Gegenteil als das zu präsentieren, was Kant tadelnd ‚Rhapsodie‘ nennt,⁹ eine Kennzeichnung, die Montaigne für sein Denken in bewußtem Gegensatz zum systemstrengen Philosophieren ausdrücklich beansprucht.¹⁰ Der Schwierigkeit mit der Einordnung Nietzsches wäre auszuweichen, indem erklärt wird, Nietzsche hätte wohl den Willen, infolge seines geistigen Zusammenbruchs jedoch nicht mehr die Möglichkeit zum System gehabt. Eine solche Behauptung kann sich auf Belege bei Nietzsche berufen,¹¹ sie hat auch Kant für sich, der den Weg zum System, seine Länge und Beschwerlichkeit ausführlich beschreibt.¹² Nietzsche scheint sich Kants Deutung von der Bestimmungskraft der Idee in der programmatischen Vorrede zu „Menschliches, Allzu-

⁶ „Gewiß gehört Montaigne nicht zu den Größten“ (H. Friedrich, a. a. O. S. 10). „Mit einer Frage beschäftigt er sich kaum noch, der metaphysischen Frage nämlich, welche Rolle dem Menschen im Ganzen der Seinsordnung zugewiesen ist“ (ebd. S. 12).

⁷ Kritik der reinen Vernunft, B XXIII, B XXXVIII, B 860 ff.

⁸ Phänomenologie des Geistes, hrsg. J. Hoffmeister, S. 12 und 24.

⁹ Kritik der reinen Vernunft, A 832, B 860.

¹⁰ Belege bei H. Friedrich, a. a. O. S. 26; vgl. auch Shaftesbury, The Moralists, A Philosophical Rhapsody, London 1711.

¹¹ Vgl. Nietzsches Briefe ab 1884 (S III, 1216 ff.) und die Systementwürfe 1883–87 (UW II, 823 ff.), darunter den Plan vom 17. März 1887, den P. Gast und Nietzsches Schwester später ihrer Ausgabe des Nietzsche-Nachlasses „Der Wille zur Macht“ zugrundelegten (UW II, 876).

¹² „Es ist schlimm, daß nur allererst, nachdem wir lange Zeit, nach Anweisung einer in uns versteckt liegenden Idee, rhapsodistisch viele dahin sich beziehenden Erkenntnisse, als Bauzeug, gesammelt, ja gar lange Zeiten hindurch sie technisch zusammengesetzt haben, es uns dann allererst möglich ist, die Idee in hellerem Lichte zu erblicken, und ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architektonisch zu entwerfen“ (Kritik der reinen Vernunft, B 862 f.).

menschliches“ vorbehaltlos anzuschließen: „Die heimliche Gewalt und Notwendigkeit dieser Aufgabe (sc. die in einem Menschen durchbrechen will) wird unter und in seinen einzelnen Schicksalen walten gleich einer unbewußten Schwangerschaft – lange, bevor er diese Aufgabe selbst ins Auge gefaßt hat und ihren Namen weiß. Unsr Bestimmung verfügt über uns, auch wenn wir sie noch nicht kennen; sie ist die Zukunft, die unserm Heute die Regel gibt“ (MA, Vorrede 7: S I, 443). Ist es am Ende doch ein Mangel – und damit geringerer Rang –, wenn Nietzsche trotz der Überantwortung an das Telos seines Schaffens kein System erreicht? Die Schwierigkeiten klären sich, wenn – wie es diese Studie versucht – gezeigt wird, daß Nietzsches Aufgabe in nichts Geringerem als in der Auflösung der Teleologie selbst bestand. Die Diskrepanz zwischen philosophisch-systematischem Anspruch und aphoristisch-rhapsodischem Ergebnis liegt dann in der Aporie von Philosophie, die nur teleologisch sein *kann*, und Auflösung der Teleologie, die, weltgeschichtlich notwendig, ihrerseits *philosophisch* vollzogen werden muß. Der Fall Münchhausen scheint gegeben: Die Philosophie, ganz im Element der Teleologie, soll sich aus eigener Kraft selber daraus befreien.¹³

Die Aporie, in der sich Nietzsche bewegte, überträgt sich selbst-

¹³ Daß mit Nietzsches Unterfangen einer Auflösung der Teleologie Philosophie selbst zentral betroffen ist, läßt sich kaum irgendwo so deutlich ablesen wie bei Kant, in dessen ‚transzendentaler Methodenlehre‘ (vgl. besonders deren zweites und drittes Hauptstück: „Kritik der reinen Vernunft“ A 795–851, B 823–879) die kritisch auf ihr genuines Vermögen gereinigte Philosophie in großartiger Klarheit, weil durchgehend teleologischer Bestimmtheit, dastand. Die einzelnen Momente, worin Kants teleologisches System sich spannt: Vereinigung aller Zwecke, zweckmäßige Einheit aller Dinge, Endzweck als Bestimmungsgrund, Ideal des höchsten Guts, Glückseligkeit, praktisches Interesse der Vernunft, moralische Welt, System der sich selbst lohnenden Moralität, höchste Vernunft als Ursache aller Glückseligkeit, eine künftige unsinnliche Welt, Wahrheit als Übereinstimmung, *teleologia rationis humanae*, Teleologie als Freiheit von der Kausalität – in allen diesen Begriffen inventarisiert sich jene teleologische Weltinterpretation, gegen die sich Nietzsche wendet. Eine umfassende Interpretation seines antiteleologischen Unternehmens hätte in den angeführten Texten aus der „Kritik der reinen Vernunft“, zusammengenommen mit der ‚Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft‘ („Kritik der Urteilskraft“ §§ 79–91), die Hauptquellen für eine fruchtbare Konfrontation. Vgl. A. Stadler, *Kants Teleologie*, Berlin 1874; K. Düring, *Die Teleologie in Kants Weltverstehen*, Bonn 1968; J. D. McFarland, *Kants Concept of Teleology*, Edinburgh 1970; I. Hermann, *Kants Teleologie*, Budapest 1972.

verständlich auf eine Untersuchung, die sich zum Ziel setzt, seine Auflösung der Teleologie darzustellen. Es wäre erforderlich, auf eine geniale Art Philosophie neu zu entwerfen, um aller Schwierigkeiten Herr zu werden.¹⁴ Bescheidenheit ist also angezeigt. Hier soll lediglich erfaßt werden, wie sich Nietzsche die Teleologie-Problematik zeigte. Methodisch folgt aus dieser Beschränkung ein starkes Zurücktreteten eigentlicher Interpretation,¹⁵ lediglich in Anmerkun-

¹⁴ Daß dies für alle Auseinandersetzungen mit der Teleologie zutrifft, zeigen die Arbeiten N. Hartmanns, die zwar das Problem der Teleologie klar im Blick haben, jedoch den nötigen Tiefgang zu seiner Bewältigung trotzdem vermissen lassen. Bezeichnend dafür sind Hartmanns Kommentare zu dem Primat der axiologischen vor der ontologischen Determination, den er in der Teleologie freilegt: „Und diese Überordnung ist eine mißliche These“ (Ethik, S. 205). „In der allgemeinen Metaphysik hat die Teleologie überhaupt nur den Charakter der Erdichtung und ist von der philosophischen Wissenschaft nicht ernst zu nehmen“ (ebd. S. 201). Vgl. in Hartmanns Ethik besonders S. 168–170 und 189–214, sowie ders., Teleologisches Denken, Berlin 1951. Zur Auseinandersetzung mit der Teleologie vgl. auch Z. Diesendruck, Die Teleologie bei Maimonides, Cincinnati 1928; H. Voigt, Das Gesetz der Finalität, Amsterdam 1961; J. Möller, Von Bewußtsein zu Sein, Mainz 1962, S. 125–143; U. Arnold, Die Entelechie, Systematik bei Platon und Aristoteles, Wien/München 1965; R. Spaemann, Der Verzicht auf Teleologie, in: R. E. Vente (Hrsg.), Erfahrung und Erfahrungswissenschaft, Stuttgart 1974, S. 90 ff.; L. Samson, Naturteleologie und Freiheit bei A. Gehlen, Freiburg/München 1976.

¹⁵ Nietzsches philosophischer Versuch, durch Auflösung der Teleologie Freiheit zur Setzung einer verbindlichen Wahrheit über das Ganze zu gewinnen und dementsprechend die Verantwortung für die Gestaltung der Welt im ganzen dem Menschen vorbehaltlos zu übertragen, hat in Martin Heidegger (Nietzsche, Band I und II) eine Deutung erfahren, die im Unterschied zu Nietzsches eigener Intention auf einen neuen Anfang darin ein Ende sehen zu müssen glaubt. Heidegger hält Nietzsches Denken für eine unumgängliche und verwerfliche Konsequenz der gesamten bisherigen Philosophiegeschichte. Unumgänglich ist die Philosophie des Willens zur Macht Heidegger zufolge, weil erst in ihr ans Licht kommt, was es mit der traditionellen Philosophie überhaupt auf sich hat, verwerflich ist sie, weil der Philosophie des Willens zur Macht so gut wie aller vorausgegangenen Philosophie der Blick für ihr eigenes Unwesen fehlt. Die Unbedingtheit, mit der Nietzsches Philosophie dem Menschen die Verantwortung für das Seiende im ganzen überbindet, ist für Heidegger die einzig mögliche Konsequenz einer Philosophie, die insgesamt so sehr vom Seienden eingenommen ist, daß sie dabei das Eigentliche unterläßt und so ihrer höchsten Möglichkeit verlustig geht. Philosophie, die sich von der Frage nach dem Seienden leiten läßt, ist danach uneigentliche Philosophie: Metaphysik. Das Eigentliche der Philosophie ist für Heidegger die Frage nach dem Sein. Diese Frage hat die Metaphysik vergessen, so daß sie schon die Differenz von Seiendem und Sein nicht zu sehen und deshalb auch die Frage nach dem Sein aus sich nicht zu stellen vermag. Dieses Unvermögen hat die Metaphysik an das Seiende verfallen lassen. Der Verfall an das Seiende faßt Heidegger als Verhängnis auf. Daß in

gen soll angedeutet werden, in welcher umfänglicher Weise dabei philosophische Tradition und zeitgeschichtliche Situation zu berück-

Nietzsche dieses Verhängnis des abendländischen Philosophierens zutage tritt, versucht Heidegger zu belegen, indem er einmal die Nachlaß-Texte aus der Spätzeit Nietzsches in einem einheitlichen philosophiegeschichtlichen Horizont auslegt und zum andern Texte der philosophischen Tradition in Hinsicht auf die von Nietzsche erreichten Positionen interpretiert. Es ergibt sich dabei in groben Zügen folgendes Bild: Die abendländische Geschichte wurde bisher von der Metaphysik getragen und angeführt. In der Metaphysik tritt der Mensch dem Seienden im ganzen denkend entgegen. Wird das Seiende denkend vorgestellt, erscheint es vom Denken abhängig. In der Abhängigkeit des Seienden von der Macht des Denkens erfährt sich der Mensch als Subjekt. Da die bisherige Philosophie als Metaphysik beanspruchte, alles, was überhaupt ist, im Denken erschließen zu können, mußte ihr im Laufe ihrer Entwicklung immer mehr das Seiende überhaupt als vom Willen des Denkens abhängiges Vorgestelltes erscheinen. Der ‚Wille zur Macht‘ ist demnach eine Art Entelechie der Metaphysik, die an ihrem Ende, wo sich der ‚Wille zur Macht‘ selbst einsichtig wird, überall nichts anderes mehr finden kann als menschliche Machenschaft. Die Metaphysik zwingt sich aus ihrem eigenen Ansatz heraus zu totaler Herrschaft, weil sie mit ihrem Ansatz die Wahrheit des Seins als unverborgene Anwesenheit verloren hat. Wahrheit als totales Verfügen der im ‚Willen zur Macht‘ kulminierenden Subjektivität ist so der – angeblich vom Sein selbst geschickte – Tiefpunkt dessen, was dem Menschen in der Philosophie eigentlich übertragen wäre. Heideggers Nietzsche-Deutung eignet der unbestreitbare Vorzug, zur Klärung einer Menge grundlegender Fragen anzuleiten: Bedeutete Sein dem ursprünglichen Philosophieren wirklich „Anwesenheit“ (I, 598, 604) und nicht vielmehr Beständigkeit und Unbedingtheit? Ist „das anfängliche Wesen der Wahrheit“ (II, 19) wirklich als „Unverborgenheit“ und „Entbergung“ (II, 318) aufzufassen, oder war am Anfang ἀληθής die Bezeichnung für einen Menschen, der sich dadurch auszeichnete, daß er nicht vergaß? Bezeichnet ‚subiectum‘ tatsächlich das ‚Zugrundeliegende‘, in dem Sinne, daß damit ein unbedingter Vorrang des Menschen im Seienden abzuleiten ist (II, 61 f.), oder doch nur in dem Sinne, daß damit auf die Unablösbarkeit des menschlichen Verstehens in aller Weltauslegung hingewiesen ist? War es wirklich die Metaphysik, die die bisherige Geschichte bestimmte? Und wie soll es zugegangen sein, daß diese Metaphysik selbst vom Sein verhängt, das Sein jedoch von einer Macht gefügt ist, die selbst wiederum Geschichte zu nennen ist? Abgesehen von dem positiven Faktum, daß das Denken durch Fragen in Gang kommt, und ebenso abgesehen von aller gewaltsamen Geschichts-Konstruktion und eigenwilliger Text-Interpretation, bleibt Heidegger der Vorrang unter den Nietzsche-Auslegungen gesichert, weil mit dem Anspruch, in Nietzsches Philosophie die Hermeneutik zu aller Geschichte bisher vorliegen zu haben, Nietzsche unbedingt verbindlich wird. Daß Nietzsche selbst dem neugewonnenen Geschichtsverstehen untergeordnet und zusammen mit dieser Geschichte abgeurteilt wird, sowie das Faktum, daß in dieser Interpretation Nietzsches genuine Intentionen nicht gehört werden, wäre hinzunehmen, wenn Heidegger zeigen könnte, daß eine größere, dem abgeurteilten Denken selbst verborgene Wahrheit diese Suspension verlangt und rechtfertigt. Das jedoch bleibt er schuldig. „In der neuen Freiheit will das Menschentum der unbedingten Selbstentfaltung aller Vermögen zur unbeschränkten Herrschaft

sichtigen wären. Die Begrenzung zur Hauptsache auf Explikation von Nietzsches Texten führt zu ungewöhnlich eingehendem Zitieren. Wenn auch dieses Vorgehen bereits im einzelnen reflektiert und für die Nietzsche-Deutung generell gerechtfertigt wurde,¹⁶ ist

über die ganze Erde sicher sein ... Diese Gewißheit vollbringt nicht erst und nur die Aneignung einer Wahrheit an sich, sondern sie ist das Wesen der Wahrheit selbst. Wahrheit wird zu der vom Menschen selbst gesicherten Sicherstellung alles Seienden für das herrschaftliche Sicheinrichten in seinem Ganzen“ (II, 320). Gewiß ist es eine ernste Frage, ob die totale Weltgestaltung, die Nietzsche dem Menschen zumutet, möglicherweise die Konsequenz einer falschen Weltstellung des Menschen ist, der es entgehen mußte, daß es auf dem Grund alles Seienden ein Sein gibt, das den Menschen von der letzten Verantwortung entbindet, weil das, was im Grunde geschieht, als dem Menschen entzogenes Geschick des Seins geschieht. Aber um einsichtig zu machen, daß der Mensch eingelassen ist in ein unvorstellbares ‚Ereignis‘, welches ihm ‚Zeit‘ und darin ‚Sein‘ gibt, wäre mehr erforderlich als die Klage über „die Seinsverlassenheit des Seienden“ (II, 28) und der Appell an den Menschen, doch auf die „Stimme des Seins“ (II, 12, 29) zu hören und sich auf den Weg in die „Wächterschaft der Wahrheit des Seins“ (II, 9, 29) zu begeben. Wie soll ein derart „zur Wahrnis der Wahrheit im Denken Gerufener“ (II, 258) auf den Weg treten, wenn das Ziel, zu dem der Weg führen soll, „Es“ und „Rätsel“ (II, 372) heißt? Ein derartiges Unterfangen hat mit Nietzsche den Versuch zur Überwindung der Teleologie gemein, aber es ist von ihm durch eine unvergleichlich größere Unbestimmtheit geschieden; und die macht es wahrscheinlich, daß am Ende mit dem Appell zur Hingabe des Menschen an das Sein als seinem wahren Gut, die alte Teleologie wiederersteht. Aus der Sekundärliteratur zu Heideggers Nietzsche-Interpretation vgl. K. Löwith, Heidegger, Denker in dürftiger Zeit, Göttingen 1960; W. Marx, Heidegger und die Tradition, Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins, Stuttgart 1961, S. 253–261; O. Fehrenbach, Martin Heidegger, Nietzsche, PhLA 15 (1962) 3–11; K. Löwith, Heideggers Vorlesungen über Nietzsche, Merkur 16 (1962) 72–83; J. Möller, Nietzsche und die Metaphysik, Zu Heideggers Nietzsche-Interpretation, ThQ 142 (1962) 283–309; E. Schöfer, Die Sprache Heideggers, Pfullingen 1962; F. Leist, Heidegger und Nietzsche, PhJb 70 (1962/63); H. Meyer, Heidegger, Nietzsche I und II, Salzburger Jahrbuch für Philosophie 7 (1963) 247 f.; O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1963, S. 104–135; G. Rohrmoser, Anlässlich Heideggers Nietzsche, NZStH 6 (1964) 35–50; J. Granier, L'interprétation de Martin Heidegger: exposé critique, Appendice, in: ders., Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris 1966, S. 611–628; K. J. Huch, Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Heideggerschen Ontologie, Frankfurt a. M. 1967; R. Minder, Heidegger und Hebel oder die Sprache von Meßkirch, in: ders., Hölderlin unter den Deutschen und andere Aufsätze zur deutschen Literatur, Frankfurt a. M. 1968; H. M. Saß, Heidegger-Bibliographie, Meisenheim/G. 1968; O. Pöggeler, Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Köln 1969; E. Hefrich, Nietzsche im Denken Heideggers, in: V. Klostermann (Hrsg.), Durchblicke, (Heidegger-Festschrift), Frankfurt a. M. 1970, S. 331–349; R. L. Howey, Heidegger and Jaspers on Nietzsche, The Hague 1973.

¹⁶ K. Jaspers, Nietzsche, S. 24 f.

es doch angezeigt, Möglichkeiten und Grenzen explikativer Darstellung sich achtsam zu vergegenwärtigen.¹⁷ Die Grenzen liegen in den Verkürzungen, die sich mit der Herauslösung der Zitate aus ihrem Kontext ergeben. Kein Zitat kann für den ganzen Zusammenhang stehen, den es originär umgreift. Es sei deshalb ausdrücklich hervorgehoben: Mancher Begriff und viele Sätze besagen bei Nietzsche mehr, als in dieser Arbeit an einzelnen Stellen jeweils aus ihnen abgeleitet wird. Selbstverständlich hat sich die Darstellung darum zu bemühen, daß ihre Aussagen in dem jeweiligen Zitat auch enthalten sind, dem Extremfall der Verkehrung ins Gegenteil ist schon in Ansätzen vorzubeugen. An ihren Grenzen hat die darstellende Nietzsche-Deutung jedoch zugleich ihre Möglichkeiten: Vorteile, die nicht bloß darin liegen, daß für einmal nicht auf alle Schwankungen und Widersprüche eingetreten werden muß. Die verschiedenen Denkantriebe und die sich durchkreuzenden Impulse¹⁸ verlieren ihre verwirrende Simultaneität, erscheinen im Optimal-Fall sukzessiv und lassen so Grundzüge zutage treten, die im Primärtext selbst verborgen liegen. Das Neue, was die Explikation eines Grundgedankens Nietzsches hervorbringt, ist am Ende doch eine Interpretation: das Erscheinen eines Sachgehaltes, der in der primären Sprachgestalt nicht offen lag. Indes steigt und fällt der Rang einer solchen Interpretation mit der Nähe oder Ferne zu der genuinen Intention des interpretierten Denkens. Ob mit der Freilegung der Auflösung der Teleologie¹⁹ eine oder gar *die* genuine Intention Nietzsches getroffen wird, mag die innere Stringenz und Kohärenz im Fortgang dieser Studie zeigen. In ihrer explikativen Methode geht es im Grunde um die Interpretation eines einzigen Nietzsche-Satzes: „Aus Betenden müssen wir Segnende werden!“ (UW II, 1250; geschrieben zwischen 1882–85). Die Fragen, die aus diesem Satz abzuleiten und zu erörtern sind, wären etwa folgendermaßen zu umreißen: Inwiefern formuliert Nietzsches These eine Aufgabe? Warum ist diese Aufgabe als Um-

¹⁷ Auch von den methodischen Erfordernissen der Darstellung wären somit Parallelen von Nietzsche zu Montaigne zu ziehen. Vgl. zur Methodik der Montaigne-Deutung H. Friedrich, a. a. O. S. 6/7.

¹⁸ Vgl. zu dieser Seite der Nietzsche-Interpretation H. Heimsoeth, *Metaphysische Voraussetzungen und Antriebe in Nietzsches Immoralismus*, S. 530, Anm. 3.

¹⁹ Eine Klärung der Ausführungen Nietzsches über die Teleologie fordert H. Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Frankfurt a. M. 1974, S. 317, Anm. 34.

wandlung wahrzunehmen? (Wieso Segnende *werden* und nicht Betende *bleiben*?) Woher kommt der Zwang zur Steigerung? (Wieso *Segnende*, jedoch nicht etwa *Fluchende* werden?) Wie hängen alle diese Fragen mit der Teleologie und ihrer Auflösung zusammen?

I. Das welthistorische Dasein

1. Die Aufgabe, die sich Nietzsche stellt

„Es naht sich, unabweislich, zögernd, furchtbar wie das Schicksal, die große Aufgabe und Frage: wie soll die Erde als Ganzes verwaltet werden? Und wozu soll ‚der Mensch‘ als Ganzes – und nicht mehr ein Volk, eine Rasse – gezogen und gezüchtet werden? Die gesetzgeberischen Moralen sind das Hauptmittel, mit denen man aus dem Menschen gestalten kann, was einem schöpferischen und tiefen Willen beliebt: vorausgesetzt, daß ein solcher Künstler-Wille höchsten Ranges die Gewalt in den Händen hat und seinen schaffenden Willen über lange Zeiträume durchsetzen kann, in Gestalt von Gesetzgebungen, Religionen und Sitten. Solchen Menschen des großen Schaffens, den eigentlich großen Menschen, wie ich es verstehe, wird man heute und wahrscheinlich für lange noch umsonst nachgehen: sie fehlen; bis man endlich, nach vieler Enttäuschung, zu begreifen anfangen muß, warum sie fehlen...“ (WM 957).

Wollen und Können des Philosophen Friedrich Nietzsche wachsen aus *einem* Grund und Boden.¹ Eine Aufgabe ist es, die er, einmal im Blick, niemals wieder daraus entließ: die produktive Gestaltung einer neuen und höheren Zukunft des Menschen. Die Aufgabe entnimmt Nietzsche der Einsicht in die geschichtlichen Verhältnisse seines Zeitalters: Durch „Weltverkehr und Welthandel“, wohin er einen „unbedingten Drang“ (UW II, 1192) walten sieht, und durch die folglich „unvermeidlich bevorstehende Wirtschafts-Gesamtverwaltung der Erde“ (WM 866), unterstützt von den gewaltigen Möglichkeiten der Technik (WS 278: S I, 983), formiert sich die Menschheit „zu einer immer fester ineinander verschlunge-

¹ GD, Was ich den Alten verdanke, 5: S II, 1032; vgl. GM, Vorrede, 2: S II, 764; vgl. K. Ulmer, Nietzsche, S. 67.

nen „Maschinerie“ (WM 866), so daß sie schließlich eine Macht repräsentiert, um deren Verwendung ein „Ringkampf“ (UW II, 1238) entstehen muß.² Nur die Einigung auf ein universales Ziel vermag den Kampf einzudämmen und der Menschheit Fortbestand zu sichern: „Wir müssen ein Ziel haben, um dessentwillen wir uns alle einander lieb haben! Alle sonstigen Ziele sind vernichtenswert!“ (UW II, 1267). Infolge der welthistorischen Erweiterung des menschlichen Spielraums steht die sich bildende Weltgemeinschaft der Menschen unter dem unabweislichen Zwang, „über alle Zukunft“ zu entscheiden (UW II, 822). Die erstmals möglich und notwendig gewordene Versammlung aller Menschen auf ein Ziel hin und eine diesem Ziel entsprechende Planung und Verwaltung der Erde ermöglichen einen „Wendepunkt der Geschichte“ (UW II, 1221). Von daher ist die künftige weltumspannende Epoche über alle vorausgegangenen Zeiten hinausgehoben.³ „In Hinsicht auf die Zukunft erschließt sich uns zum ersten Male in der Geschichte der ungeheure Weitblick menschlich-ökumenischer, die ganze bewohnte Erde umspannender Ziele. Zugleich fühlen wir uns der Kräfte bewußt, diese neue Aufgabe ohne Anmaßung selber in die Hand nehmen zu dürfen...die Menschheit kann von nun an durchaus mit sich anfangen, was sie will“ (MA II, 179: S I, 807 f.). Damit jedoch, die „Gesamtaufgabe“ (WM 339) der Menschheit zu formulieren, kann sich Nietzsche nicht begnügen. Die Tragweite der Aufgabe weist ihn auf einen fundamentalen Mangel hin: Es fehlen die Menschen, die Ziele stiften können. Wo „Wille in der höchsten Kraft“ vonnöten wäre, findet sich „absolutes Mißtrauen gegen die organisatorische Kraft des Willens fürs Ganze“ (WM 20). Wo längst Kulturanstrengungen größten Ausmaßes hätten unternommen werden müssen, herrscht nichts als Kraftlosigkeit und Verzettlung. Schwäche und Unentschiedenheit machen aus der Geschichtswende einstweilen „das tragische Zeitalter“ (WM 37; UW II, 864). Der Grund für die Diskrepanz zwischen höchster Aufgabe und vollständigem Mangel an Menschen, die ihr gewachsen wären,

² Vgl. UW II, 1034 und 1192.

³ Vgl. WM 957; UW II, 832, 1191 und 1202. Eine Darstellung von Nietzsches außerordentlichem Bewußtsein für das Heraufkommen ganz neuartiger Lebensfaktoren, für die Aufgabe und die Krise im welthistorischen Dasein gibt B. Noll, Zeitalter der Feste, S. 41 ff.

wird Nietzsche zufolge erst nach langem erfolglosem Suchen und nach vieler Enttäuschung allmählich einzusehen sein: Schöpfer einer neuen Kultur können gar nicht dasein; Gesetzgebungen, Religionen und Sitten als Inbegriff erlaubten und erwünschten Menschseins verhindern die Entstehung überragender Menschen, deren universaler Ausblick und deren schöpferische Kraft dazu ausreichen, aus der Not der Gegenwart in ein gesteigertes Leben hineinzuführen.

Die einzige Chance, die Krise zu überwinden, besteht in der Lösung des Menschen von seinem teleologischen Grundverhältnis. Die dazu erforderlichen philosophischen Anstrengungen sind nach Nietzsches eigenem Verständnis⁴ derart umfangreich, daß sie alle bisherige Philosophie genauso übersteigen, wie die zeitgeschichtliche Situation alles Voraufgegangene überragt. Der Wendepunkt der Geschichte fällt zusammen mit dem „Wendepunkt der Philosophie“ (UW II, 44): mit der Auflösung der Teleologie. Die enge Verschränkung von Philosophie und Kultur des gegenwärtigen Zeitalters ist es, die die bestehende Krise aufs äußerste verschärft. Erstmals fällt der Philosophie die Aufgabe zu, nicht bloß die verschiedenen Lebensverhältnisse des Menschen in ein nachträgliches Begründungsverhältnis zu bringen; anstatt wie bisher aus einer Kultur zu erwachsen, hat sie jetzt eine ganze Kultur zu begründen. Philosophie wird zur ersten Bedingung und damit zum höchsten Wert einer neuen Kultur.⁵ Die Problematik potenziert sich dadurch, daß die neue Kultur durch eine Philosophie gegründet werden soll, die sich erst selber, unter Verzicht auf Teleologie als dem Hauptkennzeichen bisheriger Philosophie, begründen muß.⁶

⁴ Vgl. WM 908 und 957.

⁵ Vgl. K. Ulmer, a. a. O. S. 50.

⁶ Den Zusammenhang von Philosophie und welthistorischem Dasein untersucht der – ähnlich wie die „Zweite Unzeitgemäße Betrachtung“ – überaus klar gegliederte Erste Band von „Menschliches, Allzumenschliches“ (1878). In den grundsätzlichen Erörterungen über das Verhältnis von Philosophie und Zeitsituation (Erstes Hauptstück, Ziffer 1–34) erscheint als Ziel der Übergang von Glaubensüberzeugungen zu einer neuen Gerechtigkeit (Neuntes Hauptstück, 629 bis 638). Dieser Übergang ist im Rahmen einer neuen Kultur zu leisten, über die im Mittelteil allgemein gehandelt wird (Fünftes Hauptstück, 224–292), nachdem als Hauptformen bisheriger Kultur Moral (Zweites Hauptstück, 35–107), Religion (Drittes Hauptstück, 108–144), Kunst (Viertes Hauptstück, 145–223) analysiert wurden. Nach Ansätzen zu einer neuen Kultur der Gerechtigkeit wird ergänzend in der Sozialität (Sechstes, Siebtes und Achtes Hauptstück, 293–482) und in der Individualität (Neuntes Hauptstück, 483–628) des Menschen gesucht.

Aus dem Zusammenhang von weltgeschichtlicher Aufgabe und „antiteleologischer Bewegung“ (UW I, 1247), über den sich Nietzsche sehr wohl im klaren war, leitet sich nicht nur das auf den ersten Blick befremdliche Phänomen seiner ungewöhnlich hohen Selbsteinschätzung⁷ ab, aus eben diesem Konnex, den Nietzsche als erster kenntlich gemacht hat, kommt sein unbestreitbarer Rang und seine Aktualität bis auf den heutigen Tag.⁸

2. Das Werk, mit dem Nietzsche der Aufgabe begegnet

Nietzsches Versuch, den Menschen aus seinem lebensgefährlich gewordenen Weltverhältnis zu lösen und in ihm höchste schöpferische Potenzen freizusetzen, ist so umfänglich angelegt, daß an seiner Einheit immer wieder gezweifelt werden kann. Sein Werk weist

⁷ Vgl. vor allem Nietzsches Briefe von 1888: „Es ist nicht unmöglich, daß ich der erste Philosoph des Zeitalters bin, ja vielleicht noch ein wenig mehr, irgend etwas Entscheidendes und Verhängnisvolles, das zwischen zwei Jahrtausenden steht“ (an R. von Seydlitz, 12. Februar 1888: S III, 1276). „... meine Gesamtkonzeption von oben nach unten sehn ... die ungeheure Vielheit von Problemen, wie im Relief und klar in den Linien, unter mir ausgebreitet ... dazu gehört ein Maximum von Kraft ... man baut seine Philosophie ... man ist notwendig ...“ (an G. Brandes, 4. Mai 1888: S III, 1292). „... schwerlich (hat) schon jemand so große Dinge unter den Händen gehabt ... ich schielte die Geschichte der Menschheit in zwei Hälften auseinander ... es gab nie einen wichtigeren Augenblick in der Geschichte: aber wer wüßte etwas davon?“ (an F. Overbeck, 18. Oktober 1888: S III, 1323 f.). „Ich bin stark genug dazu, die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke zu zerbrechen“ (an A. Strindberg, 7. Dezember 1888: S III, 1338). „Die schwersten Aufgaben, zu denen noch nie ein Mensch stark genug war, fallen mir leicht“ (an F. Nietzsche, 21. Dezember 1888: S III, 1344).

⁸ Für A. Baeumler, von dem auch Heidegger ausgeht, ist er „der Schöpfer der letzten europäischen Metaphysik“ (in: WM, S. 711); K. Jaspers nennt ihn „den vielleicht letzten großen Philosophen“ (Nietzsche, S. 5); K. Ulmer bemerkt, „daß er in der geistigen Welt der letzten hundert Jahre die bedeutendste, wichtigste, größte Erscheinung ist“ (Unveröffentlichtes Vorlesungsmanuskript); M. Heideggers Arbeiten schließlich stellen Nietzsche in eine Linie mit den Großen der abendländischen Metaphysik. Für die Tatsache, daß Nietzsche „das Lebensbewußtsein der aufmerksamen Geister des 19. und 20. Jahrhunderts auf seine eigentlichen Tiefen hin erschlossen“ hat (W. Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus, S. 271), zeugt die unabsehbare Wirkungsgeschichte Nietzsches. Für die Dichtung gibt einen Einblick P. Pütz, Friedrich Nietzsche, S. 58–99; vgl. weiterhin: D. S. Thatcher, Nietzsche in England 1890–1914, Canada 1970; R. F. Krummel, Nietzsche und der deutsche Geist, Berlin 1974.

nicht nur drei in vielem sich offensichtlich widersprechende Perioden⁹ auf; es finden sich, zusätzlich komplizierend, durchgängig in allen Phasen Aussagen auf ungleichen Ebenen, in vielfältigen literarischen Formen und in unterschiedlichen Graden der Ausarbeitung. Nietzsche selber bezeichnet sich in einem Titelentwurf zu „*Ecce homo*“¹⁰ als ‚Vielfachen‘ und sondert die verschiedenen Instanzen, die aus ihm sprechen: der Psycholog, der Philosoph, der Dichter, der Musikant, der Schriftsteller, der Erzieher. Andernorts erweitert er den Kreis seiner Funktionen, zählt sich selbstverständlich zu den Philologen¹¹, aber auch zu den Moralisten¹², den Stilisten¹³, den Lyrikern¹⁴, schließlich sogar zu den Evangelisten¹⁵. Zu all dem Verschiedenen wird er aus *einem* Antrieb, durch den Zwang einer „großen umfänglichen Aufgabe“ (UW I, 1298). Sie veranlaßt ihn, zu den vielen Mitteln zu greifen, macht ihm „viele Kunst“ vonnöten, „um schrittweise die Menschen . . . zu überreden“ (UW I, 1297), seine Aufgabe als die ihre zu erkennen und zu übernehmen.

Nietzsche ist, wie jeder Denker, allein aus der Aufgabe, die sich ihm stellte, sinnvoll zu deuten. Im Blick auf das, was ihn bewegte und seine vielseitigen und teilweise heftigen Äußerungen hervortrieb, wird es verhältnismäßig leicht, die unterschiedlichen Aussageebenen zu trennen und sich ihre Bedeutung und innere Fügung vor Augen zu halten. Von dem, „was bloß Mittel, Zwischentakt und Nebenwerk sein kann“, muß nach Nietzsches ausdrücklicher Forderung – das läßt sich für alle seine Schriften sagen – die eigentliche Aufgabe abgehoben werden: „Es ist meine Klugheit, vieles und vielerorts gewesen zu sein, um *eins* werden zu können – um zu

⁹ Zur Periodisierung von Nietzsches Schriften vgl. K. Jaspers, Nietzsche, S. 42 ff.; A. Baeumler, in: UW I, S. X ff.; K. Löwith, Nietzsches Philosophie, S. 25 ff.; K. Ulmer, Nietzsche, S. 20–22, sowie die kritische Differenzierung bei H. J. Schmidt, Sokrates und Nietzsche, S. 171 ff. und 213 f.

¹⁰ E. Podach, Nietzsches Werke des Zusammenbruchs, S. 165.

¹¹ J 22: S II, 586; EH (MA, 3): S II, 1120; an C. Fuchs, 14. Dezember 1887: S III, 1273.

¹² WS 60: S II, 905.

¹³ EH, Warum ich so klug bin, 4: S II, 1089; an M. v. Meysenbug, 4. Oktober 1888: S III, 1320.

¹⁴ An P. Gast, 30. September 1884, zit. bei: F. Würzbach, Nietzsche, Sein Leben in Selbstzeugnissen, Briefen und Berichten, S. 328.

¹⁵ MA I, 107: S I, 514; EH, Warum ich ein Schicksal bin, 1: S II, 1152.

einem kommen zu können“ (EH, Die Unzeitgemäßen, 3: S II, 1117). Bei der Interpretation von Nietzsches Werk sind folglich zu trennen: eine ontologisch-metaphysische, eine positivistisch-wissenschaftliche und eine postulativ-weltanschauliche Ebene.¹⁶ Die historisch-psychologischen Überlegungen lassen sich ihrerseits zusammenfassen und der philosophischen Konstruktion gegenüberstellen; schließlich bleiben zwei nicht aufeinander zurückführbare Dimensionen: die der Spekulation und die der Erfahrung.

3. Die Philosophie als Basis

Zu der zutiefst liegenden Ebene der Spekulation drang die Nietzsche-Deutung erst verhältnismäßig spät vor. Seit den Publikationen von A. Baeumler (1931), K. Jaspers (1936), M. Heidegger (seit 1936, Hauptwerk 1962), K. Ulmer (1958/59), E. Fink (1960), G. Deleuze (1962), J. Granier (1966) erscheint die Philosophie jedoch zusehends als die tragende Basis in Nietzsches Werk.¹⁷ Was der Mensch im gegenwärtigen Augenblick der Weltgeschichte ist und sein kann, ergibt sich für Nietzsche nicht aus einem lückenlosen Aufreihen wissenschaftlicher Daten – das wäre positivistisches „Stehen-bleiben-Wollen vor dem Tatsächlichen“ – sondern aus dem Hinblick auf die Einheit des Ganzen und dem möglichen Bezug des Menschen dazu. Die Prävalenz der Philosophie ist bei Nietzsche sehr klar ausgesprochen: „Eine Philosophie . . . muß immer erst da sein, damit . . . die Wissenschaft eine Richtung, einen Sinn, eine Grenze, eine Methode, ein Recht auf Dasein gewinnt“ (GM III, 24: S II, 890). Folgerichtig setzt er seine Philosophie gleich wie gegen den Positivismus ebenso ausdrücklich gegen Irrationalismus¹⁸, Agnostizismus (GM III, 25: S II, 894) und Skepti-

¹⁶ Vgl. dazu K. Ulmer, Nietzsche, S. 71 und H. P. Hohn, Die metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen der Politik bei Friedrich Nietzsche, S. 16.

¹⁷ Zur Forschungsgeschichte über Nietzsche vgl. K. Löwith, Zur Geschichte der Nietzsche-Deutung (1894–1954) in: ders., Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, S. 199–225; P. Pütz, Friedrich Nietzsche; W. Ries, Grundzüge des Nietzsche-Verständnisses in der Deutung seiner Philosophie, Zur Geschichte der Nietzsche-Literatur in Deutschland (1932–1963).

¹⁸ „Weder ins Unbegreifliche dürftet ihr eingeboren sein, noch ins Unvernünftige“ (Z II, Auf den glückseligen Inseln: S II, 344).

zismus (UB III, 3: S I, 303; J 208 f.: S II, 669 ff.) ab. Nietzsches philosophische Intention geht auf Entschiedenheit: „Ein Ja, ein Nein, eine gerade Linie, ein Ziel“ (GD I, 44: S II, 949).¹⁹

Die philosophisch-spekulative Entwicklung von Nietzsches Grundgedanken findet sich vor allem in dem umfangreichen Nachlaß aus den achtziger Jahren²⁰, dessen Sinn nach Nietzsches erklärtem Willen darin besteht, Vorbereitung und Vorübung zu einem Hauptwerk zu sein, seit er im Jahr 1886 klaren Einblick in die philosophischen Forderungen seiner Aufgabe gewonnen hatte.²¹ Einer Untersuchung der Teleologie-Auflösung, als dem Nietzsches Aufgabe zutiefst korrespondierenden philosophischen Problem, werden demnach hauptsächlich die philosophischen Teile des Nachlasses²² und der veröffentlichten Schriften seit 1886²³ zugrunde zu legen sein.²⁴

Die dabei intendierte Freilegung von Nietzsches Ontologie als Grundlage einer Neubestimmung des Menschen soll jedoch nicht

¹⁹ Wörtlich wiederholt in AC 1: S II, 1165; vgl. dazu GD, Streifzüge eines Unzeitgemäßen, 18: S II, 1000 f.

²⁰ Den Vorrang des Nachlasses belegt vor allem E. Biser (Gott ist tot, München 1962), allerdings mit der Inkonsequenz, die „elementare Denkarbeit“, die er im Nachlaß „nüchterner, geschlossener, sachlicher“ als im übrigen Werk zutage treten sieht (ebd. S. 19), später zugunsten der Gleichnisform der Tod-Gottes-Parabel zurückzusetzen (ebd. S. 95).

²¹ Vgl. die Briefe ab 1883: S III, 1199 ff. Ausdruck seines Durchblicks sind die Vorreden, die er zu früheren Werken nachträgt. Vgl. dazu F. Würzbach, Nietzsche, S. 254, 343; K. Jaspers, Nietzsche, S. 36, 43.

²² Auszugsweise veröffentlicht von P. Gast und E. Förster-Nietzsche als „Der Wille zur Macht“ (hier zitiert als WM) von A. Baeumler als „Die Unschuld des Werdens“, zwei Bände (hier zitiert als UW I und II) und in Band III (S. 415–926) von K. Schlechtas Ausgabe der Nietzsche-Werke (hier zitiert als S I, II und III). Eine lesenswerte Nachlaß-Ausgabe gibt F. Würzbach unter dem Titel „Umwertung aller Werte“, Band I und II; leider wurde versäumt, dem Buch eine Konkordanz beizufügen, so daß sich damit wissenschaftlich kaum arbeiten läßt.

²³ Jenseits von Gut und Böse (1885/86), Vorreden (1886), Die fröhliche Wissenschaft V (1886), Zur Genealogie der Moral (1887), Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Nietzsche contra Wagner, Ecce homo (alle 1888).

²⁴ Dieser Teil von Nietzsches Werk soll jedoch nur heuristisch vorgeordnet werden. Keinesfalls ist Heideggers Ansicht zu übernehmen, der übrige Teil (das ist für Heidegger sogar das ganze von Nietzsche selbst veröffentlichte Werk) bleibe „immer Vordergrund“ (Nietzsche, I, S. 17). Mannigfaltige Verbindungen zu allen Schriften Nietzsches werden vielmehr die Einheit und die durchgängige philosophische Basis zu bestätigen haben.

darüber hinwegtäuschen, daß es ihm um die Verwirklichung des Menschlichen ging. Schon der junge Nietzsche betont die Tat: „Ihr sollt nicht in eine Metaphysik flüchten, sondern sollt euch der werdenden Kultur tätig opfern!“ (UW I, 132). Und weiterhin: „Mir scheint... die wichtigste Frage aller Philosophie zu sein, wie weit die Dinge eine unabänderliche Artung und Gestalt haben: um dann, wenn diese Frage beantwortet ist, mit der rücksichtslosesten Tapferkeit auf die Verbesserung der als veränderlich erkannten Seite der Welt loszugehen“ (UB IV, 3: S I, 379). Auch in der Spätphase bleibt die Praxis Ziel. Aber vor dem Ziel ist jetzt ein langer Weg sichtbar geworden: „Bevor wir ans Handeln denken dürfen, muß eine ungeheure Arbeit getan sein“ (WM 908). Ein Teil dieser Arbeit, das Bemühen um die Auflösung der Teleologie, soll in den folgenden vier Kapiteln nachgezeichnet werden.

A. Die alte Teleologie

„Die Beseitigung der Teleologie hat einen praktischen Werth. Es kommt nur darauf an, den Begriff einer *höheren Vernunft* abzulehnen: so sind wir schon zufrieden.“ (1868)

II. Moral

1. Die Teleologie in der Geschichte

Den Grund für die Krise des gegenwärtigen Zeitalters findet Nietzsche in dem teleologischen Verständnis des menschlichen Weltbezuges. Danach ist der Mensch „in ein System von Zwecken eingespannt“ (WM 789). Unabhängig vom Menschen bestehende Zwecke zu erfüllen, gilt als angemessenes Weltverhalten. Worin die Daseinszwecke bestehen, zeigen, wie Nietzsche überall findet, drei Kulturbereiche an: Religion, Moral und Philosophie; sie beanspruchen, die höchsten und wertvollsten Richtpunkte für die menschliche Weltorientierung zu liefern und unbedingt anzuzeigen, wie sich das Dasein in der Welt zu entfalten habe. Die Ausrichtung auf Religion, Philosophie und Moral bietet die Gewähr, daß Heiligkeit, Weisheit und Güte zunehmen und in das Verhalten der Menschen eine Einheit gebracht wird. In der Annäherung an die obersten Zwecke innerhalb dieser Einheitsstruktur besteht die Dynamik der Geschichte.¹ Sich zur Welt angemessen verhalten, besagt in

¹ Für die Herkunft dieser Vorstellung der Geschichte und der ihr zugrunde liegenden sukzessiven Zeitauffassung von Augustinus sowie Nietzsches Auseinandersetzung damit vgl. I.-N. Bulhof-Rutgers, *Apollo Wiederkehr*, 'S-Graven-

teleologischem Verständnis: die Geschichte durch die Werte der Religion, Philosophie und Moral zu befördern. Die menschlichen Weltverhältnisse erscheinen insgesamt gesichert und geeint im Hinblick auf ein festes Ziel. Das Ziel ist Beweggrund alles menschlichen Handelns, die Geschichte im Grunde Selbstbewegung auf das Ziel hin. Wesen und Größe des Menschen sind durch das Verhältnis zum Telos genau bestimmbar. Das Ziel entscheidet über den Menschen, nicht der Mensch über das Ziel. Jeder soll für sein Handeln Richtpunkte wählen, die Religion, Philosophie und Moral als Werte vorgeben. Davon ist Einheit, Übereinstimmung und Sinn für das Leben des einzelnen wie auch der Gesellschaft und der Geschichte zu erwarten, wenn auch nur in dem Sinn, daß alle Stadien geschichtlicher Wert-Realisation bloß Durchgangsstufen in der Entwicklung zum vorherbestimmten Ziel sein können.

Die Reflexion über die drei Wertsysteme der Teleologie führt Nietzsche auf eine Gemeinsamkeit, die Religion, Philosophie und Moral verbindet: die finale Fixierung des Menschen. Das durchgängige Merkmal des Fixiertseins bezeichnet Nietzsche als ‚Moral‘. Sie gewinnt deswegen für ihn von der zweiten Periode seines Schaffens an eine kardinale Bedeutung für seine Auseinandersetzung mit der Teleologie.² Wenn er Moral als *einzigsten* obersten Wert und Endzweck im traditionellen Grundverhältnis des Menschen aufdeckt, so meint er damit das Phänomen des finalen Fixiertseins des Menschen. Dementsprechend schwankt sein Begriff der Moral: Immer ist damit finale Fixierung gemeint, aber sie kann einmal generell (1), dann speziell, und hier entweder als noetische (2) oder praktische (3) Fixierung verstanden sein. Die praktische Fixierung kann noch einmal eingeschränkt sein, sie steht dann für ganz bestimmte Bindungen (4...n), die christliche etwa oder die der sogenannten

hage 1969; W. Kamlah, Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie, Mannheim 1969. Zur Geschichtsteleologie der deutschen Philosophie vgl. I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784) und J. G. Herder, Ideen zu Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784–91).

² Zur Moralkritik der Jahre 1879–1881 vgl. H. J. Schmidt, Nietzsche und Sokrates, S. 200 ff. und zur Moralkritik der späten Achtzigerjahre, ebd. S. 237–243. An monographischen Untersuchungen zum Thema vgl. K. Wellner, Der Zusammenhang von Metaphysik und Moral oder von Wahrheit und Wert im Denken F. Nietzsches, Diss. Freiburg i. Br. 1969; A. Dustdar, Metaphysik der Moral, Auslegung der Moralproblematik in Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht, Diss. Bonn 1971.

Sklaven. Die Entdeckung der Moral als dem einzigen höchsten Wert³ führt Nietzsche dazu, die anderen ‚obersten‘ Werte, Religion und Philosophie, auf die Moral zurückzuführen, so daß schließlich die Moral allein verantwortlich gemacht wird für die Diskrepanz zwischen der welthistorischen Aufgabe und der Unterlegenheit der Zeitgenossen. Daß das, was in höchster Geltung steht, im Grunde die höchste Gefährdung darstellt, erfährt Nietzsche als katastrophales Ereignis: „Die Entdeckung der christlichen Moral ist ein Ereignis, das nicht seinesgleichen hat, eine wirkliche Katastrophe. Wer über sie aufklärt . . . bricht die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke . . . Der Blitz der Wahrheit traf gerade das, was bisher am höchsten stand: wer begreift, was da vernichtet wurde, mag zusehn, ob er überhaupt noch etwas in den Händen hat . . . wer die Moral entdeckt, hat den Unwert aller Werte mitentdeckt, an die man glaubt oder geglaubt hat“ (EH, Warum ich ein Schicksal bin, 8: S II, 1158). Nietzsches Erregung leitet sich aus der Befürchtung her, die europäisch-christliche Moral breite sich über die ganze Welt aus und verhindere für immer die Lösung der weltgeschichtlichen Aufgabe: „Die Menschheit (ist) in Gefahr, an einer lebenswidrigen Idealität zugrunde zu gehen“ (WM 244). Dem furchtbaren Vielleicht, daß „die Menschheit an der Moral zugrunde“ geht (UW II, 365), ist nur durch die Vernichtung der Moral zu entkommen (WM 343). Die alte Welt, in die der Mensch sich einfügte, existiert nicht mehr. Eine „neue Welt“ fordert eine gesteigerte Selbsteinsicht: „Wir müssen erkennen, bis zu welchem Grade wir die Schöpfer unserer Wertgefühle sind – also ‚Sinn‘ in die Geschichte legen können“ (WM 1011). Die teleologische Daseinsinterpretation beruht nach Nietzsches Analyse auf einer falschen Anthropologie: „Die ganze Teleologie ist darauf gebaut, daß man vom Menschen . . . als von einem ewigen redet, zu welchem hin alle Dinge in der Welt von ihrem Anbeginne eine natürliche Richtung haben“ (MA I, 2: S I, 448). In der Teleologie setzt der Mensch eine bestimmte Selbstauslegung absolut und fügt sich in den vermeintlich festgelegten

³ Bereits der achtzehnjährige Nietzsche resümiert als „Resultat einer allgemeinen Menschheitsentwicklung“ die Moral als „Summe aller Wahrheiten für unsere Welt“ (HKG II, S. 56). Für den Zusammenhang der Juvenilien Nietzsches mit den Essays von R. W. Emerson vgl. S. Hubbard, Nietzsche und Emerson, Basel 1958.

Gang der Geschichte ein. Jetzt ist gegen „zwei Jahrtausende Widernatur und Menschenschändung“ (EH, Die Geburt der Tragödie, 4: S II, 1111) der Versuch zu wagen, wie Nietzsche bereits im ersten Band von „Menschliches, Allzumenschliches“ fordert, „ob die Menschheit aus einer moralischen sich in eine weise Menschheit umwandeln könne“ (107: S I, 514). Das aber ist nichts anderes als der Ruf nach Auflösung des hergebrachten teleologischen Grundverhältnisses von Mensch und Welt: Kein System von Zwecken bestimme mehr den Menschen, sondern das Ganze bestehe erst in der Wertsetzung des Menschen, ergebene Passivität wandle sich in die Aktivität des Wollens: „Der Glaube ‚so und so ist es‘ zu verwandeln in den Willen ‚so und so soll es werden‘“ (WM 593).

Die philosophische Aufgabe Nietzsches, die aus der Einsicht in die Nichtigkeit teleologischen Weltverstehens und in die Erfordernisse des welthistorischen Daseins folgt, hat in der „Frage nach der Herkunft der moralischen Werte... eine Frage ersten Ranges“ (EH, Morgenröte, 2: S II, 1125) wahrzunehmen. In Nietzsches genealogischer Kritik wird die Moral ihres Anspruchs auf Unbedingtheit entkleidet; sie erscheint als Bedingung der menschlichen Gesellschaft: Die ursprüngliche Auseinandersetzung um das, was in einer Gesellschaft als wertvoll gelten soll, wird in den Konventionen der Moral beigelegt und durch Ausrichtung aller auf bestimmte Ziele wird, allerdings in einem langen und nicht selbstverständlichen Prozeß, ein geregeltes Zusammenleben erreicht, in dem sich eine anthropologisch folgenschwere Verschiebung ergibt: „Die vollkommene Verzichtleistung auf eigene Wertsetzung“, die mit Anerkennung der Moral gegeben ist, wird nur möglich durch „das strenge Verlangen“ jedes einzelnen, „von jedermann auf dasselbe verzichtet zu sehen“ (WM 275; vgl. 271). Der status nascendi, in dem der Mensch selber die Dinge wertete, wird zugunsten der Gemeinschaft und der Unterwerfung unter die gewerteten Dinge preisgegeben. Anstelle der abgetretenen Möglichkeit des Wertschaffens wird dem einzelnen eine feste Wertordnung gegeben, nach der die eigenen und vor allem die fremden Handlungen abgeschätzt werden können.⁴ Moral ist so gesehen eine Verlagerung des

⁴ Vgl. Kant: „Um... mich in Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtgemäß sei, auf die aller kürzeste und doch untrüglichsche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: würde ich wohl damit

Schwergewichts vom Einzelmenschen zur Gesellschaft hin. In ihrem jeweiligen „System von Wertschätzungen“ (WM 256) besteht eine Gemeinschaft. Darin unterscheidet und behauptet sie sich gegenüber anderen Sozietäten: „Leben könnte kein Volk, das nicht erst schätzte; will es sich aber erhalten, so darf es nicht schätzen, wie der Nachbar schätzt“ (Z I, Von tausend und einem Ziele: S II, 322). Moral ist der Ausdruck der gefundenen Identität einer Gesellschaft, „der Zufriedenheit einer Art von Menschen mit sich selber“ (UW II, 700), der „Ausdruck eines konservativen Willens zur Züchtung einer gleichen Art“ (UW II, 781). Insofern eine Gesellschaft sich erhalten will als das, was sie ist, will sie die moralischen Werte als fest erscheinen lassen.⁵

Als Funktionen des gesellschaftlichen Bestrebens nach Stabilisierung der Moral sieht Nietzsche Religion und Philosophie in Erscheinung treten. Den Vorgang selbst versucht er im „Antichrist“ anzudeuten: „An einem gewissen Punkte der Entwicklung eines Volks erklärt die einsichtigste, das heißt rück- und hinausblickendste Schicht desselben, die Erfahrung, nach der gelebt werden soll – das heißt *kann* – für abgeschlossen. Ihr Ziel geht dahin, die Ernte möglichst reich und vollständig von den Zeiten des Experiments und der schlimmen Erfahrung heimzubringen. Was folglich vor allem jetzt zu verhüten ist, das ist das Noch-Fort-Experimentieren, die Fortdauer des flüssigen Zustands der Werte, das Prüfen, Wählen, Kritik-Üben der Werte in infinitum. Dem stellt man eine dop-

zufrieden sein, daß meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als andere) gelten solle, und würde ich wohl zu mir sagen können: es mag jedermann ein unwahres Versprechen tun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen ändern vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilterweise täten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.“ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Akad.-Ausg., S. 402 f.

⁵ Es ist Nietzsches unablässiges Bemühen, die von der Moral großgezogene Wahrhaftigkeit gegen die Moral selbst zu kehren, indem er auf die Vorkehrungen hinlenkt, die sie zu ihrer Etablierung trifft: Falschheit, Undurchsichtigkeit, Verdummung, Inquisition, Mißtrauen, Intoleranz (WM 726), alle jene Mittel, die durch die Moral schließlich ausgeschlossen werden sollen.

pelte Mauer entgegen: einmal die Offenbarung, das ist die Behauptung, die Vernunft jener Gesetze sei nicht menschlicher Herkunft, nicht langsam und unter Fehlgriffen gesucht und gefunden, sondern, als göttlichen Ursprungs, ganz, vollkommen, ohne Geschichte, ein Geschenk, ein Wunder, bloß mitgeteilt... Sodann die Tradition, das ist die Behauptung, daß das Gesetz bereits seit uralten Zeiten bestanden habe, daß es pietätlos, ein Verbrechen an den Vorfahren sei, es in Zweifel zu ziehen. Die Autorität des Gesetzes begründet sich mit den Thesen: Gott gab es, die Vorfahren lebten es" (AC 57: S II, 1225 f.). Moral erscheint, weil sie die höchsten Richtpunkte enthält, nach denen im Zweifelsfall entschieden werden soll, aller Kritik entzogen.

Den Höhepunkt menschlichen Bestrebens, die Moral absolut fest zu machen, sieht Nietzsche in der Philosophie von Kant erreicht. Zwar standen seit Sokrates und Platon alle Philosophen „unter der Verführung der Moral“ (M, Vorrede, 3: S I, 1013), ihr Erkenntniswille hörte da auf, wo er unmoralisch, das heißt, die Gesellschaft gefährdend, „untergang-bringend“ (WM 261) zu werden drohte. Jedoch so weit wie Kant ging Nietzsche zufolge keiner: Im kantischen Begriff der praktischen Vernunft erblickt er die Erfindung einer eigenen Vernunft für Fälle, in denen die kritische Vernunft auszuschalten sei, „nämlich wenn die Moral, wenn die erhabne Forderung ‚du sollst‘ laut wird“ (AC 12: S II, 1173).⁶ Jenseits der Vernunft erschien in der Philosophie Kants die Moral als „Essenz der Welt“ (AC 10: S II, 1171). In der metaphysischen Begründung kamen die moralischen Werte unter den Anspruch absoluter Wahrheit und unbedingter Verbindlichkeit, denn „metaphysische Ansichten geben den Glauben, daß in ihnen das letzte endgültige Fundament gegeben sei, auf welchem sich nunmehr alle Zukunft der Menschheit niederzulassen und anzubauen genötigt sei“ (MA I, 22: S I, 463). Nietzsche sieht die Moral in der Philosophie derart uneingeschränkt vorherrschen, daß ihre Schöpfer für ihn schlechterdings Moral-Theoretiker sind: „Die Philosophen... wollten die Begründung der Moral – und jeder Philosoph hat bisher geglaubt,

⁶ Vgl. dazu weiter: M, Vorrede, 3: S I, 1013/14; WM 95; WM 251: „Gewisse Dinge als unwiderlegbar zu affirmieren... dieser Kunstgriff heißt sich heute ‚Kantischer Kritizismus‘.“

die Moral begründet zu haben; die Moral selbst aber galt als ‚gegeben‘ (J, Zur Naturgeschichte der Moral, 186: S. II, 643).⁷

Ihre letzte Begründung findet die bedingungslose Unterordnung des Menschen unter die moralischen Zwecke in der Religion.⁸ Erst unter diesem dritten Aspekt teleologischen Weltverstehens erscheinen die finalen Zwecke als von einem höchsten Subjekt bewußt gewollt: „Moral: alles, was ersten Ranges ist, muß *causa sui* sein. Die Herkunft aus etwas anderem gilt als Einwand, als Wert-Anzweiflung. Alle obersten Werte sind ersten Ranges, alle höchsten Begriffe, das Seiende, das Unbedingte, das Gute, das Wahre, das Vollkommene – das alles kann nicht geworden sein, *muß* folglich *causa sui* sein. Das alles aber kann auch nicht einander ungleich, kann nicht mit sich im Widerspruch sein . . . Damit haben sie ihren stupenden Begriff ‚Gott‘ . . .“ (GD, III, 4: S II, 959). Durch die religiöse Begründung wird erreicht, daß der Mensch sich in den moralischen Postulaten nicht einem Menschen, nicht der Gesellschaft, auch nicht irgendeiner Objektivierung, sondern einem überlegenen Subjekt unterordnet, einem „Zweck- und Mittel-setzenden Gesamtbewußtsein“ (WM 707), einem Wesen, das alles, was geschieht, bewußt mitlebt und mitwill. Infolge der „Übersetzung der Moral ins Metaphysische, als Kraft, Ursache, Zweck an sich“ (EH, Warum ich ein Schicksal bin, 3: S II, 1153) sieht Nietzsche den Menschen auf einen Weg gebracht, der ihn von seiner Welt zu einer transzendenten Wirklichkeit wegführt, die, als Gott verstanden, um ihrer selbst willen erstrebt wird. Da diese Wirklichkeit als höchste Wirklichkeit der letzte Zweck und der tragende Grund aller Wirklichkeit ist, erscheint sie als die Wahrheit schlechthin. Nicht bloß die Religion also, sondern auch die Philosophie, der es angeblich um die Wahrheit zu tun ist, steht, wie Nietzsche unablässig nachzuweisen sich bemüht, „auf dem Boden der Moral“ (FW 344: S II, 207). Im Verkündigungs-Stil Zarathustras ist deshalb ‚von den berühmten Weisen‘ folgendes zu sagen: „Dem Volke habt ihr gedient und des

⁷ Zur Begründung der Philosophie auf Glaube vgl. J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, Berlin 1800.

⁸ Wiederum ist es Kant, der die Reduktion der Religion auf Moral ausdrücklich vollzieht, indem er zu Ende seiner „Metaphysik der Sitten“ (1797) der Religion die Aufgabe zuweist, alle Pflichten des Menschen als göttliche Gebote ansehen zu lehren, so daß die Pflichten des Menschen gegen sich wie auch gegen die Mitmenschen als Pflichten gegen Gott aufgefaßt werden.

Volkes Aberglauben, ihr berühmten Weisen alle! – und *nicht* der Wahrheit! Und gerade darum zollte man euch Ehrfurcht... Die Wahrheit ist da: ist das Volk doch da! Wehe, wehe den Suchenden! also scholl es von jeher. Eurem Volke wolltet ihr Recht schaffen in seiner Verehrung: das hießet ihr ‚Wille zur Wahrheit‘, ihr berühmten Weisen!“ (S II, 359 f.).⁹

Das durch Religion und Philosophie konstituierte Verhältnis des Menschen zum Wahren ist in Wirklichkeit ein moralisches Verhältnis, die höchste Anstrengung, die hergebrachten Regeln menschlichen Zusammenlebens zu erhalten, deren wichtigste Bedingung darin besteht, daß über sie niemand sich täuscht, damit niemand getäuscht wird. Wahrheit als moralisches Postulat, Wahrhaftigkeit¹⁰, setzt den Menschen in ein unterwürfiges Verhältnis zu dem, was als ewig bestehende Wahrheit hochgehalten werden soll. Das Suchen nach Wahrheit, um das es der Philosophie angeblich geht, ist um so wirkungsvoller abgewehrt, je mehr die moralische Wahrhaftigkeit sich selber mit den „Zotten des Forschenden, Suchenden, Erobernden“ bemäntelt (Z, a. a. O.).¹¹

Die Sanktion der Wahrhaftigkeit in einer transzendenten Wahrheit und die Ansetzung dieser höchsten moralischen Qualitäten als Realitäten in Gott bedeutet für Nietzsche eine unerhörte Einbuße: Was als „göttliche und jenseitige höhere Sphäre angesetzt wird“ (WM 245), gilt ihm als Verlust der einzigen Wirklichkeit. Moral ist Spaltung der Welt, Verzicht auf lebendige Gegenwärtigkeit, „nicht mehr der Ausdruck der Lebens- und Wachstums-Bedingungen eines Volkes, nicht mehr sein unterster Instinkt des Lebens, sondern abstrakt geworden, Gegensatz zum Leben geworden“ (AC 25: S II, 1186).¹² Moral, Religion und Philosophie betreiben die Entwertung des Lebens. „Wenn man das Schwergewicht des Lebens nicht ins Leben, sondern ins ‚Jenseits‘ verlegt – ins Nichts –, so hat man dem Leben überhaupt das Schwergewicht genommen“ (AC 43: S II, 1205).

Bevor dieser Gedanke Nietzsches weiter verfolgt werden kann, drängt sich eine Frage auf: Ist der Mensch nicht zwei Jahrtausende

⁹ Vgl. WM 346.

¹⁰ Zur Erläuterung von Nietzsches Wahrhaftigkeits-Begriff vgl. WM 277 f.

¹¹ Vgl. UB IV, 6: S I, 394.

¹² Vgl. WM 298 und 331.

lang gut gefahren mit der moralischen Teleologie, wieso soll jetzt auf einmal die Nichtigkeit dieses Grundverhältnisses zum Vorschein kommen? Zunächst: Nietzsche weiß das Positive an der moralischen Teleologie durchaus zu würdigen.¹³ Er anerkennt die Verfeinerungen, die durch die ‚Freiheit unter dem Gesetz‘ errungen wurden (UW II, 976; GM pass.). „Die Moral war nötig“ (WM 403). Sie selbst ist es, die den Menschen schließlich so kritisch gemacht hat, daß er es sich versagt, mit dem durch die Moral erbrachten „ungeheuren Quantum von Humanität“ (WM 63) vorlieb zu nehmen. Statt dessen ist er unruhig genug, die neue Aufgabe so hinzunehmen, wie sie sich zeigt, und sich unter Umständen wegen dieser Aufgabe die Moral zu verbieten. Die zusehends um sich greifende Kritik an der Moral ist selbst eine „Form der Moralität“ (WM 399), und zwar, wenn sie auch keineswegs ausreicht und im Einzelfall mit „Eitelkeit, Ehrgeiz, Lust am Siege“ verbunden sein mag, unzweifelhaft „eine hohe Stufe der Moralität“ (UW I, 712). Die Offenbarung der Nichtigkeit der moralischen Teleologie ist nichts anderes als die Kulmination der Moral, die in diesem Stadium aus eigener Notwendigkeit als „Selbstaufhebung“ (WM 405) erscheinen muß.

2. *Der Durchbruch des historischen Sinnes*

Im neunzehnten Jahrhundert sieht Nietzsche einen Prozeß in Gang kommen, der zum Zusammenbruch der Teleologie führt. Das „Zeitalter der Vergleichung“ (MA I, 23: S I, 464) hebt an. Es bildet sich – „seit zwei Menschenaltern“, sagt Nietzsche 1873 im Vorwort zur „Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung“ (S I, 210) – „der historische Sinn“.¹⁴ Darin kommt zum Vorschein, was nach der

¹³ Vgl. MA I, 40 und 94; Z II: S II, 361; WM 4.

¹⁴ Vgl. UB II, 4; MA I, 2; FW 337; J 224. Wie später in WM 91 datiert Nietzsche schon in UB IV (3: S I, 378) den Durchbruch des historischen Sinnes ins 18. Jahrhundert voraus, wie bereits in UB III anklingt: „Seit einem Jahrhundert sind wir auf lauter fundamentale Erschütterungen vorbereitet.“ Daß die allgemeine „Unsicherheit und Bedrohlichkeit“ (4: S I, 313) des 19. (und 20.) Jahrhunderts ihren Ursprung im 18. Jahrhundert hat und im wesentlichen in der Auflösung der Teleologie im historischen Bewußtsein besteht, läßt sich eindringlich belegen mit: P. Hazard, *La Crise de la Conscience Européenne*

alten Teleologie niemals sein konnte: Das Seiende, das Unbedingte, das Gute, das Wahre, das Vollkommene ist *geworden*, es ist einander ungleich, mit sich im Widerspruch.¹⁵ Auf einmal treten alle die Merkmale, die in den Begriffen ‚Wahrheit‘ und ‚Gott‘ ausgeschlossen waren, hervor. Es gibt „keine ewigen Tatsachen ... keine absoluten Wahrheiten“ (MA I, 2: S I, 448), alles ist „nur menschlich-allzumenschlich“ (MA, Vorrede, 1: S I, 437). Die unabsehbare Tragweite dieses Geschehens wird als „das größte Ereignis“ erfahren, das überhaupt möglich ist: „Gott ist tot“ (UW II, 1411). Das Ausmaß des Ereignisses bemißt sich nach dem Umkreis, den es betrifft: die ersten und letzten Dinge und jegliches, was dazwischen liegt; es handelt sich um das größte Ereignis.

Im ersten Band von „Menschliches, Allzumenschliches“ versucht Nietzsche zum erstenmal, den Vorgang der Entwertung der Werte im historischen Bewußtsein und die daraus entspringende Aufgabe zu umreißen, und zwar in den Abschnitten 23–25 des ersten Kapitels, das gemäß seinem Titel von den ersten und letzten Dingen handelt: „Für wen gibt es überhaupt noch etwas streng Bindendes? Wie alle Stilarten der Künste nebeneinander nachgebildet werden, so auch alle Stufen und Arten der Moralität, der Sitten, der Kulturen. – Ein solches Zeitalter bekommt seine Bedeutung dadurch, daß in ihm die verschiedenen Weltbetrachtungen, Sitten, Kulturen verglichen und nebeneinander durchgelebt werden können; was früher, bei der immer lokalisierten Herrschaft jeder Kultur, nicht möglich war, entsprechend der Gebundenheit aller künstlerischen Stilarten an Ort und Zeit. Jetzt wird eine Vermehrung des ästhetischen Gefühls endgültig unter so vielen der Vergleichung sich anbietenden Formen entscheiden: sie wird die meisten – nämlich alle, welche durch dasselbe abgewiesen werden – absterben lassen. Ebenso findet jetzt ein Auswählen in den Formen und Gewohnhei-

1680–1715, Paris 1935; vgl. in der deutschen Ausgabe dieses Werkes besonders S. 328 ff.: Die Trennung von Moral und Religion durch Pierre Bayle, die Einsicht in die Relativität der Sitten und Gebräuche bei den Völkern der Erde durch John Locke und die sarkastische Dialektik von sog. Gut und Böse in der Bienen-Fabel des Bernard de Mandeville. Vgl. entsprechend die positive Beurteilung des 17. Jahrhunderts durch Nietzsche (WM 95) und seine Einwände gegen die nachfolgenden zwei Jahrhunderte (WM 62, 95, 102, 104, 1017; UW II, 1085).

¹⁵ Vgl. GD (III), 4: S II, 959; sowie MA I, 145.

ten der höheren Sittlichkeit statt, deren Ziel kein anderes als Untergang der niedrigeren Sittlichkeiten sein kann. Es ist das Zeitalter der Vergleichung!“ (MA I, 23: S I, 464). Das historische Bewußtsein seines Jahrhunderts, das Nietzsche hier an Ethik und Ästhetik erläutert, zeigt sich als erstmals möglich gewordene Einsicht in alle Arten und als Zutritt zu allen Stufen geschichtlicher und gegenwärtiger Lebensgestaltungen von Menschen und Völkern.¹⁶ Auf einmal steht das, was als schlechthin notwendig und einzig galt, zum Vergleich. Werte, die als unausweichliche Bindungen angesehen wurden, werden verfügbar, bieten sich aus den verschiedensten Traditionen zur Auswahl dar. Zum erstenmal bekommt der Mensch einen Begriff von dem ganzen Spielraum bisher gelebter Möglichkeiten: „Unser Vorrang: . . . wir können nachrechnen, wie nie nachgerechnet worden ist: wir sind das Selbstbewußtsein der Historie überhaupt. Wir genießen anders, wir leiden anders: die Vergleichung eines unerhört Vielfachen ist unsre instinktivste Tätigkeit. Wir verstehen alles, wir leben alles, wir haben kein feindseliges Gefühl mehr in uns“ (WM 218). Als Resultat der universalen Vergleichung stellt sich die Relativierung der Werte ein. Es „ergibt sich, daß Entgegengesetztes als wertvoll galt, daß viele Gütertafeln existierten“.¹⁷ Die obersten Werte, bislang für unbedingt gehalten, erweisen sich als partikulär und keineswegs als universal unbedingt. Überall handelt es sich um „Existenzbedingungen beschränkter Gruppen“. Nichts ist „an sich wertvoll“ (WM 260). Da jedoch feste Werte bisher Bedingungen einer jeden Kultur waren, fragt sich Nietzsche beunruhigt, ob in der Auflösung der Werte so etwas wie kulturelle Steigerung überhaupt noch zu erwarten ist. Deshalb erörtert er weiterhin die Möglichkeit des Fortschritts: „Die Menschen können mit Bewußtsein beschließen, sich zu einer neuen Kultur fortzuentwickeln, während sie sich früher unbewußt und zufällig entwickelten: sie können jetzt bessere Bedingungen für die Entstehung der Menschen, ihre Ernährung, Erziehung, Unterrichtung schaffen, die Erde als Ganzes ökonomisch

¹⁶ Vgl. Z II, Vom Lande der Bildung: S II, 375–377.

¹⁷ Eine Vorstellung von der enormen Vielfalt und Widersprüchlichkeiten der Moralen (der Plural ist ein Neologismus von Nietzsche) vermittelt das mit reichem ethnographischem Material ausgestattete Werk von E. A. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 1906/08.

verwalten, die Kräfte der Menschen überhaupt gegeneinander abwägen und einsetzen. Diese neue bewußte Kultur tötet die alte, welche als Ganzes angeschaut ein unbewußtes Tier- und Pflanzenleben geführt hat; sie tötet auch das Mißtrauen gegen den Fortschritt – er ist möglich. Ich will sagen: es ist voreilig und fast unsinnig, zu glauben, daß der Fortschritt notwendig erfolgen müsse; aber wie könnte man leugnen, daß er möglich sei? Dagegen ist ein Fortschritt im Sinne und auf dem Wege der alten Kultur nicht einmal denkbar“ (MA I, 24: S I, 465). Für die neue, in der Geschichte noch niemals dagewesene Aufgabe taugen die alten Wertschätzungen nicht. Der Fortschritt zur Erdherrschaft ist nur möglich, wenn vermieden wird, daß die Geschichte durch Unterordnung unter partikuläre Werte stagniert.¹⁸ „Es ist erforderlich, dem welthistorischen Dasein angemessene, universale Werte bewußt zu schaffen und an die Stelle der alten Werte zu setzen. Diese Werte müssen kulminieren in einem höchsten, von allen Menschen anerkannten Ziel: „Tausend Ziele gab es bisher, denn tausend Völker gab es. Nur die Fessel der tausend Nacken fehlt noch, es fehlt das *eine* Ziel. Noch hat die Menschheit kein Ziel“ (Z I, Von tausend und einem Ziel: S II, 323). Nietzsche sieht darin eine ‚ungeheure Aufgabe‘ nicht bloß, weil Gefahr besteht, daß ihr der Mensch ausweicht, sich mit einer ‚Privatmoral‘ anstelle einer ‚Weltmoral‘ zugrunde richtet, sondern weil der Akt des Werte-Schaffens mit früheren Schöpfungsakten nicht zu vergleichen ist. Zum erstenmal fällt dem Menschen selbst die Verantwortung zu für das, was als Geschichte bisher scheinbar von selbst geschah, ja durch vermeintlich göttlichen Willen dem Menschen entzogen war: die produktive Gestaltung der gesamten Lebensverhältnisse der Menschen. Die Werte einer Weltkultur werden alle bisherigen moralischen Kenntnisse weit unter sich lassen: „Privat- und Weltmoral. – Seitdem der Glaube aufgehört hat, daß ein Gott die Schicksale der Welt im großen leite und trotz aller anscheinenden Krümmungen im Pfad der Menschheit sie doch herrlich hinausführe, müssen die Menschen

¹⁸ Nietzsche hat diese unzeitgemäße Einsicht bereits als Achtzehnjähriger zu Papier gebracht: „Es ist . . . Beschränktheit, der ganzen Menschheit, irgend eine spezielle Form des Staates oder der Gesellschaft gleichsam mit Stereotypen aufdrucken zu wollen; alle socialen und communistischen Ideen leiden an diesem Irrtum.“ *Fatum und Geschichte* (1862): HKG II, S. 58.

selber sich ökumenische, die ganze Erde umspannende Ziele stellen. Die ältere Moral, namentlich die Kants, verlangt vom einzelnen Handlungen, welche man von allen Menschen wünscht: das war eine schöne naive Sache; als ob ein jeder ohne weiteres wüßte, bei welcher Handlungsweise das Ganze der Menschheit wohlfare, also welche Handlungen überhaupt wünschenswert seien... Vielleicht läßt es ein zukünftiger Überblick über die Bedürfnisse der Menschheit durchaus nicht wünschenswert erscheinen, daß alle Menschen gleich handeln... Jedenfalls muß, wenn die Menschheit sich nicht durch eine solche bewußte Gesamtregierung zugrunde richten soll, vorher eine alle bisherigen Grade übersteigende Kenntnis der Bedingungen der Kultur, als wissenschaftlicher Maßstab für ökumenische Ziele, gefunden sein. Hierin liegt die ungeheure Aufgabe der großen Geister des nächsten Jahrhunderts“ (MA I, 25: S I, 465 f.).

3. Das Ergebnis

Das historische Bewußtsein, das zum Tod Gottes als dem einen Garanten alles Guten und Wahren führt, bildet sich an der Moral. Die im neunzehnten Jahrhundert einsetzende konsequente Ausbildung eines zusammenhängenden Wissens von der menschlichen Vergangenheit sowie von den Lebensverhältnissen aller gegenwärtigen Völker stellt dem Menschen vor Augen, daß es unzählige Wertsysteme und dementsprechend Gestaltungsmöglichkeiten der menschlichen Lebensverhältnisse gibt.¹⁹ Die Ausrichtung auf die eine Moral war nicht notwendig, sondern zufällig, und insofern auch die Wertordnungen aller anderen menschlichen Gemeinschaften nicht notwendig, sondern zufällig bestehen, erscheint die ganze

¹⁹ H. Heimsoeth nennt außer dem Durchbruch des historischen Sinnes (Zur Anthropologie Nietzsches, S. 193 f.) drei weitere Einsätze, die zum „radikalen Abbau bisheriger Selbstfassung und Selbstwertung des Menschenwesens“ (185) führten: die astronomische Weltkonzeption der Neuzeit (ebd.), die Biologie (190) und den Abbruch christlich-religiöser Seinsauslegung (196). Nietzsches Aufbau einer haltbareren Wesensdeskription des Menschen (201 ff.) sieht Heimsoeth unter dem Leitgedanken des Menschen als eines Versuches mit folgenden näheren Bestimmungen: Herr der Tiere (202), Unfixiertheit, Tapferkeit, List, Klugheit, Komplexität, Reichtum (202), Sozialität (Bewußtsein, Sprache) (204), Wesen der Gegensätze, Vielheit von Willen zur Macht (205), Sinnggebung und Interpretation des Daseins (208).

Geschichte der Menschheit plan- und ziellos, willkürlich und zufällig. Daß nicht ein Gott Einheit und Ziel der Geschichte stiftete, war augenfällig geworden. Dieser Gott, der moralische Gott, ist widerlegt (UW II, 994).²⁰

a) Tod Gottes

„An sich hat eine Religion nichts mit der Moral zu tun“ (WM 146), aber am Glauben an die Moral gehen die Religionen zugrunde. Insofern die in Europa vorherrschende christliche Religion ihren Gott mit dem philosophisch-moralischen Gott identifizierte, geht diese Religion mit ihrem Gott unter: „der christlich-moralische Gott ist nicht haltbar, folglich ‚Atheismus‘“ (WM 151). Doch der Atheismus, der aus dem Glauben an die Moral folgt, ist keine echte Widerlegung Gottes. Der Gottesbegriff, gegen den er sich wendet, hatte Gott in seiner Göttlichkeit niemals begriffen. Nur der moralische Gott ist überwunden (WM 55). In der Überwindung des moralischen Gottes widerlegt sich zugleich der Atheismus, der infolge der partikularistisch moralischen Verengung Gottes im Grunde bisher geherrscht hat. In dem, was als Tod Gottes erfahren wird, vollzieht sich die Befreiung Gottes aus menschengemachter Verengung zu sich selber. „Ihr nennt es die Selbstersetzung Gottes: es ist aber nur seine Häutung: – er zieht seine moralische Haut aus! Und ihr sollt ihn bald wiedersehen, jenseits von Gut und Böse“ (UW II, 949).²¹ Um das Bild aufzunehmen: Wer Gott nur als moralischen Gott kannte, wird fassungslos auf die abgestreifte, tote Haut starren und dabei verkennen, daß sie kein Indiz des Todes, sondern Zeichen des Lebens ist. Die Unfähigkeit, das Göttliche im Unerwarteten, Unverfestigten wahrzunehmen, weist den Verehrer des moralischen Gottes als den eigentlichen Atheisten aus.²²

²⁰ Vgl. Z IV, Außer Dienst: S II, 501.

²¹ Vgl. zu Nietzsches Vorstellung eines Gottes jenseits der Moral Heraklit: „Τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικοι ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια.“: „Für Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber haben das eine als ungerecht, das andere als gerecht angenommen.“ (Diels fr. 102).

²² Vgl. zu diesem sog. Atheismus Epikur (den übrigens auch Karl Marx in seiner Doktordissertation zitiert): „Gottlos ist nicht der, der die Götter der

Nietzsche ist keineswegs bloß „Feind“, sondern vielmehr „Vorforderer Gottes“ (MA, Vorrede, 1: S I, 437), „advocatus dei“ (J 34: S II, 599). Der Kampf gegen den Mißbrauch Gottes, in dem Gott zum Sanktionator der Moral herabgesetzt wurde, setzte schon beim jungen Nietzsche mit Vehemenz ein. Als vierzehnjähriger Gymnasiast notiert er zu einer Deutscharbeit „De libertate“: „Gott nicht gut nicht böse – erhaben über menschliche Begriffe“ (HKG I, 48). In einem Aufsatz „Gedanken über das Christentum“ moniert er ein paar Jahre später den „ungeheuren Denkfehler, Theismus und Moralität zu identifizieren oder überhaupt die Moral abhängig zu machen von der Anschauung die man von Gott hat“ (HKG III, 129).²³ Es kann also durchaus gesagt werden, daß Nietzsche sich gegen das Christentum wandte, weil er in ihm eine einseitige Verfestigung sah, während er selbst zum lebendigen Ganzen strebte.²⁴ Als Wirkung der „christlichen Anschauungsweise“ sieht Nietzsche bereits 1862 den „Menschen in eine falsche Stellung zu der irdischen Welt gebracht“. Falsch nennt er die christlich-moralische Weltstellung, weil in ihr der Verzicht auf eigene Aktivität beschlossen liegt, der Dispens von der unbedingten Aufgabe, „sich mit Unterschiedenheit selbst sein Loos zu schaffen“. Ein derartig sich auswirkendes Christentum hält er für ein falsch aufgefaßtes Christentum: Es hat die christlichen „Grundideen“ gegen sich, vor allem die Inkarnation, die nach seiner Auffassung der endgültige Verweis des Menschen an die Welt darstellt.²⁵ Die Überzeugung des jungen Nietzsche, die falsche Weltstellung des Menschen habe ihren Rückhalt in einem falsch verstandenen, einseitig verfestigten Christentum, hält sich bis in die Spätphase durch. Trotz wachsender Einsicht in die Unhaltbarkeit des moralischen Gottes bleibt ihm daran gelegen, „einen Sinn für den Begriff ‚Gott‘ aufrechtzuerhalten“ (WM 639). 1888 noch, in seinem letzten Schaffensjahr, verwendet

Menge beseitigt, sondern der, der den Göttern die Ansichten der Menge anhängt“ (Brief an Menoikeus, dt. O. Gigon, S. 45).

²³ Die Ursächlichkeit der monotheistisch-moralischen Identifikation für den Tod Gottes erhellt besonders aus der Gegenüberstellung mit dem Polytheismus (vgl. dazu FW III, 143: S II, 134); auf die anthropologisch-ethische Bedeutung des Polytheismus rekurriert auch L. Feuerbach. Vgl. dazu M. Landmann, Pluralität und Antinomie, München/Basel 1963, S. 104–150.

²⁴ J. Möller äußert diese Vermutung (Nietzsche und die Metaphysik, S. 309).

²⁵ Willensfreiheit und Fatum (1862), Zitate: HKG II, 63.

er Mühe darauf, den Kern des Christlichen freizulegen, um als Ergebnis festzuhalten: „Das echte, das ursprüngliche Christentum wird zu allen Zeiten möglich sein“ (AC 39: S II, 1200). Eine moralische Gottesbeziehung ist auch im Hinblick auf den Menschen unangemessen. Die Ansetzung der Moral in Gott ist eine „Selbstzerteilung des Menschen“ (MA I, 57: S I, 490), eine Verfälschung der Tatsache, daß der Mensch die einzige Autorität auf moralischem Gebiet ist. Es gibt weder Umstände (WM 422) noch Fakten (Z II: S II, 372), die eine Ablehnung der menschlichen Verantwortung zuließen.

b) Nihilismus

Nietzsches Analyse der Moral fördert Interessen hinter der Moral zutage. Damit wird deutlich: Nicht Moral ist die Essenz der Welt.²⁶ Der „Kampf des Guten und des Bösen“ ist nicht „das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge“. Die Geschichte selbst entpuppt sich als „Experimental-Widerlegung vom Satz der sogenannten ‚sittlichen Weltordnung‘“ (EH, Warum ich ein Schicksal bin, 3: S II, 1153). Der Verlaß auf die Moral war demnach trügerisch, ein Reinflall auf Falschmünzerei. Die Moral „gibt vor, etwas zu wissen, nämlich was ‚gut und böse‘ sei. Das heißt wissen wollen, wozu der Mensch da ist, sein Ziel, seine Bestimmung zu kennen. Das heißt wissen wollen, daß der Mensch ein Ziel, eine Bestimmung *habe* –“ (WM 338). Die grundlegende Leistung von Moral in allen Varianten ist finale Fixierung. Moral ist Teleologie, Beantwortung der Frage des Menschen nach seinem ‚Wozu‘, und die Verpflichtung an das in der Antwort gegebene Ziel. Löst sich die teleologische Bindung auf, so muß sich sofort und mit Vehemenz die Frage nach dem ‚Wozu‘ neu stellen.

Die Auflösung der Teleologie sieht Nietzsche augenblicklich welthistorisch gegeben. Seine Benennung für den entsprechenden

²⁶ Vgl. Kant: „Es muß . . . eine besondere Art von systematischer Einheit, nämlich die moralische, möglich sein . . . Ich nenne die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre, (wie sie es denn, nach der Freiheit der vernünftigen Wesen, sein kann, und, nach den notwendigen Gesetzen der Sittlichkeit, sein soll,) eine moralische Welt . . . eine bloße, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen“ (KrV, A 807 f., B 835 f.).

Vorgang ist ‚Nihilismus‘²⁷, dessen einzige Frage: Wozu? (WM 20). Nihilismus ist der Vorgang der Entwertung der Werte, der dadurch zustande kommt, daß ins Bewußtsein tritt, wie relativ die bisher für absolut genommenen Werte in Wirklichkeit sind. Dadurch werden die Ziele, auf die der Mensch sich sinnvoll beziehen konnte, hinfällig, „es fehlt die Antwort auf das ‚Wozu‘“ (WM 2).²⁸ In der Auflösung der Teleologie, die sich im Nihilismus vollzieht, werden alle Elemente hinfällig, die bisher gemeinsam die Teleologie konstituierten: die Wahrheit der Philosophie, der Gott der Religion, die Werte der Moral.²⁹ Damit bricht auch die bisherige Geschichtsauffassung zusammen. Das Ziel, auf das hin sie sinnvoll zu beziehen war, ist hinfällig geworden.³⁰

Der Nihilismus wirkt sich in katastrophaler Weise aus. Vollkommene Desorientierung, Ratlosigkeit und Verzweiflung greifen Platz. „Die Menschheit hat im ganzen keine Ziele, folglich kann der Mensch, in Betrachtung des ganzen Verlaufs, nicht darin seinen Trost und Halt finden, sondern seine Verzweiflung“ (MA I, 33: S I, 472). „Die nihilistische Konsequenz (der Glaube an die Wertlosigkeit) als Folge der moralischen Wertschätzung... Wir sehen, daß wir die Sphäre, wohin wir unsere Werte gelegt haben, nicht erreichen – damit hat die andre Sphäre, in der wir leben, noch keineswegs an Wert gewonnen: im Gegenteil, wir sind müde, weil wir

²⁷ In den von Nietzsche veröffentlichten Werken erscheint der Begriff ‚Nihilismus‘ selten (erstmalig 1886 in J 10), der Sache nach spricht jedoch bereits MA I, Erstes Hauptstück davon. Zu den verschiedenen Gestalten des Nihilismus bei Nietzsche vgl. M. Heidegger, Nietzsche II, S. 63 ff., W. Blechmann, Existenzbedrohung und Weltlehre im Spätwerk Friedrich Nietzsches, S. 13 f. und J. Granier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, S. 267 ff., der eine „histoire concrète du Nihilisme“ zeichnet mit folgenden Stadien: 1) Pessimismus als Vorform des Nihilismus, 2) Der unvollständige Nihilismus, 3) Der passive Nihilismus, 4) Der aktive Nihilismus, 5) Der klassische oder ekstatische Nihilismus. Zur Geschichte des Begriffs Nihilismus seit der ersten Verwendung durch F. H. Jacobi (1799) über Jean Paul, F. v. Baader, M. Stirner, I. Turgenjew bis hin zu Nietzsche vgl. D. Arendt, Nihilismus, Köln 1970.

²⁸ Hier zit. nach S III, 557; WM 2 hat ‚Warum‘ statt ‚Wozu‘.

²⁹ Vgl. den Versuch eines Neuansatzes: J. Salaquarda (Hrsg.), Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, Berlin 1971.

³⁰ Vgl. den trotz berechtigter Kritik erwähnenswerten Versuch ateleologischer Geschichtsdeutung: Th. Lessing, Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen, München 1916, sowie ähnlich: A. Weber, Abschied von der bisherigen Geschichte, Überwindung des Nihilismus, Bern 1946.

den Hauptantrieb verloren haben“ (WM 8). Am Ende der teleologisch geführten Geschichte steht der totale Zusammenbruch: Nichts erscheint an sich wertvoll, alles bisher zufällig, richtungslos, es findet sich tiefste Schwächung der Spontaneität und äußerste Kraftlosigkeit. An dem Punkt, wo „die extremste Bewußtheit, die Selbstdurchschauung des Menschen und der Geschichte“ erreicht ist, ist der Tiefpunkt in der Geschichte erreicht: die größte Entfernung „von der Vollkommenheit in Sein, Tun und Wollen“ (WM 68).

III. Vernunft

1. Die Ursache der Krise

Nietzsche, dem die Probleme des Nihilismus auffielen, der sie als erster zu erfassen und zu überwinden trachtete, sah sich vor ein „Grundproblem“ gestellt: „Woher diese Allgewalt des Glaubens? Des Glaubens an die Moral?“ (WM 253). Wie war es möglich, daß der Mensch sich in einem Weltverhältnis behielt, das in letzter Konsequenz „das Gefühl der Wertlosigkeit“ (WM 12) erzielen mußte?

a) Die Kategorien

Den Grund für dieses, sich im einzelnen psychologisch auswirkende, universale Ereignis sucht der Philosoph Nietzsche in der Metaphysik. Das in den Nihilismus führende Festhalten an der Teleologie leitet sich von dem Glauben an die Vernunft her.¹ Damit wird der Grund für die Auflösung paradoxerweise in das bisher Feste und Sichere gelegt. Aus der Vernunft, dem traditionell höchsten, alles übrige tragenden Zugang des Menschen zur Welt, soll die Moral und damit der Nihilismus hervorgegangen sein.

Doch Nietzsche grenzt ein: Nicht die Vernunft schlechthin verursacht den Nihilismus, sondern die Kategorien der Vernunft sind die eigentliche Ursache des Nihilismus, also jene Festlegungen von Weltaspekten, in denen die Vernunft den unablässigen Strom von ständig sich erneuernden Sensationen ortet und zu einem Weltbegriff fügt.² Die Art und Weise, wie der Mensch mehr an den bestimmten Festlegungen als an dem Vermögen zu kategorisieren

¹ „Der Glaube an die Vernunftkategorien ist die Ursache des Nihilismus“ (WM 12).

² Vgl. WM 569.

selbst festhält, nennt Nietzsche ‚Glauben‘. In diesem Festhalten verlieren die Kategorien der Vernunft ihren ursprünglichen Charakter des Zufälligen, Vorläufigen, des Behelfsmäßigen auf Widerruf und werden statt dessen für wahr gehalten. Damit wird, was einem Teil-Vermögen des Menschen, seiner Vernunft entsprungen war, der ungeteilten Hingabe des ganzen Menschen anheimgestellt. Glaube an die Vernunft, „ein moralisches Phänomen“ (M, Vorrede 4: S I, 1014), reicht, wie es der Nihilismus offenbar macht, nicht hin, das menschliche Grundverhältnis zu bestimmen. „Das Gefühl der Wertlosigkeit wurde erzielt, als man begriff, daß weder mit dem Begriff ‚Zweck‘, noch mit dem Begriff ‚Einheit‘, noch mit dem Begriff ‚Wahrheit‘ der Gesamtcharakter des Daseins interpretiert werden darf. Es wird nichts damit erzielt und erreicht; es fehlt die übergreifende Einheit in der Vielheit des Geschehens: der Charakter des Daseins ist nicht ‚wahr‘, ist falsch... Man hat schlechterdings keinen Grund mehr, eine wahre Welt sich einzureden... Kurz die Kategorien ‚Zweck‘, ‚Einheit‘, ‚Sein‘, mit denen wir der Welt einen Wert zugelegt haben, werden wieder von uns herausgezogen – und nun sieht die Welt wertlos aus...“ (WM 12).

Das teleologische Weltverständnis mußte spätestens in dem Augenblick als Täuschung durchschaut werden, als ein historisches Bewußtsein die bisher einheitlich auf ein Ziel hin geordnete Welt als eine unübersehbare Fülle von gegensätzlichen Strömen und Kräften wahrzunehmen begann. Die Wirklichkeit konnte nur dann in ihr Recht kommen, wenn die bisherige, teleologisch kategorisierte Ordnung aufgegeben wurde. Der Verzicht auf Teleologie wurde erleichtert durch einen Zuwachs an Einsicht: Im historischen Bewußtsein entstand auch eine „Genesis der Begriffe“, die als Ursprung der Vernunftkategorien anstelle der überlieferten jenseitigen, wahren, ewigen Welt die „Nützlichkeitsphäre“ aufdeckte (WM 579): „Man soll die Nötigung, Begriffe, Gattungen, Formen, Zwecke, Gesetze zu bilden (‚eine Welt der identischen Fälle‘) nicht so verstehen, als ob wir damit die wahre Welt zu fixieren imstande wären; sondern als Nötigung, uns eine Welt zurecht zu machen, bei der unsere Existenz ermöglicht wird“ (WM 521).

Mögen auch die Vernunftkategorien nicht ewige Weltaspekte sein, so bleibt immerhin der Sachverhalt, daß sie sich während einer langen Zeit als nützlich erwiesen haben. Wieso jedoch haben sie da-

bei ihren sekundären Charakter verloren? Wieso hat sich die Vernunft vom Mittel zum Zweck des Lebens gewandelt?

b) Wahrheit und Lüge

Der gesamte Fragenkomplex um die Entstehung und Bedeutung der Vernunftkategorien hatte Nietzsche bereits 1873 beschäftigt. Das Ergebnis seiner Gedankenarbeit legte er nieder in einer Schrift „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“; auf eine Veröffentlichung hat er jedoch verzichtet.

Ähnlich wie zuvor Lichtenberg³ schickt Nietzsche sich darin an, die moralischen Wertungen von einem außermoralischen Ursprung her zu erklären und kommt zu dem Ergebnis, daß sowohl das moralische wie auch das vernünftige Weltverhältnis inadäquate Festlegungen des wirklichen Grundverhältnisses von Mensch und Welt sind. Daß die Festlegungen in Moral und Vernunft überhaupt zu einem Problem werden konnten, erscheint Nietzsche als wunderbarste Frage. Sie deutet auf etwas hin, was er sehr hoch bewertet, auf einen „ehrlichen und reinen Trieb zur Wahrheit“ (WL 1: S III, 310)⁴, der erstaunlicherweise trotz aller Verschanzung hinter das konventionelle Moral- und Vernunftverständnis unter den Menschen aufkommen konnte. Woher dieser Trieb zur Wahrheit, zu einem adäquaten Ausdruck aller Realitäten? – das ist Nietzsches Thema in „Wahrheit und Lüge“. Zwei Schritte findet er, die zu dem Drängen nach mehr als Moral und Vernunft führten.

Der erste Schritt war Konvention, er bestand in der Übereinkunft auf eine „gleichmäßig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge“. Die Wahrheit, die daraus abgeleitet wurde, ist eine bestimmte gesetzliche Ordnung, dergemäß von Welt gesprochen werden sollte. Damit sieht Nietzsche Moral gegeben: der „Kontrast von Wahrheit und Lüge“ (311). ‚Wahrheit‘ liegt innerhalb des Gesetzlichen, Geordneten, ist garantiert nur in der Wahrung der konventionellen Begriffe. ‚Lüge‘ beginnt bei der Mißachtung und Ver-

³ Zum Rückgriff Nietzsches auf G. C. Lichtenberg vgl. H. Gockel, Individualisiertes Sprechen, Berlin/New York 1973, S. 26–28; für die Aufnahme von Gedanken aus WL in MA I vgl. H. M. Wolff, Friedrich Nietzsche, S. 84 f.

⁴ Im folgenden wird WL abgekürzt zitiert durch Angabe der Seitenzahl in S III.

tauschung der Konventionen. Mit einer Kritik zunächst des Kontrastes von Wahrheit und Lüge, der Moral also, dann der Sprache und schließlich der Bildung der Begriffe weist Nietzsche auf, daß die ursprüngliche Intention des Menschen auf „adäquaten Ausdruck“ (312) im moralisch-vernünftigen Weltverstehen preisgegeben ist. Nietzsche würdigt die Bedeutung des überlieferten Grundverhältnisses, und zwar nicht allein, weil es zu einem angemessenen Grundverhältnis führen soll, sondern vor allem wegen seiner unbestreitbaren Zucht, mit der es den Menschen vom Tier abgehoben hat. Moral und Vernunft haben den Menschen „unter die Herrschaft von Abstraktionen“ gestellt und damit der Situation des Tieres in der Welt, „durch plötzliche Eindrücke . . . fortgerissen zu werden“, entzogen (314). Im menschlichen Weltverhältnis „ist etwas möglich, was niemals unter den anschaulichen ersten Eindrücken gelingen möchte: eine pyramidale Ordnung nach Graden und Kasten aufzubauen, eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Grenzbestimmungen zu schaffen, die nun der andern anschaulichen Welt der ersten Eindrücke gegenübertritt als das Festere, Allgemeinere, Bekanntere, Menschlichere und daher als das Regulierende und Imperativische“ (314/315). Wie hilfreich das überlieferte menschliche Weltverhalten in der Vergangenheit auch gewesen sein mag, so erlaubt nach Nietzsches Auffassung nichts, seinen Ursprung in zufälliger Konventionalität aus den Augen zu verlieren: Jeder Begriff bildet eine geschichtlich zufällige, willkürliche Konvention, die insgesamt nur durch Einhalten der konventionellen Spielregeln so etwas wie Wahrheit ergeben. „Innerhalb dieses Würfelspiels der Begriffe heißt aber ‚Wahrheit‘, jeden Würfel so zu gebrauchen, wie er bezeichnet ist, genau seine Augen zu zählen, richtige Rubriken zu bilden und nie gegen die Kastenordnung und gegen die Reihenfolge der Rangklassen zu verstoßen . . . Man darf hier den Menschen wohl bewundern als ein gewaltiges Baugenie, dem auf beweglichen Fundamenten und gleichsam fließendem Wasser das Auftürmen eines unendlich komplizierten Begriffsdomes gelingt . . . Er ist hierin sehr zu bewundern – aber nur nicht wegen seines Triebes zur Wahrheit, zum reinen Erkennen der Dinge. Wenn jemand ein Ding hinter einem Busche versteckt, es eben dort wieder sucht und auch findet, so ist an diesem Suchen und Finden nicht viel zu rühmen: so aber steht es

mit dem Suchen und Finden der ‚Wahrheit‘ innerhalb des Vernunft-Bezirktes“ (315 f.). Indem der Vernunft-Mensch sich „als Maß an alle Dinge“ anlegt, lernt er, die Welt als ein menschenartiges Ding zu verstehen. Es entsteht in ihm das „Gefühl einer Assimilation“ der Welt (316). Durch die Bindung „an die Vernunft und ihre Begriffe“ wird ihm zwar ermöglicht, die Welt in Sprache und Wissenschaft zu rubrizieren; „die ganze empirische Welt, das heißt die anthropomorphische Welt“ läßt sich einordnen. Aber mit der Verwirklichung dieser Anlagen hat sich eine entscheidende Änderung vollzogen: Aus den ursprünglich „verflüchtigten Erzeugnissen, den Begriffen“ ist „eine reguläre und starre neue Welt als eine Zwingburg“ gebaut worden (319). Nietzsches Fazit: Das System der Sprache und der Wissenschaften mag so differenziert werden, wie nur immer möglich – der Trieb des Menschen nach Wahrheit, der auf mehr und anderes geht als bloß auf „Notbehelfe der Bedürftigkeit“ (321) wird dadurch nicht befriedigt werden können.

Kunst heißt der zweite Schritt, mit dem Nietzsche den Menschen näher an die Wahrheit als adäquates Weltverhalten heranrücken sieht. Im künstlerischen Schaffen ist das geistig-schöpferische Vermögen des Menschen frei, „seinem sonstigen Sklavendienst entzogen“ (320). Ohne der Sozialität zu schaden, in deren Interesse der einzelne sich auf bestimmte Vernunft-Kategorien festlegen ließ, kann hier ein „Zertrümmern und Verhöhnern der alten Begriffsschranken“ stattfinden. In der Kunst entsteht somit ein „zum Schein und zur Schönheit verstelltes Leben“, das mit dem der Notdurft entsprungenen Leben der Wissenschaft in Widerspruch steht. In der Kunst drückt sich zwar das Grundvermögen des Menschen zu schöpferischem Weltverhalten ursprünglicher aus als in aller moralisch-vernünftigen Begrifflichkeit, Kunst ist dem eigentlich tragenden Grundverhältnis von Mensch und Welt näher; trotzdem ist allein das „Widerspiel“ (321) von Wissenschaft und Kunst ein Indiz auf das Unzureichende beider Ausprägungen „jenes rätselhaften Wahrheitstriebes“ (311), dem Nietzsche, wie überall in seinem Werk, bereits in der frühen Schrift über Wahrheit und Lüge verpflichtet ist.

2. Wirkungen

Die Interpretation von „Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“, zusammengenommen mit den bisherigen Erörterungen, läßt folgende Schlüsse zu:

1. Die traditionelle Ausrichtung des Menschen auf vernünftige Wahrheit ist in Wirklichkeit eine Ausrichtung auf *moralische* Wahrheit, weil sie nicht an der Vernunft als schöpferischem Vermögen, sondern an einer bestimmten Festlegung dieses Vermögens festhält.
2. Was genuin *vor* der Moral steht (Vernunft als Vermögen festzustellen), kommt *unter* die Moral zu stehen.
3. Die Unterordnung der Vernunft unter die Moral ermöglicht einen einheitlichen Sprachgebrauch und die Ausbildung von verbindlicher Wissenschaft.⁵
4. Wissenschaft ist die höchste Formulierung dessen, worin der Mensch fest geworden ist.⁶
5. Der wissenschaftliche Mensch hat einen guten Stand, insofern und solange er sich an die Bedingungen seiner Wissenschaft hält: die Beschränkung unter die moralische Weltauslegung der Vernunft.
6. Aber die wissenschaftliche Wahrheit ist eine trügerische Wahrheit. Dem moralisch eingeschränkten Weltverhältnis entsprungen, kann sie, wie jede überlieferte Moral, nur eine partikuläre Wahrheit sein. Sie ist nur eines unter den möglichen Weltverhältnissen des Menschen.⁷
7. Das Verlangen, zu einer Ausprägung *aller* Weltverhältnisse zu gelangen, ist dem Menschen als eigentliches Streben nach Wahrheit aufgegeben.
8. Dazu bedarf es aber eines Weltzuganges, der ursprünglicher, weiter, schöpferischer ist als Wissenschaft, Moral und Vernunft in ihrem teleologischen Verständnis.
9. Vorbild eines solchen universalen Zugangs zur Wirklichkeit ist die Kunst.

⁵ Vgl. MA I, 11.

⁶ Vgl. UW II, 45.

⁷ Vgl. GT 17: S I, 98/99. Zur Herkunft der Gefährdung des Menschen aus dem partikulär sich auslegenden Leben vgl. B. Noll, Zeitalter der Feste, bes. S. 48 und 86.

Den Beitrag, den Wissenschaft und Kunst an eine große Kultur leisten können, die auf einer dem Ganzen der Lebensverhältnisse adäquaten Grundlage beruht, hat Nietzsche von Anfang an in seine Überlegungen einbezogen. Wie sehr die Beurteilung in seinem Werk auch schwankt, so hat Nietzsche doch niemals die Meinung vertreten, es sei zugunsten eines oder beider dieser Weltverhältnisse auf eine philosophische Wahrheit über das Ganze zu verzichten. Sein Werk ist in allen seinen Schichten und Phasen dem in der Philosophie thematisierten Trieb nach Wahrheit, nach unverengtem, universalem Zugang zum Ganzen aller möglichen Lebensverhältnisse und deren höchstmögliche Entfaltung zu einer Epoche neuer kultureller Geschlossenheit verpflichtet.

a) Spannung zwischen Wissenschaft und Kunst

Schon in der „Geburt der Tragödie“ (1872) geht es, wie Nietzsche in dem 1886 verfaßten und von der zweiten Auflage an dem Werk begedruckten „Versuch einer Selbstkritik“ ausführt, um „das Problem der Wissenschaft“ (GT, Versuch 2: S I, 10). Wissenschaft als zeitgeschichtlich vorherrschendes Weltverhältnis⁸ wird von der Welterfahrung der Kunst, diese wiederum von der Totalität des Lebens her kritisiert, so daß Nietzsche als ‚Aufgabe‘ formulieren konnte: „die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen, die Kunst aber unter der des Lebens“ (ebd. S. 11).⁹ Vom Ganzen des Lebens her erscheint die Kunst als „ein notwendiges Korrelativum und Supplement“ der Wissenschaft (GT 14: S I, 82). Vor die Kunst wird jedoch an die oberste, bisweilen von der Wissenschaft usurpierte Stelle „als höchstes Ziel die Weisheit gerückt... die sich... mit unbewegtem Blick dem Gesamtbild der Welt zuwen-

⁸ Vgl. UB II, 4.

⁹ Daß Nietzsche bereits in seiner ersten Schrift seiner Aufgabe einer Umwertung der Werte verpflichtet war, hat er später ausdrücklich betont: „Die Geburt der Tragödie war meine erste Umwertung aller Werte“ (GD: S II, 1032). An weiterführender Literatur vgl. G. Schulte, Das Verhältnis von Kunst und Erkennen in der Philosophie Nietzsches, Diss. Köln 1964; B. Nessler, Die beiden Theatermodelle in Nietzsches „Geburt der Tragödie“, Meisenheim/G. 1972; I. Reimers-Tavote, Die unmittelbare Sicherheit der Anschauung, Diss. Berlin 1974; B. H. Reifenrath, Das Apollinische und Dionysische bei Max Scheler, ZphF 30 (1976) 275–287.

det“ (GT 18: S I, 101). Die in der Wissenschaft sich breitmachende „nie geahnte Universalität der Wissensgier“ (GT 15: S I, 85), der Glaube an die „Erkennbarkeit und Ergründlichkeit aller Welträtsel“ ist für Nietzsche um so unbegreiflicher, als durch den neuzeitlichen Nachweis der Bedingtheit und der Grenzen des Erkennens der Anspruch der Wissenschaft „auf universale Gültigkeit . . . vernichtet ist“ (GT 17: S I, 95).

Im Spätwerk, nachdem Nietzsche über seine Aufgabe vollkommene Klarheit gewonnen hatte, vertieft sich die im Frühwerk begonnene Kritik an der Wissenschaft.¹⁰ Vor der Aufgabe einer Organisation des *gesamten* Lebens verweist Nietzsche die Wissenschaft, die jetzt lediglich „Umwandlung der Natur“, also eines Teilbereiches darstellt, endgültig „in die Rubrik ‚Mittel‘“ (WM 610). Das Prinzip für eine alle Lebensbereiche umfassende Kultur kann die Wissenschaft nicht liefern. Ihre Bedeutung beschränkt sich darauf, die unveränderbare Seite der Welt aufzuzeigen, das, worin der Mensch sich fügen muß. Wissenschaft ist die negative Einschränkung des Spielraums menschlicher Gestaltungsmöglichkeiten.¹¹ Sie gibt „Voraussetzungen, denen das neue Ziel entsprechen muß“ (UW II, 1262), aber nicht das Ziel selbst. Die positive Ausgestaltung des durch die Wissenschaft abgesteckten Raumes muß auf außerwissenschaftliche Weise erfolgen. Erst von dieser, durch die Wissenschaft selbst nicht zu leistenden Zielsetzung her gewinnen die an sich bedeutungslosen Aussagen der Wissenschaft ihren Sinn: Sie ermöglichen eine Abstimmung des Menschen mit der Natur, sie ver-

¹⁰ Zu Nietzsches scharfsinniger Kritik des Typus Wissenschaftler vgl. UB I, 8: S I, 175 f.; UB III, 2: S I, 292 f. In UB III, 6 ‚seziert‘ Nietzsche am Gelehrten dreizehn Eigenschaften, die in ihrer Heterogenität das entscheidende ‚Wissen um das Ziel‘ vermissen lassen. Ähnlich legt Zarathustra die subalterne Stellung (Z II: S II, 380 ff.) und die verengte Optik (Z IV: S II, 478 ff.) des Wissenschaftlers dar. FW V (1886) weist den Gelehrten endgültig dem ‚geistigen Mittelstande‘ zu, dem ‚die eigentlichen großen Probleme und Fragezeichen‘ gar nicht zu Gesicht kommen (FW 373: S II, 248). Weiterführend: H. Baier, Nietzsche als Wissenschaftskritiker, ZphF 20 (1966) 130–143.

¹¹ Dadurch, daß die Wissenschaft Grenzen zieht, ist sie dem delphischen ‚Erkenne dich selbst‘ verpflichtet, dessen Sinn vielleicht darin bestand, den Menschen zur Besinnung über seine Grenzen aufzurufen; bemüht sich die Wissenschaft um ‚Erkenntnis aller Dinge‘, so intendiert sie damit eigentlich die Erkenntnis des Menschen (vgl. M 48: S I, 1045; J 80: S II, 627). Platon (Charmides 164 d–165 a) hält das γῶδι στυτὸν für den Gruß des Gottes Apollon an die Menschen.

hindern oder eliminieren am Ende gar das Risiko eines Zusammenstoßes der Menschen mit diesem Bereich der Welt. Doch die Nützlichkeit der Wissenschaft erlaubt nicht eine gänzliche Unterwerfung: Wissenschaft „kann nicht befehlen, Weg weisen, sondern erst, wenn man weiß wohin? *kann* sie nützen“ (UW II, 3).

Das Modell schöpferischer Zielstiftung ist dem Menschen immer wieder die Kunst. Mit ihrem aufbrechenden, Selbstgenügsamkeit und vorschnelle Zufriedenheit zerstörenden Impuls¹² verhindert sie die Kapitulation des gesamten Lebens vor der Wissenschaft. Da die Einsicht in den wahren Charakter der Wissenschaft den meisten Menschen verwehrt ist,¹³ erscheint die Kunst als Korrektiv dieses Mangels an Einsicht, als Abwenderin einer großen Gefahr: „Wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zugrunde gehen“ (WM 822).

b) Einseitiger Bildungsbegriff

Dem Ziel, den Führungsanspruch der Wissenschaft über das Leben einzugrenzen, hat sich Nietzsche auf eindringliche Weise in den „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ genähert. Schon damals war er besorgt darüber, daß die zeitgeschichtliche Gefahr, die er wahrnahm, durch ein immer einseitiger als bloße Wissensvermittlung verstandenes Bildungswesen außerordentlich verschärft wurde. Er kämpfte an gegen das „wuchernde und unterdrückende Umsichgreifen der heutigen Gebildetheit“ (UB IV, 4: S I, 383) und trat für ihre Vernichtung „zugunsten einer wahren Bildung“ ein (UB II, 4: S I, 234). Auf der Suche nach den Bedingungen einer als dringend notwendig erkannten universalen Kultur konnte er keine Bildung befürworten, die nur als „widernatürlicher Götzendienst“ (UB IV, 1: S I, 369) zu bezeichnen war, weil sie auf einem partikulären Weltverhältnis beruhte. Bereits im zweiten, und dann besonders im dritten Stück der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ entwickelt Nietzsche einen Bildungsbegriff¹⁴, der wesentlich als „Be-

¹² „Der Sinn der Kunst – sie macht unzufrieden“ (UW II, 732).

¹³ „Daß ein unbegrenzter Wille zur Erkenntnis eine große Gefahr ist, haben noch wenige begriffen“ (WM 649).

¹⁴ Im Winter 1872 hält Nietzsche in Basel Vorträge „Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten“ (S III, 175–263); für die zentrale Stellung des Motivs der Allseitigkeit im Denken des jungen Nietzsche, seine Herleitung aus der Grie-

freijung“ (UB III, 1: S I, 290) zu verstehen ist: als Öffnung *aller* Bereiche des Lebens und ursprünglicher, eigenständiger Zugänge zu ihnen. Die Erweiterung der Weltverhältnisse macht einen außerwissenschaftlichen, vor-moralischen Gebrauch der Vernunft erforderlich. Die Auflösung der Teleologie liegt auch dem Bildungsdenken des frühen Nietzsche zugrunde. „Ein Problem der Erziehung ohnegleichen... ein Weg zur Größe und zu welthistorischen Aufgaben verlangte nach seinem ersten Ausdruck“ – so charakterisiert er 1888 seine frühen Bemühungen (EH, Die Unzeitgemäßen, 3: S II, 1116).

3. *Eponyme*

Von der „Geburt der Tragödie“ an bis hin zu seinen letzten Aufzeichnungen sieht Nietzsche die Teleologie in einem Begründungszusammenhang mit den Namen Sokrates und Platon.

a) Sokratismus¹⁵

Mit dem sokratischen Signum¹⁶ belegt Nietzsche das, was er aus dem Einblick in die welthistorische Situation als „moralische und

chendeutung und das sich daraus ergebende Programm für die Bildung des Menschen vgl. H. Craemer, Religionskritik und tragische Erkenntnis, Studien zur Entwicklung des Willensbegriffs in Nietzsches Jugendschriften, S. 6–71, bes. 52 ff.; zum Bildungsdenken des jungen Nietzsche vgl. weiterhin H. Kluge, Die Bildungsidee in den Schriften des jungen Nietzsche, Diss. Frankfurt a. M. 1955; U. Grummes, Das Problem der Bildung, Diss. München 1971; W. Schmid, Die Grundlegung der Bildung im Denken des jungen Friedrich Nietzsche, Diss. Köln 1971; R. Brink, Die Selbstverwirklichung des Menschen als pädagogische Aufgabe in den Frühschriften Nietzsches, Diss. Köln 1972; R. Kokemohr, Zukunft als Bildungsproblem, Kastellaun 1973.

¹⁵ In „*Ecce homo*“ (S II, 1109) nennt Nietzsche als ‚die zwei entscheidenden Neuerungen‘ der „Geburt der Tragödie“ ‚das Verständnis des dionysischen Phänomens‘ und ‚das Verständnis des Sokratismus‘. Zur ersten Orientierung über Sokrates und als bibliographisches Hilfsmittel vgl. G. Martin, Sokrates in Selbstzeugnissen und Bildungsdokumenten, Reinbek 1967; eine ausführliche Darstellung von Nietzsches Verhältnis zu Sokrates gibt H. J. Schmidt, Nietzsche und Sokrates, Meisenheim/G. 1969; dagegen sind die Arbeiten von E. Sandvoss und G. Nebel weltanschaulich-apologetisch und persönlich-polemisch gehalten.

¹⁶ Das sokratische Signum erscheint zum Beispiel als ‚Sokratismus‘ (GT 1: S I, 10; UW I, 58; J 190: S II, 648), ‚sokratische Gesinnung‘ (WM 432), ‚sokratische Kultur‘ (GT 18: S I, 102); ‚sokratischer Mensch‘ (GT 15: S I, 86), ‚sokratischer Trieb‘ (GT 14: S I, 82), ‚sokratische Tugend‘ (M 26: S I, 1032).

religiöse Teleologie“ (UW II, 1104) zu bekämpfen für notwendig erkannte. In dem „Problem des Sokrates“¹⁷ faßt er das kardinale teleologische Problem: das lebensbedrohende „Absurdum von Identitätslehre, die Gleichsetzung von Vernunft = Tugend = Glück“ (WM 432).¹⁸

Dreifach ist Nietzsche zufolge in der sokratischen Lehre das Verhältnis des Menschen zur Welt festgelegt:¹⁹ Zweck des menschlichen Daseins in der Welt ist das Glück. Mittel zum Zweck, Weg zum Glück, ist die Tugend. Die richtige Wahl der Mittel, Finden und Einhalten der Tugend leistet die Vernunft. In dieser teleologischen Ordnung (die Vernunft führt zur Tugend, auf die Tugend folgt das Glück) sieht Nietzsche die Vorherrschaft der Vernunft und die mit der Vernunft gegebenen Wissenschaftstendenzen begründet.²⁰ Vernunft (νοῦς) als Wissen (ἐπιστήμη) des Guten (ἀγαθόν) erscheint als Zugang zum Glück (εὐδαιμονία), dem Ziel (τέλος) des menschlichen Daseins. Die Vernunft ist es, die die Wege zum Ziel aussucht und als Tugend (ἀρετή) ein für allemal festhält. Um die Aufgabe zu meistern und der ständig drohenden

¹⁷ Vgl. das gleichnamige Stück in GD (S II, 951–956).

¹⁸ Für die europäische Philosophie wird die sokratische Identitätslehre durch so verschiedene Denker wie Epikur als auch Augustinus gleichermaßen gestützt (vgl. dazu J 200: S II, 656; WM 464, 578). Noch Kant will Einwüfen wider die von ihm intendierte praktische Erweiterung der reinen Vernunft in Sittlichkeit und Religion ‚auf sokratische Art‘ für ‚alle künftige Zeit ein Ende‘ machen (KrV, B XXXI).

¹⁹ Vgl. z. B. WM 434.

²⁰ H. Friedrich zeigt, daß die sokratischen Setzungen ihr Gewicht paradoxerweise vor dem Hintergrund einer ἐπιστήμη erhalten, „die, während sie sonst nichts zu wissen vorgab, doch die ethischen Prinzipien auf eine Einsicht in den objektiven Bestand des Guten gründete und damit anstelle einer Gültigkeit aus bloßer Autorität und Konvention ein absolutes sittliches Bewußtsein setzte, zugleich überhaupt die Gangart kritischer Wissenschaft für alle Zukunft bestimmte“ (Montaigne, S. 55 f.). Für die im einzelnen schwierig zu klärenden Zusammenhänge vgl. H. J. Schmidt, a. a. O. S. 38 ff. und S. 93–118. Eine systematische Erörterung aller Probleme, die sich aus der sokratischen Identitätslehre ergeben, hätte vor allem von Aristoteles auszugehen. Seine „Nikomachische Ethik“ ist ganz der Frage nach dem Ziel des Menschen gewidmet und kommt zu dem Ergebnis, daß die höchste Erfüllung für den Menschen (εὐδαιμονία) ein Tätigsein der Seele im Sinne einer ihr wesenhaften Tüchtigkeit (ἀρετή) ist. Dieses dem Menschen angemessene Tätigsein ist die διάνοια, das geistige Leben als Tätigkeit der Vernunft(νοῦς). Vgl. das Nachwort von F. Dirlmeier zu seiner Ausgabe der Nik. Ethik, Stuttgart 1969, S. 361–380.

Gefahr zu entgehen, das Ziel zu verfehlen oder sich in der Wahl der Mittel zu vergreifen und den Weg der Tugend zu verlassen, muß die Vernunft in beständiger Aktivität sein. Aus diesem Tätigsein der Vernunft hat sich allmählich das gesamte philosophische Begriffsgefüge des menschlichen Grundverhältnisses ergeben: Wollend strebt die Vernunft nach Glück. Erkennend gewinnt dieses Wollen der Vernunft Klarheit über sein Gewolltes. Im begleitenden Gefühl erfährt die Vernunft die Distanz, Ferne oder Nähe zu ihrem Ziel. Diese dreifache Bewegtheit im Menschen, die als Ursache und Zweck das Prinzip des Lebens ausmacht, wird seit Aristoteles²¹ Seele ($\psi\upsilon\chi\eta$) genannt. Insofern sich der Mensch dabei über das tragende Grundverhältnis zur Welt klar wird, erscheint das dreifache innere Tätigsein seit Augustinus als Bewußtsein (*conscientia*)²² und, da darin zugleich die entscheidende Selbstinterpretation des Menschen gewonnen wird, seit Descartes als Selbstbewußtsein²³. Die Fassung des menschlichen Grundverhältnisses steigert sich noch einmal in der Erkenntnis, daß der Mensch in seinem vernünftigen Tätigsein die aller Erfahrung vorausliegende, konstituierende Bedingung des Weltzugangs ist: Kant spricht vom transzendentalen, der deutsche Idealismus gar vom absoluten Ich. Durch allen Wechsel der Vernunft-Bestimmung hält sich seit Sokrates eines unablässig durch: Die Vernunft ist der Ort, wo dem Menschen aufleuchtet, daß ihm ein Ziel vorherbestimmt ist in seinem Dasein. *Nur* in der Vernunft hat der Mensch Zugang zur Eudaimonia, seinem Ziel. Die Vernunft ist deshalb das Höchste am Menschen, sie bestimmt ihn in seinem Wesen. An ihr hängt der Sinn des menschlichen Daseins.

²¹ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, 993 b, 1022 a, 1037 a u. ö.

²² Für Augustinus ist die innere Erfahrung des Menschen analog der trinitarisch gedachten Gottheit strukturiert, so daß der Mensch imstande ist, durch Selbstbetrachtung die Welt zu transzendieren und zur Erkenntnis Gottes als ihrem Beweggrund zu gelangen. Anselm von Canterbury greift diese Teleologie auf und systematisiert sie schließlich zum eigentlichen Gottesbeweis.

²³ In WL weist Nietzsche nach, daß das Selbstbewußtsein den ‚unbesiegbaren Glauben‘ an die Objektivität bestimmter Vorstellungen zur Bedingung seines Bestehens hat (S III, 316).

b) Platonismus

Die durch Sokrates grundlegete Teleologie in der Weise entfaltet zu haben, daß sie metaphysisch im Wesen der Welt verankert wurde, kommt nach Nietzsche Platon zu.²⁴

Platon zufolge ist der Mensch über den Wechsel und die Täuschung der Sinne hinausgehoben: die Vernunft ist der Durchgang zum Unbedingten, der „Weg zu dem Bleibenden“ (WM 585). Das Bleibende ist das Übersinnliche, das Vernunftgemäße, und dieses ist das Wahre, weil es das Gute ist, was dem Menschen Glück verbürgt. Vor der platonisch bestimmten Vernunft mit ihrem Bestreben, Wahres, Bleibendes, Immer-Seiendes zu erreichen, wird das Sinnliche als das der Vernunft Widerstrebende zum Unwahren herabgesetzt. Der Vernunft liegt daran, den falschen Charakter der sinnlichen Welt aus dem Auge zu schaffen (WM 552). Als Wille zur Wahrheit ist sie „das Verlangen in eine Welt des Bleibenden“. Da allein die Vernunft „Weg zum höchsten Glück“ ist, kann das Glück „nur im Seienden verbürgt sein: Wechsel und Glück schließen sich aus. Der höchste Wunsch hat demnach die Einswerdung mit dem Seienden im Auge“ (WM 585; vgl. J 191). Da dieser Wunsch in der gegenwärtigen sinnlichen Welt nicht zu erfüllen ist, kommt Platon folgerichtig zur Konzeption einer zweiten unsinnlichen Welt, die für die Vernunft die wahre Welt darstellt.²⁵ Die metaphysische Teilung der Welt in einen Bereich der Sinne (*κόσμος αἰσθητός*) und einen Bereich des Geistes (*κόσμος νόητος*), die Platon vorgenommen hat, stellt eine unbedingte Begründung der Moral dar: Der Bereich des Geistes wird infolge seiner größeren Nähe zur Vernunft höher

²⁴ Für eine historische Information vgl. D. Roloff, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben*, Berlin 1970, bes. S. 203 ff.

²⁵ Vgl. die Wiederholung der platonisch-teleologischen Argumentation bei Kant: „Da wir uns . . . notwendigerweise durch die Vernunft, als zu einer solchen (sc. intelligiblen moralischen) Welt gehörig, vorstellen müssen, obgleich die Sinne uns nichts als eine Welt von Erscheinungen darstellen, so werden wir jene (sc. Welt) als eine Folge unseres Verhaltens in der Sinnenwelt . . . als eine für uns künftige Welt annehmen müssen“ (KrV A 811, B 839). „Glückseligkeit . . ., in dem genauen Ebenmaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen . . . macht allein das höchste Gut einer Welt aus, in die wir uns nach den Vorschriften der reinen aber praktischen Vernunft durchaus versetzen müssen, und welche freilich nur eine intelligible Welt ist, da die Sinnenwelt uns von der Natur der Dinge dergleichen systematische Einheit der Zwecke nicht verheißt . . .“ (ebd. A 814, B 842).

gewertet und mit dem Anspruch der Wahrheit versehen. Vor dem Idealen erscheint das Sinnliche unbeständig; dem Anspruch der Wahrheit vermag es nicht zu genügen, und, insofern die Vernunft im Geistigen die εὐδαιμονία zu suchen und zu finden hat, ist das Sinnliche gefährlich für die Vernunft, es trennt sie von ihrer wahren Bestimmung. Da der Mensch jedoch, solange er lebt, immer auch ein sinnliches Wesen ist, muß von der platonisch bestimmten wahren Welt aus jegliches Stadium der menschlichen Vernunft notwendig unwahr erscheinen: noch verdunkelt durch die Sinne, noch nicht am Ziel, noch nicht tugendhaft, noch nicht ganz gut, allgemein gemindert, weniger seiend.²⁶ Die Entwertung der realen Welt verneint in letzter Konsequenz das Leben (WM 461), Nietzsche erscheint sie als „Kapitalverbrechen am Leben“ (WM 251). Vom Ideal einer absoluten, über allen Wechsel und alle Verdunkelung im Sinnlichen erhabenen Wahrheit aus erscheint alles Nicht-Ideale nihilistisch (WM 390, 295).

Teleologie in dem wörtlichen Sinn einer Wissenschaft des Zieles und der Stufen vor dem Ziel ist die eigentliche Skala des Nihilismus. Gegründet auf der Annahme, daß es Wahrheit gebe, der man sich nähern und von der man sich entfernen könne (WM 451),²⁷ leitet sie aus der Differenz zwischen dem Grad der Rezipierbarkeit und der jeweils vollzogenen Rezeption der Wahrheit eine Stufenordnung alles Seienden ab: Natur – Mensch – Gott. Das Ziel dieser Bewußtseinsordnung ist größtmögliche Aneignung des Wahren. Alle Stadien vor dem Ziel sind Vorbereitung, *haben* ihre Berechnung

²⁶ Zuletzt hat diesen in der Philosophiegeschichte von Platon eingeleiteten Idealismus Hegel zusammengefaßt. In seiner „Phänomenologie des Geistes“ gibt er eine Geschichte des als Geist konzipierten erscheinenden Idealen, die ihr Ziel im absoluten Wissen, das heißt für Hegel in dem „sich als Geist wissenden Geist“ hat (564), so daß jede bestimmte Gestalt, insofern sie „nicht dasjenige erreicht, was sie darstellen soll, nämlich den seiner selbstbewußten Geist“ (476) unvollendet erscheinen muß. Der in dieser idealistischen Konzeption enthaltene Imperativ ist es, den Nietzsche als moralische Verleumdung der Wirklichkeit bezeichnen würde. Vgl. hierzu: H. P. Balmer, Produktivität und Rezeptivität.

²⁷ Ein Rest von solcher teleologischer Vorstellung findet sich noch beim jungen Nietzsche, doch bereits vermischt mit Anklängen seiner späteren dionysischen Weltkonzeption: „Es muß noch höhere Principien geben, vor denen alle Unterschiede in eine große Einheitlichkeit zusammenfließen, vor denen alles Entwicklung, Stufenfolge ist, alles einem ungeheuren Ozeane zuströmt, wo sich alle Entwicklungsnebel der Welt wiederfinden, vereinigt, verschmolzen, all-eins.“ (Fatum und Geschichte [1862]: HKG II, S. 59).

gung und ihren Sinn, jedoch *nur* in Hinsicht auf das Ziel, das sie vorbereiten und zu dem sie hinführen sollen. Die ganze Umwelt des Menschen, ja sogar sein eigenes Sein, insofern es Leiblichkeit ist, erscheint in der teleologischen Deutung lediglich als Durchgang, abgewertet zu einer vorläufigen Welt, der eine andere, bessere, das heißt beständigere Welt gegenübergestellt wird.

Die Entwertung der gegenwärtigen Welt und des unmittelbaren Lebens, zu der die moralische Festlegung der Vernunft in Platons Metaphysik geführt hat, ist es, die Nietzsche aus seiner Aufgabe heraus beheben muß und die er folgerichtig als ‚Umwertung der Werte‘ bezeichnet: „Es ist von kardinaler Wichtigkeit, daß man die wahre Welt abschafft. Sie ist die große Anzweiflerin und Wertminderung der Welt, die wir sind: sie war bisher unser gefährlichstes Attentat auf das Leben. – Krieg gegen alle Voraussetzungen, auf welche hin man eine wahre Welt fingiert hat. Zu diesen Voraussetzungen gehört, daß die moralischen Werte die obersten seien“ (WM 583 B). Angesichts der Aufgabe, die Nietzsche aufgegangen war, konnte er die teleologische Metaphysik in ihrem alleinigen Wahrheitsanspruch nicht gelten lassen. Schon in „Also sprach Zarathustra“ steht der Ausruf: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu!“ (Z, Vorrede, 3: S II, 280 u. ö.). Die Aufgabe, die Erde und das menschliche Leben auf ihr in die höchsten Möglichkeiten zu entfalten, fordert alle Kräfte. Insofern ist der Sokratismus-Platonismus²⁸ mit seiner „Behauptung, daß die Wahrheit da sei“ (WM 452), verhängnisvoll. Gegen ihn erhebt sich der Vorwurf, er unterbinde Kräfte. Gemessen an den Postulaten der Gegenwartsaufgabe und an dem Maßstab der frühen Griechen mit ihrer „höchsten bisher auf Erden erreichten Welt-Bejahung und Daseins-Verklärung“ (WM 1051) erscheinen „Sokrates und Platon als Verfalls-Symptome“ (GD II, 2: S II, 951; vgl. WM 437). Der immer möglichen, einst wirklichen, inzwischen verlorenen, heute lebensnotwendigen Welt-Bejahung und Daseins-Verklärung ist Nietzsches Schaffen verpflichtet. Einsicht in die Notwendigkeit einer neuen Zeit und Sorge um das Vorankommen der Menschheit bringen ihn in Widerspruch zu der seit Sokrates und Platon über-

²⁸ Dazu zählt Nietzsche auch das Christentum, den „Platonismus fürs ‚Volk‘“ (J, Vorrede: S II, 566).

lieferten teleologischen Metaphysik mit ihrem überzeitlichen Wahrheitsanspruch. Nietzsches Art ist, wie er versichert, „jasagend“, mit Widerspruch und Kritik hat sie „nur mittelbar, nur unfreiwillig zu tun“ (GD VIII, 6: S II, 987).²⁹

4. Der Zusammenbruch der Teleologie

Nietzsches Kritik des teleologischen Begriffsgefüges³⁰ muß als Vorstufe zu der von ihm angestrebten, aus der alten Verengung be-

²⁹ Vgl. FW (V) 276. K. Jaspers zeigt eindringlich, wie bei Nietzsche überall „im Verneinen ein Ja gegenwärtig“ ist (Nietzsche, S. 253): Die Zersetzung der Moral intendiert „das Ergreifen von mehr als Moral“ (S. 156); die Auflösung der Vernunft ist „das leidenschaftliche Drängen auf mehr als Vernunft“ (S. 220); „das Pathos im Nihilismus ist selbst nicht Nihilismus“, sondern „der radikale Wille zum eigentlichen Sein“ (S. 252); die Aufgabe aller Bindungen geschieht in der Absicht, auf „den letzten Ursprung der menschlichen Möglichkeiten überhaupt zu kommen“ (S. 254); Nietzsches Atheismus schließlich will „gegen die nivellierende, alle Leidenschaft raubende Lüge der vermeintlichen Gottgläubigkeit die eigentliche Gebundenheit an das Sein“ (S. 431). In eigentümlichem Kontrast zu Jaspers Fähigkeit, das Positive in Nietzsche zu sehen, stehen freilich seine Behauptungen, Nietzsche wirke „durch seine Negationen wahrer ... als durch seine Positionen“ (S. 123) und außer der „ursprünglichen Naturmythik“ (sic!) sei keine von Nietzsches Positionen ins moderne Philosophieren übergegangen (S. 374). Dieser befremdliche Bruch in der Nietzsche-Darstellung von Jaspers läßt sich nur erklären aus dessen eigener Philosophie, die, entsprechend ihrer These vom notwendigen Scheitern jeglichen Philosophierens, es auch bei Nietzsche darauf anlegen muß, „mit den Erfahrungen der systematischen Möglichkeiten zugleich die ihres Zerbrechens“ (S. 10) zu machen.

³⁰ In M 108 (S I, 1080 f.) gibt Nietzsche, behutsam andeutend, erstmals eine Zusammenstellung seiner Kritik an den einzelnen Elementen der Teleologie: „Dem Individuum, sofern es sein Glück will, soll man keine Vorschriften über den Weg geben: denn das individuelle Glück quillt aus eigenen, jedermann unbekanntem Gesetzen, es kann mit Vorschriften von außen nur verhindert werden. Die Vorschriften, welche man ‚moralisch‘ nennt, sind in Wahrheit gegen die Individuen gerichtet ... ebensowenig beziehn sich diese Vorschriften auf das ‚Glück und die Wohlfahrt der Menschheit‘, – mit welchen Worten strenge Begriffe zu verbinden überhaupt nicht möglich ist ... Es ist nicht wahr, daß die Moralität ... der Entwicklung der Vernunft günstiger sei als die Unmoralität. Es ist nicht wahr, daß das unbewußte Ziel in der Entwicklung jedes bewußten Wesens ... sein ‚höchstes Glück‘ sei: vielmehr gibt es auf allen Stufen der Entwicklung ein ... eigentümliches Glück zu erlangen. Entwicklung will nicht Glück, sondern Entwicklung und weiter nichts. Nur wenn die Menschheit ein allgemein anerkanntes Ziel hätte, könnte man vorschlagen ‚so und so soll gehandelt werden‘: einstweilen gibt es kein solches Ziel ... Der Menschheit ein Ziel anempfehlen ... als etwas ... , das in unserem Belieben ist ...“

freienden, neuen Umschreibung des Grundverhältnisses von Mensch und Welt gesehen werden. Erst von dem Positiven einer neuen Metaphysik aus erhält Nietzsches Kritik ihren Sinn und ihre Überlegenheit gegenüber der Tradition.

Im vierten Abschnitt der „Götzen-Dämmerung“ schildert Nietzsche „wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“, indem er nachzeichnet, wie die vom Platonismus beherrschte Geschichte der Philosophie sich über sechs Stadien hin allmählich als „Geschichte eines Irrtums“ enthüllt, des „schlimmsten, langwierigsten und gefährlichsten aller Irrtümer“, wie er schon früher erkannte (J, Vorrede: S II, 566). Es bleibt als „pathologischer Zwischenzustand“, wie er betont (WM 13), der Nihilismus. In Hinsicht auf die verschwundene platonische wahre Welt äußert der Nihilismus sich am extremsten in der Feststellung: „Es gibt keine Wahrheit“ (WM 13 und 540).³¹ Damit fallen alle Elemente des menschlichen Grundverhältnisses in ihrer teleologischen Bestimmung: „Es gibt weder ‚Geist‘, noch Vernunft, noch Denken, noch Bewußtsein, noch Wille, noch Wahrheit: alles Fiktionen, die unbrauchbar sind“ (WM 480). Die angebliche Verbindung des Glücks mit der Wahrheit zeigt sich als „Aberglaube“ (WM 579), desgleichen die „Zusammengehörigkeit von Glück und Tugend“ (WM 243).³² Überhaupt muß zur Kenntnis genommen werden, daß Streben nach Glück „gar nicht allgemein da“ ist (UW II, 724).³³ Eudaimonismus (WM 437) wie Hedonismus (WM 669), Pessimismus und Utilitarismus (WM 439) erscheinen als „Vordergrunds-Denkweisen“ (J 225: S II, 689); diese wie auch alle Klugheitsmoral als „Zeichen der Unfreiheit“ (UW II, 715).

Gegen die gesamte Teleologie des Vernunft-Menschen erhebt sich Nietzsches „Grundeinwand“: „Eine Art der Mittel ist als Zweck mißverstanden worden“ (WM 707). In der teleologischen Betrachtungsweise erschien das Bewußte, das Geistige, das Vernünftige, das Seelische als der Zweck des Lebens. Er verbürgt das Glück des Menschen, war das Wahre und das Gute. Was anstatt geistig, im-

³¹ Vgl. J I: S II, 567. Zu Nietzsches Überwindung des Nihilismus vgl. E. Mayer, Kritik des Nihilismus, München 1958, S. 341–376.

³² Vgl. J, 39: S II, 602 und WM 1026.

³³ Vgl. WM 930 und WM 437, wo Nietzsche ein Beispiel antiken Protests gegen die sokratische Gleichung anführt.

mer-seiend als Vielheit, Veränderung, Werden, Vergehen, Wechsel in Erscheinung trat, das gesamte „Zeugnis der Sinne“ also (GD III, 2: S II, 557), war als unwahr, trügerisch, täuschend verworfen. Die „Messung des Lebens mit Faktoren des Bewußtseins“ führte zur „Verneinung des Lebens“. Wie es zu der „Wahnwitz-Interpretation“ kommen konnte, vor der das gesamte leiblich-sinnliche Dasein „als große Dummheit“ (WM 707) erscheint, legt Nietzsche auf zwei Ebenen dar: Zunächst deckt er die psychologischen und soziologischen Motive auf, die zu der idealistischen Weltverneinung geführt haben, dann untermauert er diese Entlarvung durch eine Kritik des entscheidenden philosophischen Ansatzes.

a) Aufdeckung der Motive

Aus der Entdeckung, daß es hinter jeder Philosophie psychologische Bedingungen ihres Entstehens zu entlarven gibt, entwickelt Nietzsche ein methodisches Prinzip.³⁴ „Aus einer langen Erfahrung... lernte ich die Ursachen, aus denen bisher moralisiert und idealisiert wurde, sehr anders sehen, als es erwünscht sein mag: die verborgene Geschichte der Philosophen, die Psychologie ihrer großen Namen kam für mich ans Licht“ (EH, Vorwort 3: S II, 1066). Davon abgesehen, daß er versucht, bei jedem Philosophen psychologische, ja physiologische Bedingungen ihrer jeweiligen Philosophie erscheinen zu lassen (J 289: S II, 751),³⁵ vertritt er die These, daß der Philosoph als Sprecher für eine ganze Sozietät *Wünsche* formuliert. Inspiriert durch die Erfahrung des Leidens, ja aus „Haß gegen eine Welt, die leiden macht“ (WM 579), läßt der Mensch in der Metaphysik sein Ressentiment gegen das Wirkliche schöpferisch werden: „Diese Welt ist scheinbar: folglich gibt es eine wahre Welt; – diese Welt ist bedingt: folglich gibt es eine unbedingte Welt; – diese Welt ist widerspruchsvoll: folglich gibt es eine widerspruchsvolle Welt; – diese Welt ist werdend, folglich gibt es eine seiende Welt“ (WM 579). Die Folgerungen, auf denen das Wirklichkeitskonzept der Metaphysik beruht, stammen aus reiner Vernunft: aus blindem Vertrauen in ihr Leistungsvermögen wird zu einem Be-

³⁴ Unter Berufung auf ihren Urheber versucht C. G. Jung Nietzsches Entdeckung in die Psychologie einzuführen. (Ges. Werke VIII, 185–267, bes. S. 188).

³⁵ Vgl. z. B. GM III, 10: S II, 856 f. und WM 458.

griff, dem Reales entspricht, dessen Gegenbegriff gebildet und gefolgert, gleichwie dem Begriff müsse auch dem Gegenbegriff Realität entsprechen. Wie sonst sollte der Gegenbegriff überhaupt zu bilden sein? Die Regeln, nach denen dieses Verfahren abgewickelt wird, bewahrt die Logik. Nur dadurch, daß die Logik zum „Kriterium des wahren Seins“ gemacht wird, werden Denk-Hypostasen wie Substanz, Prädikat, Objekt, Subjekt, die gesamte Grammatik und alle Kategorien der Vernunft als Realitäten denkbar. Insofern die Logik Regeln enthält, nach denen die Vernunft verfahren *soll*, stellt sie einen „Imperativ“ dar (WM 516). Logik ist der Inbegriff der moralischen Vernunft-Festlegung. So kann Nietzsche alles Logische, „das Entstehen jedes Gedankens“ als „ein moralisches Ereignis“ bezeichnen (UW II, 30). Mit dem logisch-vernünftigen Zugang zur Welt wird die Moral zum Kriterium des wahren Seins gemacht; folglich: Was durch die Vernunft im Denken erschlossen wird, kann nicht Wahrheit, sondern bloß eine nach moralischen Imperativen zurechtgemachte Welt sein. Festhalten an der Logik heißt „Nichtwissen-wollen was wahr ist“ (AC 52: S II, 1218). Das gläubige Vertrauen in die Vernunft, das Absehen von ihrem Bedingtsein durch die Moral der Logik deutet Nietzsche als Willen zur fortgesetzten Selbsttäuschung des Menschen: „Wir wollen gar nicht ‚erkennen‘, sondern nicht im Glauben gestört werden, daß wir bereits wissen“ (UW II, 180). Infolge der Beruhigung im Glauben an die Kategorien der Vernunft kann die Vernunft als Offenbarungsquelle über An-sich-Seiendes“ erscheinen (WM 579). Die reale Welt des Scheins, des Werdens, des Widerspruchs, des Leidens erhält dadurch einen moralischen Sinn: Sie führt die Vernunft zur Konstruktion einer Wahrheit, die alle Mängel der Realität unter sich gelassen hat.

Die aus „Rache an der Wirklichkeit“ (WM 461), aus bloßen „Wünschbarkeiten“ (WM 709) konstruierte Wahrheit vermag ihren Grundcharakter nur für begrenzte Zeit zu verbergen. Derartige Griffe nach dem Nichts (WM 461) und ein Dasein, das in den wichtigen Richtpunkten seinen Halt nehmen will, müssen schließlich im Nihilismus enden. Das Endstadium der gegenwärtigen Weltepoche ist nichts anderes als die Enthüllung des Grundcharakters des bisherigen Weltverhaltens des Menschen. Die Katastrophe des Nihilismus beruht auf Menschenwerk; „Selbstbespiegelung des Geistes“

(WM 492) nennt Nietzsche das Vorgehen, das zu den Fehlgriffen mit entsprechend vernichtendem Ausgang führte:

„Die ungeheuren Fehlgriffe:

1. die unsinnige Überschätzung des Bewußtseins, aus ihm eine Einheit, ein Wesen gemacht: ‚der Geist‘, ‚die Seele‘, etwas, das fühlt, denkt, will –
2. der Geist als Ursache, namentlich überall wo Zweckmäßigkeit, System, Koordination erscheinen;
3. das Bewußtsein als höchste erreichbare Form, als oberste Art Sein, als ‚Gott‘;
4. der Wille überall eingetragen, wo es Wirkung gibt;
5. die ‚wahre Welt‘ als geistige Welt, als zugänglich durch die Bewußtseins-Tatsachen;
6. die Erkenntnis absolut als Fähigkeit des Bewußtseins, wo überhaupt es Erkenntnis gibt.

Folgerungen:

- jeder Fortschritt liegt in dem Fortschritt zum Bewußtwerden; jeder Rückschritt im Unbewußtwerden; (– das Unbewußtwerden galt als Verfallensein an die Begierden und Sinne, – als Vertiefung...)
- man hähert sich der Realität, dem ‚wahren Sein‘ durch Dialektik; man entfernt sich von ihm durch Instinkte, Sinne, Mechanismus...
- den Menschen in Geist auflösen, hieße ihn zu Gott machen: Geist, Wille, Güte – Eins;
- alles Gute muß aus der Geistigkeit stammen, muß Bewußtseins-Tatsache sein;
- der Fortschritt zum Besseren kann nur ein Fortschritt im Bewußtwerden sein“ (WM 529).

b) Destruktion des Willensbegriffs

Um die Fehlgriffe der Tradition in ihrem vollen Ausmaß sichtbar zu machen, bedarf es einer Darstellung der Metaphysik Nietzsches, seiner systematischen Konstruktion der Welt und des Menschen in ihrem tiefsten Zusammenhang. Darauf soll hingelenkt werden mit Nietzsches Kritik des überlieferten Willensbegriffs. In der Willens-Konzeption zeigt sich besonders klar der „Grundfehler“ der Tra-

dition: die ungerechtfertigte Verallgemeinerung der Bewußtheit von einer „Einzelheit im Gesamt-Leben“ zum „Maßstab“ und „höchsten Wertzustand des Lebens“ (WM 707).

Zunächst scheint Nietzsche selber einer groben Verallgemeinerung zu verfallen, wenn er, der zögernd anhub: „Vielleicht gibt es weder Willen noch Zwecke“ (M 130: S I, 1102), schließlich apodiktisch erklärt: „Es gibt keinen Willen“ (WM 46, UW II, 326 u. ö.). Was damit gemeint ist, erläutert er folgendermaßen: „Mein Satz ist: daß der Wille der bisherigen Psychologie eine ungerechtfertigte Verallgemeinerung ist, daß es diesen Willen gar nicht gibt...“ (WM 629). ‚Es gibt keinen Willen‘ heißt demnach: Wille ist kein Objekt, das von der Psychologie zureichend zu fassen wäre. Psychologisch gesehen erscheint der Wille, unterschieden von Denken und Fühlen, als eine Grundform des menschlichen Verhaltens. Daß der Wille derart unter die „Optik der Psychologie“ (WM 288) kommen konnte, ins Blickfeld also einer mit den Kategorien ‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘ operierenden Wissenschaft, hat zur philosophischen Voraussetzung, daß dem Menschen nur das zugehören könne, was er als gewollt im Bewußtsein hat (WM 288). Seit den Griechen, sagt Nietzsche, krankt „die ganze europäische Psychologie“ an diesen „Oberflächlichkeiten“ (an F. Overbeck, 23. 2. 1887: S III, 1250), an der durch nichts gerechtfertigten Verallgemeinerung der Erfahrung, daß eine Handlung von bewußtem Wollen begleitet sein *kann*. Psychologie könnte im besten Fall vom Willen als einem Begleitphänomen handeln. Indem sie von ihrer Begrenzung absieht, generalisiert sie, ist also gewissermaßen eine „naive Psychologie“ mit der These, „daß nur der Wille Ursache ist und daß man wissen muß, gewollt zu haben, um sich als Ursache glauben zu dürfen“ (WM 288). Die Behauptung, daß der Wille ein Vermögen sei, aus dem heraus der Mensch Ursache seiner Handlungen sei, lehnt Nietzsche ab: „Am Anfang steht das große Verhängnis von Irrtum, daß der Wille etwas ist, das wirkt – daß Wille ein Vermögen ist... Heute wissen wir, daß er bloß ein Wort ist...“ (GD III, 6: S II, 960). „Heute haben wir ihm (sc. dem Menschen) selbst den Willen genommen, in dem Sinne, daß darunter kein Vermögen mehr verstanden werden darf“ (AC 14: S II, 1174). Psychologisch als reines Vermögen begriffen, erscheint der Wille als „Wille ins Blaue“ leer (UW I, 587). Mit dieser psychologischen Deutung

ist jedoch für ihn der „Charakter des Willens weggestrichen“ (WM 692), das Eigentümliche, daß Wollen nur vorkommt als „Etwas-Wollen“ (WM 668).

Wie mit der Destruktion des Willensbegriffs die gesamte teleologische Fügung von Mensch und Welt – das Bewußtsein, der Geist, das Ich, das Subjekt, Denken, Wollen, Fühlen, die Innenwelt (Seele), sowie die nach ihr entworfene Außenwelt – hinfällt, umreißt Nietzsche in der „Götzen-Dämmerung“ (1888) folgendermaßen: „Wir glaubten uns selbst im Akt des Willens ursächlich; wir meinten da wenigstens Ursächlichkeit auf der Tat zu ertappen. Man zweifelte insgleichen nicht daran, daß alle antecedentia einer Handlung, ihre Ursachen, im Bewußtsein zu suchen seien und darin sich wiederfänden, wenn man sie suche – als ‚Motive‘: man wäre ja sonst zu ihr nicht frei, für sie nicht verantwortlich gewesen. Endlich, wer hätte bestritten, daß ein Gedanke verursacht wird? daß das Ich den Gedanken verursacht? ... Von diesen drei ‚inneren Tatsachen‘, mit denen sich die Ursächlichkeit zu verbürgen schien, ist die erste und überzeugendste die vom Willen als Ursache; die Konzeption eines Bewußtseins (‚Geistes‘) als Ursache und später noch die des Ich (des ‚Subjekts‘) als Ursache sind bloß nachgeboren, nachdem vom Willen die Ursächlichkeit als gegeben feststand, als Empirie ... Inzwischen haben wir uns besser besonnen. Wir glauben heute kein Wort mehr von dem allem. Die ‚innere Welt‘ ist voller Trugbilder und Irrlichter: der Wille ist eins von ihnen. Der Wille bewegt nicht mehr, erklärt folglich auch nichts mehr – er begleitet bloß Vorgänge, er kann auch fehlen. Das sogenannte ‚Motiv‘: ein anderer Irrtum. Bloß ein Oberflächenphänomen des Bewußtseins, ein Nebenher der Tat, das eher noch die antecedentia einer Tat verdeckt, als daß es sie darstellt. Und gar das Ich! Das ist zur Fabel geworden, zur Fiktion, zum Wortspiel: das hat ganz und gar aufgehört, zu denken, zu fühlen und zu wollen! ... Was folgt daraus? Es gibt gar keine geistigen Ursachen! Die ganze angebliche Empirie dafür ging zum Teufel! Das folgt daraus! – Und wir hatten einen artigen Mißbrauch mit jener ‚Empirie‘ getrieben, wir hatten die Welt daraufhin geschaffen als eine Ursachen-Welt, als eine Willens-Welt, als eine Geister-Welt. Die älteste und längste Psychologie war hier am Werk, sie hat gar nichts anderes getan: alles Geschehen war ihr ein Tun, alles Tun Folge eines Willens, die

Welt wurde ihr eine Vielheit von Tätern, ein Täter (ein ‚Subjekt‘) schob sich allem Geschehen unter. Der Mensch hat seine drei ‚inneren Tatsachen‘, das, woran er am festesten glaubte, den Willen, den Geist, das Ich, aus sich herausprojiziert – er nahm erst den Begriff Sein aus dem Begriff Ich heraus, er hat die ‚Dinge‘ als seiend gesetzt nach seinem Bilde, nach seinem Begriff des Ichs als Ursache. Was Wunder, daß er später in den Dingen immer nur wiederfand, was er in sie gesteckt hatte?“ (GD, IV, 3: S II, 972 f.; vgl. WM 676, UW II 38, 246).

B. Die neue Freiheit

„Die Mächte in der Geschichte sind wohl zu erkennen, bei Abstreifung aller moralischen und religiösen Teleologie.“ (1883/87)

IV. Interpretieren

1. Die Welt

Nietzsches philosophische Leistung, die neue Metaphysik, aus der heraus seine Kritik der überlieferten metaphysischen Positionen erst verständlich und verbindlich wird, dreht sich um die Begriffe ‚Wille zur Macht‘, ‚Ewige Wiederkehr‘, ‚Unschuld des Werdens‘, ‚Umwertung‘, ‚Übermensch‘, ‚amor fati‘, ‚Dionysos‘.¹ Was mit die-

¹ K. Ulmer findet drei Titel: ‚Die ewige Wiederkunft des Gleichen‘, ‚Der Wille zur Macht‘, ‚Umwertung aller Werte‘, die Nietzsches Philosophie bezeichnen (Nietzsche, S. 64), wobei dem ‚Willen zur Macht‘ als dem spekulativen Gedanken der entscheidende Vorrang eingeräumt wird (ebd. S. 65 f.). E. Fink führt Nietzsche in nicht zu überschendem Gegensatz zu den von ihm genannten vier Hauptgedanken: ‚Tod Gottes‘, ‚Wille zur Macht‘, ‚Ewige Wiederkehr des Gleichen‘, ‚Übermensch‘ (Nietzsches Philosophie S. 59, 114, 149) auf den Grundbegriff des Spiels zurück (ebd. S. 31 u. ö.). K. Löwith versucht, Nietzsches ganze Philosophie als eine Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen auszulegen (Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, S. 13). H. H. Holz sieht die Philosophie des späten Nietzsche dreigestuft sich entfalten: ‚Nihilismus‘, ‚Wille zur Macht‘, ‚Umwertung aller Werte‘ (Einleitung zur Nietzsche-Studienausgabe in der Fischer-Bücherei, Bd. 4, S. 21). M. Heidegger nennt fünf Grundwerte zur Kennzeichnung der Metaphysik Nietzsches: ‚Der Wille zur Macht‘, der ‚Nihilismus‘, die ‚ewige Wiederkunft des Gleichen‘, der ‚Übermensch‘, die ‚Gerechtigkeit‘ (Bd. II, S. 259 f.), ohne freilich eine letzte Entschiedenheit in der

sen Worten gemeint ist, voll zu entfalten und schlüssig ineinander zu fügen, war Nietzsche nicht gegönnt, es kann und soll auch hier nicht versucht werden.

Nachdem skizziert wurde, wie Nietzsche aus dem Einblick in die Gegenwartssituation die Aufgabe ableitet, die bestehende teleologische Fügung von Mensch und Welt aufzulösen (Kapitel I), nachdem weiterhin umrissen wurde, wie Nietzsche durch Analyse und Kritik von Moral (Kapitel II) und Vernunft (Kapitel III) der Teleologie den Boden entzieht, bleibt noch zu zeigen, wie Nietzsche zu dem eigentlichen, alles übrige tragenden Grundverhältnis vorstößt (Kapitel IV) und dementsprechend Wesen und Stellung des Menschen in der Welt neu gründet (Kapitel V).

a) Der Vorstoß zum Grundcharakter

Es gibt „für alle Art Historie gar keinen wichtigeren Satz als jenen, der mit solcher Mühe errungen ist, aber auch wirklich errungen sein sollte – daß nämlich die Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schließliche Nützlichkeit, dessen tatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken *toto coelo* auseinander liegen; daß etwas Vorhandenes, irgendwie Zustande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Absichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und gerichtet wird; daß alles Geschehen in der organischen Welt ein Überwältigen, Herr-werden und daß wiederum alles Überwältigen und Herr-werden ein Neu-Interpretieren, ein Zu-rechtmachen ist, bei dem der bisherige ‚Sinn‘ und ‚Zweck‘ notwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muß . . . Alle Zwecke, alle Nützlichkeiten sind nur Anzeichen davon, daß ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat; und die ganze

Auslegung dieser Grundworte zu erreichen, nachdem schon der Versuch im ersten Band seiner Nietzsche-Vorlesungen, Nietzsche aus den beiden Begriffen ‚Ewige Wiederkehr des Gleichen‘ und ‚Wille zur Macht‘ zu deuten, sonderbar zweideutig geblieben ist: Nach der anfänglichen Einordnung des ‚Willens zur Macht‘ in die Wiederkunftslehre (I, 339, 415 ff.) wird dieses Verhältnis unversehens umgekehrt (I, 481), so daß jetzt der Gedanke vom ‚Willen zur Macht‘ als der erste und ranghöchste Gedanke Nietzsches, ja der abendländischen Metaphysik überhaupt erscheint (I, 493, 498).

Geschichte eines ‚Dings‘, eines Organs, eines Brauchs kann dergestalt eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen sein, deren Ursachen unter sich nicht im Zusammenhang zu sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloß zufällig hintereinander folgen und ablösen. ‚Entwicklung‘ eines Dings, eines Brauchs, eines Organs ist demgemäß nichts weniger als sein progressus auf ein Ziel hin, noch weniger ein logischer und kürzester, mit dem kleinsten Aufwand von Kraft und Kosten erreichter progressus – sondern die Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, mehr oder minder voneinander unabhängigen, an ihm sich abspielenden Überwältigungsprozessen, hinzugerechnet die dagegen jedesmal aufgewendeten Widerstände, die versuchten Form-Verwandlungen zum Zweck der Verteidigung und Reaktion, auch die Resultate gelungener Gegenreaktionen. Die Form ist flüssig, der ‚Sinn‘ ist es aber noch mehr . . . Auch das teilweise Unnützlich-werden, das Verkümmern und Entarten, das Verlustig-gehen von Sinn und Zweckmäßigkeit, kurz der Tod gehört zu den Bedingungen des wirklichen progressus: als welcher immer in Gestalt eines Willens und Wegs zu größerer Macht erscheint und immer auf Unkosten zahlreicher kleinerer Mächte durchgesetzt wird. Die Größe eines ‚Fortschritts‘ bemißt sich sogar nach der Masse dessen, was ihm alles geopfert werden mußte . . . Ich hebe diesen Haupt Gesichtspunkt der historischen Methodik hervor, um so mehr als er im Grunde dem gerade herrschenden Instinkte und Zeitgeschmack entgegengerht, welcher lieber sich noch mit der absoluten Zufälligkeit, ja mechanistischen Unsinnigkeit alles Geschehens vertragen würde, als mit der Theorie eines in allem Geschehen sich abspielenden Macht-Willens. Die demokratische Idiosynkrasie . . . hat sich allmählich dermaßen ins Geistige, Geistigste umgesetzt und verkleidet, daß er heute . . . schon über die ganze Physiologie und Lehre vom Leben Herr geworden zu sein (scheint), zu ihrem Schaden, wie sich von selbst versteht, indem er ihr einen Grundbegriff, den der eigentlichen Aktivität, eskamotiert hat. Man stellt dagegen . . . die ‚Anpassung‘ in den Vordergrund, das heißt eine Aktivität zweiten Ranges, eine bloße Reaktivität, ja man hat das Leben selbst als eine immer zweckmäßigere innere Anpassung an äußere Umstände definiert (Herbert Spencer). Damit ist aber das Wesen des Lebens verkannt, sein Wille zur Macht; damit ist der

prinzipielle Vorrang übersehen, den die spontanen, angreifenden, übergreifenden, neuauslegenden, neu-richtenden und gestaltenden Kräfte haben, auf deren Wirkung erst die ‚Anpassung‘ folgt; damit ist im Organismus selbst die herrschaftliche Rolle der höchsten Funktionäre abgeleugnet, in denen der Lebenswille aktiv und formgebend erscheint“ (GM II, 12: S II, 817 ff.).

Der zitierte Abschnitt ist ein Musterbeispiel für jene unheimliche Kunst der Überraschung, die Nietzsche in „Ecce homo“ (1888) als charakteristisch herausstellt für die ganze „Genealogie der Moral“ (1887), der er entnommen ist: „Jedesmal ein Anfang, der irreführen soll, kühl, wissenschaftlich, ironisch selbst, absichtlich Vordergrund, absichtlich hinhaltend. Allmählich mehr Unruhe; vereinzelt Wetterleuchten; sehr unangenehme Wahrheiten aus der Ferne her mit dumpfem Gebrumm laut werdend – bis endlich ein tempo feroce erreicht ist, wo alles mit ungeheurer Spannung vorwärts treibt. Am Schluß jedesmal, unter vollkommen schauerlichen Detonationen, eine neue Wahrheit zwischen dicken Wolken sichtbar“ (EH, Genealogie der Moral: S II, 1143). Was Nietzsche in „Ecce homo“ von den ganzen Abhandlungen sagt, findet sich in dem angeführten Teil wieder: Der Ansatz bei einem Phänomen, das als Vordergrund anzusehen ist, (in dem angeführten Abschnitt ist es das Phänomen Strafe); dahinter die Erscheinung etwas viel Umfassenderen: der Haupt-Gesichtspunkt der historischen Methodik; und am Ende eine neue Wahrheit: der Satz von dem prinzipiellen Vorrang der gestaltenden Kraft gegenüber aller Anpassung an Bestehendes. Berücksichtigt die Interpretation Nietzsches Sicht der Philosophie als allgemeinsten Form der Historie (UW I, 636), sowie der Historie im weitesten Sinn als Gesamtheit alles bewußten, geistig geordneten, auf Sinn und Zweck hin bestimmten Lebens, so kann nicht überraschen, daß der angeführte Abschnitt aus der „Genealogie der Moral“, der den Hauptsatz für *alle* Art Historie formuliert, in das Zentrum von Nietzsches Philosophie führt: zu der Theorie eines in allem Geschehen sich abspielenden Macht-Willens. Zu diesem obersten Gesichtspunkt kann die Betrachtung alles Geschehens in der Welt Nietzsche zufolge aufsteigen, wenn die Mühe aufgewendet wird, den Standpunkt der unreflektierten Alltagsmeinungen aufzugeben und die geläufigen Erklärungen in Frage zu stellen. Die teleologische Erklärung löst sich dann auf und stößt

in vierfacher Weise zu dem interpretierenden Grundcharakter alles Geschehens vor:

1. Die Nützlichkeit in einem System von Zwecken ist von der Ursache der Entstehung eines Dings strikt zu unterscheiden.
2. Jedes Zweck-System ist unbeständig, weil die Dinge, die in ihm zusammengeschlossen sind, ständig auf neue Absichten ausgelegt werden.
3. Das Geschehen, das daraus resultiert, ist ein Überwältigen, ein Herr-werden.
4. Alles Überwältigen, Herr-werden bringt als Neu-Interpretieren, als Zurechtmachen notwendig Verdunkelung oder Auslöschung bisheriger Sinn- und Zwecksetzungen mit sich.

Für die Zwecke als den Hauptelementen der Teleologie folgt daraus: „Zwecke sind sekundär“ (UW II, 72), nachträglich hinzugekommen. Sie zeigen bloß an, wozu irgendein Ding in der Welt augenblicklich nützlich ist. Sie sind das Kennzeichen, daß den Dingen der Sinn einer Funktion aufgeprägt wurde. Zwecke sind aber nicht die Ursache der Dinge.²

Wie die einzelnen Dinge so hat auch die Gesamtheit der Dinge, die Welt, den Grund ihres Bestehens ebenfalls nicht in einem vorgegebenen Zweck. Ihre Geschichte ist nicht als Entwicklung auf das im Zweck gesetzte Ziel hin zu deuten, sondern lediglich als eine Abfolge von immer neuen Interpretationen. Für alle Weltwesen kann folglich nicht das Einordnen in ein System von Zwecken die primäre Verhaltensweise sein. Dem Grundcharakter der Welt näher liegt die Aktivität, das Zwecke-setzen selber, das Neu-Interpretieren, die gestaltende Kraft.

Der Fehler des bisherigen teleologischen Grundverhältnisses, der zur „Knechtschaft unter dem Zwecke“ führte (Z III, Vor Sonnenaufgang: S II, 416), bestand nach Nietzsches Einsicht in der Vertauschung der eigentlichen Aktivität mit der Anpassung, einer bloßen Reaktivität. Der Fehler entstand durch die Übertragung der

² Vgl. dagegen Hegel: „Der Zweck ist das Unmittelbare, Ruhende, das Unbewegte, welches selbst bewegend ist... Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der Anfang Zweck ist...“ (Phänomenologie des Geistes, hrsg. J. Hoffmeister, S. 22). Inhaltlich setzt Nietzsches Deutung die These Suarez' fort, die Schopenhauer (WW V, 275 u. ö.) anführt: „causa finalis non movet secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum“.

menschlichen Zweck-Systeme (Staat, Recht, Gesellschaft, Religion) auf das nicht-menschliche Leben. Die anthropomorphe Verken- nung des Lebens im ganzen als immer zweckmäßiger innere An- passung an äußere Umstände befördert, besonders in dem autori- tätsherrlichen, positivistisch wissenschaftlichen, zuletzt gar in phi- losophischem Gewand (WM 422) aufs äußerste, was Nietzsche zu- folge die Verkleinerung des Menschen (WM 866 u. ö.) und damit die höchste Gefährdung in der Aufgabe des welthistorischen Da- seins ausmacht, wo es darum gehen muß, „das größte Maß von Macht über die Dinge“ anzustreben (UW II, 832), ihnen also Zwecke nie dagewesenen Ausmaßes zu setzen, die Kraft zur größ- ten Interpretation aufzubringen.

Die „allgemeine Entwertung“, als die der Nihilismus erfahren wird, ist gebunden an die falsche Wertung der Dinge jeweils nach dem Zweck, „um dessentwillen getan, gehandelt, gelebt worden ist“. Diese Wertung entwertet sich, wenn ins Bewußtsein tritt, daß Zwecke willkürliche Auslegungen sind, derart, „daß gewisse Punkte eines Geschehens unterstrichen und herausgewählt werden, auf Un- kosten anderer, und zwar der meisten“, daß also das Geschehen selber ohne den Sinn des Zweckes geschieht. In der resignierenden Verallgemeinerung von der Sinnlosigkeit des teleologischen Bezuges auf gar keinen Sinn besteht die „gefährliche Wendung“ des Nihilis- mus (WM 666). Im Gegenzug gegen die Absurdität der darin sich äußernden daseinsrichtenden Gebärde erhebt Nietzsche sein anti- teleologisches Programm: „Meine Forderung ist, daß man den Tä- ter wieder in das Tun hineinnimmt, nachdem man ihn begrifflich aus ihm herausgezogen und damit das Tun entleert hat; daß man das Etwas-tun, das ‚Ziel‘, die ‚Absicht‘, daß man den ‚Zweck‘ wie- der in das Tun zurücknimmt, nachdem man ihn künstlich aus ihm herausgezogen und damit das Tun entleert hat. Alle ‚Zwecke‘, ‚Ziele‘, ‚Sinne‘ sind nur Ausdrucksweisen und Metamorphosen des Einen Willens, der allem Geschehen inhäriert: des Willens zur Macht. Zwecke-, Ziele-, Absichten-haben, Wollen überhaupt, ist soviel wie Stärker-werden-wollen, Wachsen-wollen – und dazu auch die Mittel wollen. Der allgemeinste und unterste Instinkt in allem Tun und Wollen ist eben deshalb der unerkannteste und ver- borgenste geblieben, weil in praxi wir immer seinem Gebot folgen, weil wir dies Gebot sind . . .“ (WM 675).

b) Bestimmung des Seins (Ontologie)

Mittels seiner historischen Methodik findet Nietzsche zu der neuen Kennzeichnung des Lebens als ‚Wille zur Macht‘.³ Die Analyse aller teleologisch auf Sinn und Zweck ausgelegten Verhältnisse zeigt ihm als Grundverhältnis von jedem Weltwesen zu jedem übrigen Weltwesen und zur Gesamtheit der Welt Herr-werden-wollen, Überwältigen, Interpretation. Alles Geschehen offenbart sich ihm als Spiel von ‚Willen zur Macht‘.

Aus seiner Einsicht in den Grundcharakter allen Geschehens kann Nietzsche seine „Bekämpfung der Teleologie“ (WM 552) in folgende Thesen zusammenfassen:

- Die anscheinende Zweckmäßigkeit ist bloß die Folge eines in allem Geschehen sich abspielenden Macht-Willens.
- Stärker-werden bringt Ordnungen mit sich, die einem Zweckmäßigkeit-Entwurf ähnlich sehen.
- Die anscheinenden Zwecke sind nicht beabsichtigt, müssen aber den Anschein einer Ordnung von Mittel und Zweck erwecken, sobald eine geringere Macht als Funktion einer Übermacht arbeitet.
- Die anscheinende Zweckmäßigkeit ist nur Ausdruck für eine Ordnung von Machtsphären und deren Zusammenspiel (WM 552).

Zuunterst in allem Geschehen und zuinnerst in allem, was ist, zeigt sich als dessen Wesen ‚Wille zur Macht‘: Der ‚Wille zur Macht‘ ist „das letzte Faktum“, zu dem hinunterzugelangen ist (UW II, 838), das „innerste Wesen des Seins“ (WM 693), der „letzte Grund und Charakter aller Veränderung“ (WM 685), die „Essenz“ der Welt (J 186: S II, 644).

Es ist zunächst wichtig, die ontologische Bedeutung des Willens zur Macht zu sehen: *Jegliches* Seiende, nicht bloß das Belebte oder gar nur der Mensch, ist ‚Wille zur Macht‘. Nietzsche gewinnt diese Einsicht aus dem Anblick der *gesamten* Weltverhältnisse, nicht

³ Zur Bedeutung der Begriffe ‚Leben‘ und ‚Wille‘ bei Nietzsche und vor ihm in der Philosophie bei Platon, Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer vgl. W. Bartuschat, Nietzsche, Selbstsein und Negativität, Diss. Heidelberg 1964, S. 4 ff.; im ganzen ist diese Interpretation freilich einseitig vom ‚Willen zur Macht‘ her bestimmt, so daß sie (ähnlich wie die Heideggers) zu einer negativen Wertung von Nietzsches Steigerung der Subjektivität gelangen und die Berechtigung seines Überstiegs über die im deutschen Idealismus gefaßten Wollensthesen bestreiten muß.

etwa (psychologistisch) vom Menschen oder (biologistisch) vom Bereich des Belebten her.⁴ Jegliches Seiende ist ‚Wille zur Macht‘, das heißt: Alles, was ist, will sich nicht bloß erhalten, wie Spinoza (WM 688) und Darwin (WM 401, 681, 685; MA I, 224: S I, 584) lehrten, sondern will mehr werden. Nicht Selbstbewahrung, sondern Aneignen-, Herr-werden-, Mehr-werden-, Stärker-werden-wollen von jedem Kraftzentrum aus ist „die einzige Realität“ (WM 689). ‚Kraft‘ nennt Nietzsche das Vermögen zur Steigerung; das Wort ist gleichbedeutend mit ‚Wille zur Macht‘ (WM 619): „Die einzige Kraft, die es gibt, ist gleicher Art wie die des Willens“ (WM 490; vgl. WM 688). Gehört zu jedem Seienden die Tendenz zur Steigerung der Macht, zur „Akkumulation der Kraft“, wie Nietzsche auch sagt (WM 689), so muß jegliches Seiende derart offen sein gegen alle übrigen Seienden, daß es sie sieht und nach Höher und Niedriger schätzt (UW II, 783). Von jeglichem Seienden aus erscheint die Welt aus einer ganz bestimmten Perspektive gewertet, nämlich unter dem Gesichtspunkt „von Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens“ (WM 715). „Das Perspektivische der Welt“ (UW II, 177) geht so weit, daß „jedes Ding an jedem Ding meßbar“ ist; „außerhalb der Dinge gibt es kein Maß“ (UW II, 77). „Jedes Kraftzentrum hat für den ganzen Rest seine Perspektive, das heißt seine ganz bestimmte Wertung, seine Aktions-Art, seine Widerstands-Art... die ‚Welt‘ ist nur ein Wort für das Gesamtspiel dieser Aktionen. Die Realität besteht exakt in dieser Partikular-Aktion und -Reaktion jedes einzelnen gegen das Ganze... Die spezifische Art zu reagieren ist die einzige Art des Reagierens: wir wissen nicht, wieviele und was für Arten es alles gibt“ (WM 567).

Die Frage nach der Richtigkeit der verschiedenen Weltperzeptionen⁵ ist eine sinnlose Frage, „da hierzu bereits mit dem Maßstabe

⁴ Zur ontologischen Bedeutung des ‚Willens zur Macht‘ und seiner Priorität in der Erklärung einzelner Seinsbereiche vgl. H. P. Hohn, *Die metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen der Politik bei Friedrich Nietzsche*, Diss. Bonn 1959.

⁵ Nietzsche nennt als Beispiele nichtmenschlicher Weltperzeptionen die der Pflanze (UW II, 131), des Insekts und des Vogels (WL: S III, 316), sowie der Ameise im Wald, die sich ‚vielleicht‘ ebenso stark wie der Mensch für Ziel und Absicht ihres Lebensbereichs halte (MA II, 14: S I, 880).

der richtigen Perzeption, das heißt mit einem nicht vorhandenen Maßstabe, gemessen werden müßte“ (WL: S III, 316). Jedes Weltwesen, „und nicht nur der Mensch“ (WM 636), konstruiert von sich aus die ganze übrige Welt, strebt danach, „über den ganzen Raum Herr zu werden und seine Kraft auszudehnen... Aber er stößt fortwährend auf gleiche Bestrebungen anderer Körper und endet, sich mit denen zu arrangieren („vereinigen“), welche ihm verwandt genug sind: – so konspirieren sie dann zusammen zur Macht. Und der Prozeß geht weiter...“ (WM 636). Aus dem Perspektivismus, den Nietzsche auch im Unorganischen nachweist (WM 637, 656), für jene, die Organisches und Unorganisches noch für zwei Welten halten (WM 676), kommt als Grundcharakter der Welt Bewegtheit, Veränderung, Werden zum Vorschein, so daß sich schließlich auch der ‚Wille zur Macht‘ noch zu Willenspunktuationen verflüchtigt: „Es gibt keine dauerhaften letzten Einheiten, keine Atome, keine Monaden: auch hier ist ‚das Seiende‘ erst von uns hineingelegt (aus praktischen, nützlichen perspektivischen Gründen). ‚Herrschaftsgebilde‘; die Sphäre des Beherrschenden fortwährend wachsend oder unter der Gunst und Ungunst der Umstände (der Ernährung –) periodisch abnehmend, zunehmend ... ‚Vielheiten‘ jedenfalls; aber die ‚Einheit‘ ist in der Natur des Werdens gar nicht vorhanden. Die Ausdrucksmittel der Sprache sind unbrauchbar, um das ‚Werden‘ auszudrücken: es gehört zu unserm unablässlichen Bedürfnis der Erhaltung, beständig eine gröbere Welt von Bleibenden, von ‚Dingen‘ usw. zu setzen. Relativ dürfen wir von Atomen und Monaden reden: und gewiß ist, daß die kleinste Welt an Dauer die dauerhafteste ist... Es gibt keinen Willen: es gibt Willenspunktuationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren“ (WM 715). Der organische Prozeß, das Bestehen von Welt, „setzt fortwährend Interpretieren voraus“ (WM 643). „Das Interpretieren selbst als eine Form des Willens zur Macht hat Dasein“ (WM 556). Als Mittel, „um Herr über etwas zu werden“ (WM 643), ist es die Bedingung, damit es überhaupt so etwas wie ein Ding, einen Tatbestand, das heißt „eine Sinn-Setzung“ geben kann. Die ‚Essenz‘, die ‚Wesenheit‘ eines Dinges, ist „etwas Perspektivisches und setzt eine Vielheit schon voraus“ (WM 556).

c) Bestimmung des Seienden im ganzen (Kosmologie)

Wegen ihrer Vielheit und ihrer „unendlichen Ausdeutbarkeit“ (WM 600) nennt Nietzsche die Welt in Abhebung gegen alle zeitweilig auf Zweck und Sinn zurechtgemachten Organismen ‚Chaos‘ (FW 109: S II, 115; WM 569 und 711).⁶ Das Chaos, die Welt in ihrem Grundbestand, erscheint ihm als ungeheuer große, praktisch unermessliche, jedoch nicht unendliche „Zahl der Lagen, Veränderungen, Kombinationen und Entwicklungen“ (UW II, 1309) einer bestimmten Grundkraft. Unendlich neues Werden hält Nietzsche nicht für denkbar, weil es eine aus irgend etwas nicht Welthaftem unendlich wachsende Kraft voraussetzen würde. Einer endlichen, bestimmten, unveränderlich gleich-großen Kraft, wie sie die Welt Nietzsche zufolge ist, kann nicht „das Vermögen zur ewigen Neuheit“ aufdekretiert werden (WM 1062), sie muß gedacht werden als ‚Ewige Wiederkehr des Gleichen‘.

Der Schwierigkeit dieses ‚Gedankens‘⁷, wie Nietzsche die Ewige Wiederkehr ausdrücklich unterscheidet vom ‚Faktum‘ des Willens zur Macht (UW II, 838), vom ‚Ereignis‘ des Todes Gottes (UW II, 1411) und von der ‚Aufgabe‘ der Umwertung (EH, [GD] 3: S II, 1145), sowie der Unmöglichkeit, diesen Gedanken zu beweisen, war sich Nietzsche wohl bewußt: Er bezeichnet ihn als „Gedanke einer Möglichkeit“ (UW II, 1338), erwägt seine Ablehnung (WM 1057), sieht ihn jedenfalls in pädagogisch-didaktischer Funktion (WM 1053). In seiner extremsten Form als Fatalismus ist der ‚Gedanke der Ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ paradoxerweise die „Konzeption zur Gewinnung der höchsten Kraft“ (UW II, 843). Er soll den aus der nihilistischen Kraftlosigkeit „erhebenden Gedanken“ (UW II, 809; vgl. WM 417) am „Wendepunkt der Geschichte“ (UW II, 1221) darstellen, der das schafft, was zur Gewinnung der höchsten Kraft, zur bewußten Gestaltung der Geschichte unumgänglich ist: den „Ausschluß jeder Zweckmäßigkeit“ (UW II,

⁶ Zum Ursprung und zur Bedeutung des ‚Chaos‘ im frühgriechischen Denken vgl. H. G. Gadamer (Hrsg.), Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, Darmstadt 1968, S. 146 ff. (U. Hölscher).

⁷ FW 341: S II, 202; Z III, Der Genesende 1: S II, 461 f.; EH, (Z) 1: S II, 1128; WM 1053–1061. Eine Zusammenstellung von Nietzsches Texten über die Wiederkunfts-Lehre findet sich bei J. B. Lotz, Entwurf einer Ontologie bei Friedrich Nietzsche, in: ders., Der Mensch im Sein, Freiburg i. Br. 1967, S. 191 f.

1329) in einer als Chaos konzipierten Welt.⁸ In seinem Bemühen, frei zu machen für die Übernahme der Aufgabe, „die Leitung der menschlichen Zukunft in die Hand zu bekommen“, die an den „Ausschluß der Zwecke“ gebunden ist (UW I, 1319), steht der ‚Gedanke der Ewigen Wiederkehr‘ in enger Verwandtschaft mit dem – ebenfalls nicht gesicherten – Bemühen, „die vollkommene Unschuld des Werdens zu beweisen“ (UW I, 825). Nach zwei unvollständigen Lösungsversuchen (UW II, 687) unternimmt es Nietzsche, die ‚Unschuld des Werdens‘ unter dem „wichtigsten Gesichtspunkt“ zu gewinnen, „daß man die Zwecke ausschließt“ (UW II, 681). Gegenüber dem im Griechentum angelegten, in der Neuzeit in Schopenhauers Pessimismus⁹ bestärkten „Glauben an die Identität von Dasein und Verschuldetsein“ (HW: S III, 293) gibt die ‚Unschuld des Werdens‘ „den größten Mut und die größte Freiheit“ für die „absolute Notwendigkeit“ (WM 787), sich von Zwecken ganz zu befreien, damit in einem „Akt höchster Selbstbesinnung“ (EH, [M] 2: S II, 1125 u. ö.) die „ungeheure Aufgabe“ (EH [GD]: S II, 1145) der aus der nihilistischen Kraftlosigkeit herausführenden ‚Umwertung aller Werte‘ vollzogen werden kann.¹⁰

⁸ Vgl. J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, S. 109–122: „La critique de la finalité, 1) La pseudotéléologie organique, 2) L’Eternel Retour contre le finalisme idéaliste“.

⁹ Vgl. PG 4: S III, 365; zu Nietzsches Auseinandersetzung mit der moralischen Weltordnung Schopenhauers vgl. H. Heimsoeth, *Metaphysische Antriebe*, S. 504 ff., 523 ff.

¹⁰ Durch eine ähnliche zeitgeschichtliche Aufgabe herausgefordert wie Nietzsche, gelangte in der italienischen Renaissance Machiavelli – freilich durch Analogieschluß vom Bereich des Politischen auf die Welt im ganzen – zum Verzicht auf Teleologie, die während des Mittelalters alles Sein und Tun als ein verlässlicher Ordo umschlossen hatte. K. Kluxen, *Politik und menschliche Existenz bei Machiavelli* (S. 105 ff.), zeigt, wie die antiteleologische Interpretation der Welt bei Machiavelli – ähnlich wie bei Nietzsche – im Gegebenen eine Vielheit von Kräften unablässig tätig sieht, die weder einen Stufenkosmos noch eine absolute Wahrheit zuläßt. Das anstelle der Teleologie sich ergebende „Schema zyklischer Prozesse in der Zeit“ (ebd. S. 110) denkt Machiavelli – ähnlich wie Nietzsche – in einer letzten Notwendigkeit begründet, deren Begriff ‚necessità‘ zum „Angelpunkt des theoretischen Denkens“ (ebd. S. 111) wird und womit – ähnlich wie mit Nietzsches Lehre von der ‚Ewigen Wiederkehr‘ – eine kosmische Abhängigkeit jedes einzelnen Machtgeschehens wie auch der Geschichte im ganzen ausgedrückt werden soll. Mit seiner „Relativierung geschichtlicher Erscheinungsformen“ (ebd. S. 110) will Machiavelli dem aus dem Ganzen wirkenden Lebens- und Machtwillen im Menschen höchste Gestaltungsmöglichkeiten eröffnen. Die Kraft, diese Chance wahrzunehmen, aus Einsicht in die gebotene Notwendigkeit

Mit den Begriffen ‚Ewige Wiederkehr‘ und ‚Unschuld des Werdens‘ versucht Nietzsche, jene „Weltkonzeption“ zu entwerfen, die dem ‚Faktum des Willens zur Macht‘ gerecht zu werden vermag, dem ‚Grundfaktum“ nämlich, daß die Weltbewegung „keinen Zielzustand hat“. Im ‚Gedanken der Ewigen Wiederkehr‘ ist die Welt gefaßt als Werden, *ohne* finale Absichten; in der Vorstellung von der Unschuld erscheint sie als „unabwertbar“, gerechtfertigt „in jedem Augenblick“. (WM 708).

Von Nietzsches „neuer Welt-Konzeption“ (WM 1066) läßt sich eine Linie zurück ziehen bis zu der Weltanschauung des Vorsokratikers Anaxagoras, wie Nietzsches frühe Abhandlung über „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ (1873) zeigt, worin neben Heraklit und Parmenides Anaxagoras am ausführlichsten erörtert wird.¹¹ Heraklit erscheint als Lehrer des in ewigem Werden und Vergehen ohne jede moralische Zurechnung in ewig gleicher Unschuld geschehenden Welt-Spiels (PG 7: S III, 376),¹² das in der Folgezeit von der parmenideischen Ontologie angefochten und verworfen wird. Im Anschluß an diese Situation sieht Nietzsche die große Leistung des Anaxagoras darin, daß er eine Welt zu konzipieren vermochte, „welche in einfacher Fortentwicklung aus einem durch und durch gemischten Chaos die sichtbare Ordnung schaffen kann“ (19: 412). Gegenüber späteren Weiterführungen – Platon wird genannt – sieht Nietzsche in dem anaxagorischen Weltentwurf den Vorzug bewußter „Enthaltung von der Teleologie“ (17: 408).¹³ Zwar findet Anaxagoras in der Weltbewegung

sich in eigener Aktivität freie Zwecke zu stiften, setzt er als höchste Bestimmung des Menschen an: ‚virtù‘ heißt bei ihm, was Nietzsche aufgreift (EH, Warum ich so klug bin, 1: S II, 1082; WM 75, 100, 317, 327, 740, 1017) und in der eigenen Konzeption des ‚Willens zur Macht‘ philosophisch übergreift. Zum ateleologischen Menschenbild der Renaissance vgl. als Quelle G. Pico della Mirandola, *De dignitate hominis* (1487, erschienen 1496), sowie allgemein H. Rössler, *Renaissance*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Auflage, Bd. V, bes. Sp. 1052 ff.

¹¹ Außer Heraklit (Ziffer 5–8), Parmenides (9, 11–13), Anaxagoras (14–19) behandelt die Schrift folgende Themen kürzer: die Philosophie im allgemeinen (1 f.), Thales (3), Anaximander (4) und Xenophanes (10). Zu den Vorsokratikern vgl. U. Hölscher, *Anfängliches Fragen, Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Göttingen 1968.

¹² Im folgenden wird abgekürzt zitiert: Die erste Zahl bezeichnet die Ziffer in PG, die zweite Zahl die Seite in S III.

¹³ Zu Nietzsche und Anaxagoras vgl. auch M. H. Kerkhoff, *Physis und Meta-*

„eine wunderbare Zweckmäßigkeit“: „Sie hat... den Charakter einer konzentrisch fortgesetzten Kreisbewegung: an irgendeinem Punkte der chaotischen Mischung hat sie begonnen, in der Form einer kleinen Drehung und in immer größeren Bahnen durchmißt diese Kreisbewegung alles vorhandene Sein, überall das Gleiche zum Gleichen herauschnellend“ (17: 407). Aber indem aus dem bewegten Kreis der ganze Kosmos des Werdens abgeleitet wird (17: 408), ist damit lediglich die Frage nach der *causa efficiens* beantwortet (19: 412): alle Ordnung, Gesetzmäßigkeit und Schönheit der Welt erscheint als natürliche Folge eines ersten Anstoßes (17: 408). Die Frage nach der *causa finalis*, nach dem „Weshalb der Bewegung, nach dem vernünftigen Zweck der Bewegung“ wird nicht einmal gestellt. Infolge ihrer Weigerung zu zeigen, „daß jedes Ding in seiner Weise und an seinem Orte sich am schönsten, besten und zweckmäßigsten befinde“ (19: 412), erscheint die Philosophie des Anaxagoras in Nietzsches Verständnis als eine frühe Hauptstation im Bemühen um die befreiende „Beseitigung mythologischer und theistischer Wundereingriffe und anthropomorphischer Zwecke und Utilitäten“ (17: 408). In der zusammenfassenden Darstellung der philosophischen Leistung des Anaxagoras präludiert Nietzsches eigene antiteleologische Weltauslegung: „Die Vielheit (hat) ein wahres Sein, alle Qualitäten haben ein wahres Sein, die Bewegung nicht minder: und von jedem Moment dieser Welt, ob auch diese beliebig gewählten Momente um Jahrtausende auseinanderliegen, müßte gesagt werden können: alle in ihr vorhandenen wahren Wesenheiten sind samt und sonders zugleich da, unverändert, unvermindert, ohne Zuwachs, ohne Abnahme. Ein Jahrtausend später ist sie eben dieselbe, nichts hat sich verwandelt. Sieht trotzdem die Welt das eine Mal ganz anders aus als das andre Mal, so ist dies keine Täuschung, nichts nur Scheinbares, sondern Folge der ewigen Bewegung. Das wahrhaft Seiende ist bald so, bald so bewegt, aneinan-

physik, Diss. München 1963, S. 159–162. Einige Jahre vor PG schildert Nietzsche in den „*Democritea*“ (1866/68) Sokrates als Sekundanten des Anaxagoras, so, als sei erst durch die Anstrengung eines Zweiten die Philosophie von der ursprünglichen Größe abzubringen und als Teleologie zu errichten gewesen: „Für Sokrates war die Lektüre des Anaxagoras, der sie (sc. die Teleologie) erst andeutete, epochemachend. Er erkannte diesen Punkt, fand die Ausführung schlecht und konnte sich selbst nicht helfen. Dann kam der *deuteros plous*“ (GOA XIX, 372). Zum *δεύτερος πλοῦς* vgl. Platon, Phaidon, 99 C.

der auseinander, nach oben nach unten, ineinander durcheinander“ (13: 395).

Für seine eigene, aus aller Teleologie entschränkte Welt-Konzeption drängt sich Nietzsche in seiner Spätzeit eine Diktion auf, wie sie wohl für die Frühschrift „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“¹⁴ und für „Also sprach Zarathustra“ üblich, für den Nachlaß aus den letzten Schaffensjahren jedoch ganz untypisch ist: „Die Welt besteht; sie ist nichts, was wird, nichts, was vergeht. Oder vielmehr: sie wird, sie vergeht, aber sie hat nie angefangen zu werden und nie aufgehört zu vergehen, – sie erhält sich in beidem . . . Sie lebt von sich selber: ihre Exkreme sind ihre Nahrung . . . Ich bin auf diesen Gedanken bei früheren Denkern gestoßen . . . Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste eherne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom ‚Nichts‘ umschlossen als von seiner Grenze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raum, der irgendwo ‚leer‘ wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftquellen zugleich eins und vieles, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinausstrebend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit der Bahnen und Jahre, sich selber segnend als Das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden,

¹⁴ Der sachliche Zusammenhang von Nietzsches Philosophie mit den Vorsokratikern ist in einem Aphorismus aus der Spätzeit festgehalten: „Wir nähern uns heute allen jenen grundsätzlichen Formen der Weltauslegung wieder, welche der griechische Geist, in Anaximander, Heraklit, Parmenides, Empedokles, Demokrit und Anaxagoras, erfunden hat, – wir werden von Tag zu Tag griechischer . . .“ (WM 419).

das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt –: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste, dies mein ‚Jenseits von Gut und Böse‘, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat... Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!“ (WM 1066 f.).

d) Bestimmung des Lebens (Psychologie)

Leben ist die dem Menschen „bekannteste Form des Seins“ (WM 689). Es offenbart deshalb besonders deutlich den Grundcharakter alles Seins, den ‚Willen zur Macht‘. „Leben ist Wille zur Macht“ (WM 254), „spezifisch ein Wille zur Akkumulation der Kraft“ (WM 689), „nicht ein Sich-erhalten-wollen, sondern ein Wachsen-wollen“ (UW I, 1316), „eine dauernde Form von Prozessen der Kraftfeststellungen“ (WM 642).

Im Hinblick auf die Einwirkungen und Auswirkungen von allen einzelnen Kraftfeststellungen zeigt sich der Lebens-Prozeß als „Tatsache eines millionenfachen Wachstums mit eigenen und halb-eigenen Initiativen“. Die Machtsphäre jedes Individuums verschiebt sich fortwährend (WM 704). Das Individuum selbst ist bewegte Vielheit, es besteht nur im „Kampf der Teile“, die es konstituieren. Gegenüber dem inneren Kampf verlieren die äußeren Umstände an Bedeutung: „Das wesentliche am Lebensprozeß ist... die ungeheure, gestaltende, von innen her formschaffende Gewalt“ (WM 647).¹⁵ Sie ist es, die äußere Umstände ausnützt, zurechtmacht, interpretiert.

Überall, wo ein ‚Wille zur Macht‘ eine Vielheit von Kräften zusammenhält und, übergreifend auf Äußeres, sich nährt und wächst, überall also, wo Leben ist, da gibt es auch schon „Fühlen, Vorstellen, Denken, das heißt erstens ein Widerstreben gegen alle anderen Kräfte; zweitens ein Zurechtmachen derselben nach Gestalt und

¹⁵ Unter den Begriff ‚plastische Kraft‘ bringt Nietzsche bereits in der „Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung“ (1874) diese Gewalt als die Fähigkeit, „aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochne Formen aus sich nachzuformen“ (UB II, 1: S I, 213; vgl. ebd. 10: S I, 281).

Rhythmus; drittens ein Abschätzen in bezug auf Einverleibung oder Abscheidung“ (WM 641). Wo Leben ist, Wille zur Steigerung, da ist formschaffende Kraft, Geist zu nennen, der als „Mittel und Werkzeug im Dienst... der Erhöhung des Lebens“ steht (WM 644), so wie das Leben selbst ein Ausdruck des ‚Willens zur Macht‘ ist (WM 706).

2. *Der Mensch*

Aus dem geistigen Erkenntnisvermögen läßt sich die Welt nicht „herausspinnen“; den „Erbfehler der Philosophen“ (MA I, 2: S I, 448), der sie dazu führt, „für die höher gewerteten Dinge einen Wunder-Ursprung“ (MA I, 1: S I, 447) anzunehmen, ihren „Mangel an historischem Sinn“ für das Posterior alles Geistigen, auf dem „die ganze Teleologie“ (MA I, 2: S I, 448) aufgebaut ist, will Nietzsche mit seiner zu aller überlieferten Philosophie querstehenden „Perspektive von unten nach oben“ (WM 730) überwinden. Aus dieser Intention heraus grenzt er sein Denken als „historische Philosophie“ (MA I, 1: S I, 447) gegenüber der traditionellen metaphysischen Philosophie ab.

Der „große Umschwung“, der sich durch ein Philosophieren einstellt, das „historisch durch und durch“ (UW I, 621) ist, trifft auch die Stellung des Menschen in der Welt.

a) Der Zugang zum Grundcharakter: Der Leib

In einer als allgemeines Interpretations-Geschehen bestimmten Welt ist auch der Mensch keine „aeterna veritas“ und also kein „Maß der Dinge“ (MA I, 2: S I, 448). Wie der unablässige Prozeß der Kraftfeststellungen zeigt sich auch der Mensch als bewegte Vielheit.

Das Phänomen, an dem sich „eine ungeheure Vielfachheit“ (WM 518) deutlich beobachten läßt, ist der Leib (WM 532): „Der menschliche Leib, an dem die ganze fernste und nächste Vergangenheit alles organischen Werdens wieder lebendig und leibhaft wird, durch den hindurch, über den hinweg und hinaus ein ungeheurer Strom zu fließen scheint: der Leib ist ein erstaunlicherer Gedanke als die

alte ‚Seele‘. Es ist zu allen Zeiten besser an den Leib als an unseren eigentlichsten Besitz, unser gewisstes Sein, kurz unser ego geglaubt worden als an den Geist (oder die ‚Seele‘ oder das Subjekt, wie die Schulsprache jetzt statt Seele sagt). Niemand kam je auf den Einfall, seinen Magen als einen fremden, etwa einen göttlichen Magen zu verstehen: aber seine Gedanken als ‚eingegeben‘, seine Wertschätzungen als ‚von einem Gott eingeblasen‘, seine Instinkte als Tätigkeit im Dämmern zu fassen – für diesen Hang und Geschmack des Menschen gibt es aus allen Altern der Menschheit Zeugnisse“ (WM 659). Die Überlegenheit des Leibes, seine „Glaubwürdigkeit“ (UW II, 174) liegt in seiner unmittelbaren Veranschaulichung von „Vielheit, Raum, Zeit, Bewegung“ (WM 659), dem Grundcharakter alles Seienden also. Am Leib ist eine Vorstellung zu fassen von der „unsäglichen Komplikation“ (UW II, 195) alles Geschehens. Als ein „Abbild alles Lebendigen“ (UW II, 1382) bildet der Leib den tragenden Zugang des Menschen zur Welt, er tritt deshalb als die neue „große Vernunft“ an die Stelle der überlieferten „kleinen Vernunft“ (Z I, Von den Verächtern des Leibes: S II, 300). Die Vernunft in ihrem überlieferten Sinn kann Nietzsche ohne Schwierigkeit seinem Begriff des Leibes unterordnen: Er findet die „Realität der Bewegung und der Vielheit“ auch in ihr. Dies hatte er bereits 1873 festgehalten, als er gegen Parmenides die Bewegung in der Vernunft geltend machte und damit den Grund legte zu der weiteren Kritik an der „absoluten Trennung von Sinnenwelt und Begriffswelt“, die sich im Gefolge der parmenideisch-platonischen¹⁶ „Identität von Denken und Sein“ in der Philosophie gehalten hatte (PG 13: S III, 394).

Tritt an die Stelle der „Selbstbespiegelung des Geistes“ (WM 492) methodisch die „Wissenschaft des Leibes“¹⁷, so ergibt sich eine

¹⁶ Die beiden Philosophen zusammengenommen und gemeinsam für die Scheidung der Welt verantwortlich gemacht siehe PG 10: S III, 388.

¹⁷ Zu den Versuchen, die auf Platon zurückgehende Vernachlässigung des leiblichen Lebens durch eine kategoriale Bestimmung der Leiblichkeit zu überwinden vgl. J. P. Sartre, *L'être et le néant* (1943); H. Schmitz, *Der Leib, System der Philosophie*, Band II, Teil 1 und 2; H. Schipperges, *Historische Aspekte einer Symbolik des Leibes*; ders., *Am Leitfaden des Leibes, Zur Anthropologie und Therapeutik F. Nietzsches*, Stuttgart 1975; F. Hammer, *Leib und Geschlecht, Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau-Ponty und phänomenologisch-systematischer Abriss*, Bonn 1974. Nietzsche-Zitat oben: GOA XIII, Nr. 46, S. 23.

neue, die überlieferte Substantialität auflösende Bestimmung der Subjektivität des Menschen: „Wir gewinnen die richtige Vorstellung von der Art unserer Subjekt-Einheit, nämlich als Regenten an der Spitze eines Gemeinwesens (nicht als ‚Seelen‘ oder ‚Lebenskräfte‘), insgleichen von der Abhängigkeit dieser Regenten und Arbeitsteilung als Ermöglichung zugleich der einzelnen und des Ganzen.“ Der Regent, der am „Leitfaden des Leibes“ (WM 518) sichtbar wird, steht jedoch seinem vielfachen Herrschaftsgebilde nicht als „absoluter Monarch“ (UW II, 336) vor: „Das, was wir ‚Bewußtsein‘ und ‚Geist‘ nennen, ist nur ein Mittel und Werkzeug, vermöge dessen nicht ein Subjekt sondern ein Kampf sich erhalten will“ (UW II, 255). Der Leib ist der bewunderungswürdige Repräsentant höchster Kraft. Infolge seiner hohen „Herrschaft über Gegensätze“ wird er bei Nietzsche zum Maßstab des Menschen und seines Wirkens (UW II, 960): „Man kann es nicht zu Ende bewundern, wie der menschliche Leib möglich geworden ist: wie eine solche ungeheure Vereinigung von lebenden Wesen, jedes abhängig und untertänig und doch in gewissem Sinne wiederum befehlend und aus eigenem Willen handelnd, als Ganzes leben, wachsen und eine Zeitlang bestehen kann –: und dies geschieht ersichtlich nicht durch das Bewußtsein! Zu diesem ‚Wunder der Wunder‘ ist das Bewußtsein eben nur ein ‚Werkzeug‘ und nicht mehr, – im gleichen Verstande, in dem der Magen ein Werkzeug dazu ist. Die prachtvolle Zusammenbindung des vielfachsten Lebens, die Anordnung und Einordnung der höheren und niederen Tätigkeiten, der tausendfältige Gehorsam, welcher kein blinder, noch weniger ein mechanischer, sondern ein wählender, kluger, rücksichtsvoller selbst widerstrebender Gehorsam ist – dieses ganze Phänomen ‚Leib‘ ist nach intellektuellem Maße gemessen unserem Bewußtsein, unserem ‚Geist‘, unserem bewußten Fühlen, Denken, Wollen so überlegen, wie Algebra dem Einmaleins“ (UW II, 343).

b) Bestimmung des Menschen

Wahl, kluge Rücksicht, Fühlen, Denken, Wollen sind insgesamt Funktionen, die nicht an *einer* Stelle, die damit zur höchsten Stelle würde, im Menschen versammelt sind. Überall, wo im Leib Bewegung zu sehen oder zu ahnen ist, muß nach Nietzsches Einsicht auf

„ein zugehöriges subjektives, unsichtbares Leben“ geschlossen werden, das darauf hindeutet, „daß etwas gefühlt, gedacht, gewollt worden ist“ (WM 492). Dieses subjektive, unsichtbare Leben ist der ‚Wille zur Macht‘. Weil es vielfach vorhanden ist, zeigt sich der Mensch als „eine Vielheit von ‚Willen zur Macht“ (UW II, 254).

a) Einheit

Nietzsche nennt die Vielheit Mensch auch „Gesellschaftsbau vieler Seelen“ (J 19: S II, 583). Schon die Einheitsstruktur des als ‚Wille zur Macht‘ bestimmten Menschen umfaßt mehr als bloß das *eine* spezifische Vermögen, das im überlieferten Willensbegriff festgehalten und zur Kennzeichnung der Seele angeführt wurde.

Drei Struktur-Momente müssen gemäß Nietzsches Analyse zusammengehen, um das auszumachen, was vereinfacht Wille genannt wird: „In jedem Wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes, von dem weg, das Gefühl des Zustandes, zu dem hin, das Gefühl von diesem ‚weg‘ und ‚hin‘ selbst, dann noch ein begleitendes Muskelgefühl, welches, auch ohne daß wir ‚Arme und Beine‘ in Bewegung setzen, durch eine Art Gewohnheit, sobald wir ‚wollen‘, sein Spiel beginnt. Wie also Fühlen und zwar vielerlei Fühlen als Ingredienz des Willens anzuerkennen ist, so zweitens auch noch Denken: in jedem Willensakte gibt es einen kommandierenden Gedanken – und man soll ja nicht glauben, diesen Gedanken von dem ‚Wollen‘ abscheiden zu können, wie als ob dann noch Wille übrig bliebe! Drittens ist der Wille nicht nur ein Komplex von Fühlen und Denken, sondern vor allem noch ein Affekt: und zwar jener Affekt des Kommandos“ (J 19: S II, 582). Die komplexe Struktur des Wollens zeigt sich in allen seinen verschiedenen Momenten: Im Gefühl ist sich der Wille selbst erschlossen als Drängen über sich hinaus. Begleitet, aber *nicht* bewegt von Lust und Unlust,¹⁸ ist in jedem Wollen ein Gefühl für den Zustand, von dem weg- und für den Zustand, zu dem hingedrängt wird, weiterhin werden der Zustand des Drängens selber und schließlich das leibliche Mitgehen mit der Veränderung wahrge-

¹⁸ So ausgeführt in WM 699. Zu Nietzsches Bestimmung des Gefühls im Gesamtzusammenhang seiner Philosophie vgl. K. Ulmer, Nietzsches Idee der Wahrheit und die Wahrheit der Philosophie, bes. 299 f.

nommen. Genau gerichtet wird das „drängende Gefühl“ im Willen (UW II, 720) jedoch durch einen kommandierenden Gedanken. Erst im Denken umfaßt der Wille das in der Bewegung des Gefühls ursprünglicher, aber unbestimmter Gewollte zu einer Einheit und kommandiert das im Gefühl noch Spielende zu *einem* Beschluß. Der Wille, als drängendes Gefühl im Denken gefestigt, bezieht seine Integrität und endgültige Festigkeit vor allem aus dem Affekt, der im Wollen ist (vgl. WM 325). Das Zwingende und Explosive des Affekts verleiht dem Wollen größte Spannung, führt es in der Konzentration des Blickes auf einen Punkt zu größter Klarheit, gibt die Überzeugung von der Überlegenheit über das, worauf ausgegriffen wird, und die Sicherheit, daß der Befehl unbedingten Gehorsam findet (vgl. WM 328). Zusammengenommen bilden die drei Momente Gefühl, Gedanke und Affekt die Wesensstruktur des Willens: über sich hinausdrängen (Gefühl) in einen Bezirk, der im Willen selbst schon festgelegt und zusammengehalten ist (Gedanke), unter Spannung und unbedingter Herrschaft (Affekt). Die dreifache Wesensstruktur erlaubt nicht, den Willen auf drei eigenständige Kräfte zurückzuführen. Der Wille umfaßt vielmehr in sich diese Komplexe und zeigt sich in allen seinen Momenten als Mächtiges: Wille ist seinem Wesen nach Macht. Dies und nicht die Ausgrenzung einer besonderen Art Wille (neben der dann andere Arten von Willen denkbar wären), meint Nietzsche mit dem Begriff ‚Wille zur Macht‘.

β) Vielheit

Im Menschen nimmt die Komplexität des ‚Willens zur Macht‘ unermessliche Formen an; der Mensch selbst ist eine Vielheit von ‚Willen zur Macht‘, von denen zudem jeder einzelne mit einer „Vielheit von Ausdrucksmitteln und Formen“ (UW II, 254) versehen ist. Mit dieser Interpretation zerfällt die als ‚Seele‘ tradierte Einheitsstruktur des Menschen. Als Sammelbegriff für alle Phänomene des Bewußtseins vermag sie nicht das Wesen des Menschen zu umschreiben, denn die überlieferten seelischen Grundvermögen ‚Verstand‘, ‚Wille‘ und ‚Gefühl‘¹⁹ sind nur Funktionen des vielfältig tätigen

¹⁹ Vgl. Kant: „Alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grund

‚Willens zur Macht‘. Die eigentlich seelische Wirklichkeit, das heißt die erste unmittelbare Ausfaltung des ‚Willens zur Macht‘ im Menschen sind die Triebe²⁰. In den Trieben spezialisiert sich der ‚Wille zur Macht‘ unter einem jeweils eigentümlichen Ausblick, zum Beispiel als Ausblick auf Nahrung, Eigentum, Werkzeuge, auf Herrscher und Diener (WM 658). In der Blickbahn jedes Triebes erscheinen eigentümliche Werte, die er schätzend ausgrenzt, um sich steigern zu können.

Jedem Trieb inhäriert gewissermaßen eine Seele. Die Seelen stehen in einem bestimmten Verhältnis zueinander. Der Mensch zeigt sich als ‚Gesellschaftsbau vieler Seelen‘ (WM 658). Er ist eine „Vielheit belebter Wesen, welche, teils miteinander kämpfend, teils einander ein- und untergeordnet, in der Bejahung ihres Einzelwesens unwillkürlich auch das Ganze bejahen. Unter diesen lebenden Wesen gibt es solche, welche in höherem Maße Herrschende als Gehorchende sind, und unter diesen gibt es wieder Kampf und Sieg. Die Gesamtheit des Menschen hat alle jene Eigenschaften des Organischen, die uns zum Teil unbewußt bleiben, zum Teil in der Gestalt von Trieben bewußt werden“ (UW II, 733).

Die durch den ‚Willen zur Macht‘ einheitlich strukturierten,²¹ durch ihre Wertschätzungen jedoch differierenden Triebe machen die Seele des Menschen zu einem Feld der Auseinandersetzung. Jeder Trieb will seinen Herrschaftsbereich so weit ausdehnen, daß seine Wertschätzung zum vorherrschenden Ausblick wird, der alles andere bestimmt. Der immer auf das Ganze gehende Trieb findet eine Grenze nur darin, daß er von dem Anspruch der anderen Triebe gehemmt wird.²² Der Trieb, der in dem „Antagonismus“ (WM

de ableiten lassen: das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehungsvermögen“ (KU, Orig.-Ausg., S. XXII).

²⁰ Vgl. UW II, 254. Gleichbedeutend mit ‚Trieb‘ gebraucht Nietzsche den Begriff ‚Instinkt‘; vgl. dazu A. Schopenhauer, WW II, 443–451, III, 553.

²¹ „Unsere Triebe sind reduzierbar auf den Willen zur Macht“ (UW II, 838).

²² Vgl. WM 372, 677; UW II, 254. Vgl. im Gegensatz zu Nietzsches Dynamismus die Triebkonzeption der Psychoanalyse. Ausgehend von den eudaimonistisch-hedonistischen Vorstellungen der traditionellen Philosophie definiert S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips* (1920), den Trieb als „Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustands“ und kommt von der damit gegebenen Sicht der „konservativen Natur des Lebenden“ (S. 38) zur Annahme eines vor dem Antagonismus von Lust-Unlust liegenden, auf „Herabsetzung, Konstanterhaltung, Aufhebung der inneren Reizspannung“ (S. 60) gerichteten, Todestriebes. Als Anhalt

677) schließlich obenausschwingt, bringt alle andern Triebe in seinen Dienst und stellt dadurch eine Rangordnung in der seelischen Struktur des Menschen auf. Die Ausblicke *aller* Triebe werden von dem vorherrschenden Trieb abgeschätzt und in einer gemeinsamen Blickbahn vereinigt. Diese jedem Wesen eigentümliche Blickbahn nennt Nietzsche ‚Perspektive‘. Zum Wesen des Menschen gehört ein perspektivischer Ausblick²³ auf die Welt im ganzen und damit eine bestimmte Weise des Weltverstehens. Erst in dem interpretierenden Akt, der, genau wie das Verhalten *aller* Dinge zueinander „ein ganz aktives Zurechtmachen“ ist (UW II, 199), wird die Vielheit, die der Mensch ursprünglich ist – das „Chaos . . . , das man ist“ (WM 842; 508) – und die Vielheit der Welt – ‚Chaos‘ auch sie – in eine bestimmte, aufeinander sinnvoll beziehbare Fassung gebracht.

3. Mensch und Welt: Wahrheit

Die Einsicht in die Abkunft des Weltverstehens aus dem ‚Willen zur Macht‘ läßt die Welt, nach den naturwissenschaftlichen Errungenschaften seit Kopernikus, „noch einmal“, dieses Mal philosophisch, „unendlich“ werden (FW 374: S II, 250). Das ständige Auslegungsgeschehen der Welt ist ohne Ende. Die Welt erscheint als Arsenal unendlicher Interpretationsmöglichkeiten (WM 600). Jede Interpretation ist perspektivisch und vermag deshalb den Anspruch, logisches Äquivalent dessen zu sein, was insgesamt ist, nicht zu genügen.²⁴ Insofern die überlieferte Philosophie beanspruchte, in

für eine Diskussion zwischen der modernen Tiefenpsychologie und der Philosophie Nietzsches kann dienen die Anthologie: G. Wehr (Hrsg.), Friedrich Nietzsche: Du sollst werden, der du bist, München 1976.

²³ Für die Reichweite des Perspektivischen vgl. WM 259, 677.

²⁴ Von dem alles durchwaltenden Perspektivismus spricht Nietzsche schon vor und neben dem Perspektive-Begriff mittels des Horizont-Begriffs (MA II, 16: S I, 881; M 117: S I, 1092; FW 143: S II, 135; J 188: S II, 647; MA I, Vorrede, 6: S I, 443 u. ö.). Zum Horizont-Begriff in der Philosophie vgl. K. Ulmer, Von der Sache der Philosophie, bes. S. 111 f. E. Biser, Gott ist tot, S. 47 ff., unterscheidet zwischen einem relativen und einem absolut gedachten ‚Horizont‘. Indem Biser den absoluten Horizont-Begriff als primär ansetzt und mit der überlieferten Gottes-Vorstellung identifiziert, ist er in der These vom Tod Gottes ins Zentrum von Nietzsches Werk zu rücken (S. 95) und dieses Werk als De-

diesem Sinn Wahrheit vermitteln zu können, hat sie sich vor der Philosophie des ‚Willens zur Macht‘ zu bescheiden: Wahrheit ist nicht zu haben (UW I, 582), sie ist „nicht etwas, das da wäre und das aufzufinden, zu entdecken wäre, – sondern etwas, das zu schaffen ist und das den Namen für einen Prozeß abgibt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen, als ein processus in infinitum, ein aktives Bestimmen, – nicht ein Bewußtwerden von etwas, das an sich fest und bestimmt wäre. Es ist ein Wort für den ‚Willen zur Macht‘“ (WM 552).²⁵ Insofern der Mensch sich in einem Wahrheits-Ziel zentriert glaubte, muß er nun erkennen, daß er ins Unbestimmte rollt.²⁶ Es gibt keine Bewegung auf ein Wahrheits-Ziel hin (WM 616). Der faktisch jeweils gehaltene Stand des Menschen, das „System von Wertschätzungen“ (WM 256), das jedem einzelnen zugehört, ist eine Äußerung des ‚Willens zur Macht‘. Der Anblick der Welt, der darin gegeben ist, entspricht den Imperativen des Macht-Willens. Was in der jeweiligen Weltstellung als Wahrheit methodisiert wird, ist in Wirklichkeit Moral: Die Welt erscheint so, wie es den Bedingungen des ‚Willens zur Macht‘ entspricht.

Entsprechend führt Nietzsche auch Denken und Erkennen, jene Akte also, in denen Welt zu einer Einheit zusammengenommen und auf einen Sinn hin versammelt wird, auf den ‚Willen zur Macht‘ zurück.²⁷ Was in Denken und Erkennen an Welt- und

struktion des christlichen Bewußtseins zu interpretieren (S. 81, 87, 103, 105, 112, 161, 247), exemplifiziert hauptsächlich durch Konfrontation Nietzsches mit Anselm von Canterbury (S. 49–62, 123, 253 ff.), W. Solowjew (S. 288 ff.), mit der Romantik (S. 87 ff.) und der Reformation (S. 91 ff.). Die Auflösung der Teleologie wird bei Biser mehrmals gestreift (S. 45, 54 f., 112, 291, 305), ohne daß an einer Stelle bis zur konstruktiven Zielsetzung Nietzsches für das welthistorische Dasein vorgestoßen würde. Da auf diese Weise die genuine Intention Nietzsches verdeckt bleibt, glaubt Biser, Nietzsches entscheidende Leistung im Bild des Kindes sehen zu dürfen (S. 241) und den Schöpfer dieses Bildes dementsprechend unter die Weisheitsdenker (S. 257) und Propheten (S. 82 f., 157) zählen zu müssen. Vgl. im Anschluß an Bisers Nietzsche-Buch V. Warnach, Zur Seinskritik und zum Atheismus Nietzsches; Biser selbst ließ seinem Buch Epilegomena folgen: Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen, Philosophisches Jahrbuch 78 (1971) 34–65, 295–305.

²⁵ Vgl. den Titel des Aphorismus WM 552: „Zur Bekämpfung des Determinismus und der Teleologie“ (geschrieben 1887).

²⁶ WM 1; ebenso in: GM III, 25: S II, 893.

²⁷ Eine Vorstellung von der Komplexität des Denkens versucht Nietzsche in UW II, 198 zu vermitteln.

Selbst-Interpretation zustandekommt (WM 574) und als Bewußtsein sich erhält, ist kein Wert für sich, kein Ziel des Menschen, sondern „nur ein Mittel mehr in der Entfaltung und Machterweiterung des Lebens“ (WM 707): „Alle unsere Erkenntnisorgane und Sinne sind nur entwickelt in Hinsicht auf Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen. Das Vertrauen zur Vernunft und ihren Kategorien, zur Dialektik, also die Wertschätzung der Logik, beweist nur die durch Erfahrung bewiesene Nützlichkeit derselben für das Leben: nicht deren ‚Wahrheit‘... daß etwas für wahr gehalten werden muß, ist notwendig – nicht, daß etwas wahr ist“ (WM 507).

Was immer über die Welt ausgesagt wird, beruht nicht auf Wahrheit, dafür läßt sich „kein Kriterium“ finden, sondern auf Moral, das heißt auf einem „Imperativ über das, was als wahr gelten soll“ (WM 616). Für die Angemessenheit des zu einem Wesen gehörenden Systems von Wertschätzungen läßt sich hingegen ein Kriterium nennen: die „Steigerung des Machtgefühls“ (WM 534). Das Gefühl der Macht²⁸ steigert sich mit der Weite des Herrschaftsbereiches, auf den die Macht ausblickt und ausgreift. Da dieser Bereich durch den ‚Willen zur Macht‘ selbst geschaffen wird, eröffnet sich im Ausblick darauf zugleich der ‚Wille zur Macht‘ in seinem Wesen als Schaffen.

a) Kunst

Wahrheit ist für Nietzsche jener Ausblick, in dem der ‚Wille zur Macht‘ sich selbst erschließt. Dies geschieht am durchsichtigsten in der Kunst, jenem Akt, in dem Gegensätze derart zu einer Einheit zusammengenommen werden (UW I, 519), daß die Macht des Künstlers über diese Einheit als Schönheit offensichtlich wird (WM 803).²⁹

²⁸ Zur Auslegung des Wortes und insbesondere zu der Ersetzung des Selbst-Bewußtseins durch das Macht-Gefühl als der ursprünglichsten Selbsteröffnung des Menschen vgl. K. Ulmer, Nietzsche Idee der Wahrheit und die Wahrheit der Philosophie.

²⁹ Das Kriterium der Schönheit ist damit ebenfalls die Steigerung des Machtgefühls: Die Schönheit der Kunst wie der Natur leitet sich ab von dem Grad der Kraft, der aufgebracht wurde, bis es gelang, die übergriffenen Gegensätze zu bändigen (GD IX, 11: S II, 997; WM 803, 852). Die mit dem künstlerischen

In der Kunst erscheint, was wesentlich ist für allen ‚Willen zur Macht‘: Die Fülle und Vielfalt der chaotischen Welt in ihrem Zusammenspiel unter ein Gesetz stellen, das aus dem flutenden Chaos selbst genommen ist, so daß Chaos und Gesetz den Anschein einer Einheit ergeben. Die Einheit ist nichts anderes als eine Interpretation, bei der der ‚Wille zur Macht‘ – auch in den hochgradigen Ausprägungen der Kunst – zwar nicht bleiben, aber ohne die er nicht auskommen kann.

b) Philosophie

Ihre höchste Möglichkeit und Wahrheit erreicht die Kunst, wenn es ihr gelingt, die Welt in ihrem Grundcharakter als ständiges Interpretationsgeschehen sichtbar zu machen. Diese umfassendste Perspektive, den „Gipfel der Betrachtung“ (WM 617), erreicht nach Nietzsche die Philosophie. Sie hat mit der Kunst den schöpferischen Charakter gemeinsam, übersteigt sie jedoch mit ihrer Universalität.³⁰

Der Philosoph ist der Künstler, der der Welt im ganzen ein neues Gepräge gibt und den Menschen dazu bringt, sich auf eine neue Weise zu der neuinterpretierten Welt zu stellen und zu verhalten. Die philosophische Welt-Interpretation aus dem ‚Willen zur Macht‘ ist selbst der höchste ‚Wille zur Macht‘. Sie prägt dem Werden den Charakter des Seins auf (WM 617), indem sie die Welt als „ein sich selbst gebärendes Kunstwerk“ (WM 796) interpretiert. Diese philosophische Interpretation darf für sich höchste Wahrheit

Schaffen selbst verbundene höchste Steigerung des Gefühls faßt Nietzsche unter dem Begriff ‚Rausch‘ (vgl. z. B. GD IX, 8: S II, 995). Darin tritt die Leiblichkeit, der Nietzsche metaphysisch einen Vorrang einräumt, deutlich hervor.

³⁰ Den schöpferischen Charakter der Philosophie betont schon PG (1873): Die Philosophie erscheint als „Schwester der Kunst“ (PG 2: S III, 360), gegründet auf dem „Urvermögen“ (WL 1: S III, 316) ‚Phantasie‘ (PG 3: S III, 362) und dank ihrer „Intuition“ vor aller Wissenschaft im Vorsprung (PG 5 pass. und 9). Die Verwandtschaft von Philosophie und Kunst zeigt sich auch in dem Begriff ‚Welt-Konstruktion‘ zur Bezeichnung der Philosophie (UW I, 112). Schon vor Nietzsche haben Schelling und Schopenhauer die Kunst als Organon für die Erfassung des Weltgrundes in die Philosophie einbezogen. Vgl. dazu D. Jähnig, Schelling, Die Kunst in der Philosophie, Bd. I, Pfullingen 1966, Bd. II, ebd. 1969; A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Buch III (WW I, 243–372).

beanspruchen. Mit der Einsicht in den interpretierenden Charakter alles Geschehens vermag sie, alle bisherigen Weltgestaltungen zu begreifen und eine bisher ungewohnte Freiheit neuen Gestaltungsversuchen gegenüber zu geben. Das Kriterium der philosophischen Wahrheit liegt in der Steigerung des Gefühls bei der Übernahme der Macht über die Geschichte im ganzen.

Nietzsches Begriff der Wahrheit³¹ steht in Front zu der Überlieferung, für die Wahrheit der Inbegriff des Festgelegten, alles übrige richtenden und festlegenden war. Das traditionelle Grundverhältnis als Feststellen von wahr und unwahr unterscheidet sich von dem schöpferischen Setzen wie Hinnehmen von Gegebenem sich vom Gestalten des Gegebenen unterscheidet. Das neue aus der Philosophie Nietzsches hervorgehende Grundverhältnis löst den Halt des Menschen in der teleologischen Fixierung der Wahrheit auf und führt statt dessen zu einem Grundverhältnis gesteigerter Kreativität mit den beiden Möglichkeiten des Sinnstiftens und des Zielsetzens (WM 605).³²

³¹ Vgl. J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*; sowie J. Möller, *Wahrheit als Problem*, bes. S. 81–88. In WM 616 versucht Nietzsche, seine Idee der Wahrheit des Grundverhältnisses von Mensch und Welt zu umreißen. Verwandelt man, einer geläufigen Praxis Nietzsches folgend, die hypothetische Fassung des Aphorismus 616 in die, hier von ihm selbst nicht vorgenommene, kategorische Formulierung, so ergeben sich folgende zehn Thesen, die sich, wie Karl Ulmer in seinen Nietzsche-Vorlesungen ausgeführt hat, zum Ausgang einer umfassenden Interpretation von Nietzsches Philosophie machen lassen: 1. Der Wert der Welt liegt in unserer Interpretation. 2. Es sind noch andere als menschliche Interpretationen möglich. 3. Die Interpretationen sind perspektivische Schätzungen. 4. Die perspektivischen Schätzungen stehen im Dienste der Erhaltung des Lebens. 5. Das Leben ist Wille zur Macht, das heißt, zur Steigerung. 6. Jede Erhöhung des Menschen ist die Eröffnung neuer Perspektiven und die Anweisung an diese Perspektiven. 7. Die Welt, die uns etwas angeht, ist falsch. 8. Falschheit besagt Ausdichtung und Rundung. 9. Die Welt ist etwas Werdendes, das heißt, eine sich immer wandelnde Falschheit. 10. Es gibt außer dieser sich wandelnden Falschheit keine Wahrheit. Gemäß diesen Thesen hat die Auslegung von Nietzsches Philosophie die vier Grundbegriffe ‚Interpretation‘ (Thesen 1–3), ‚Leben‘ (Thesen 4–6), ‚Welt‘ (Thesen 7–9), ‚Wahrheit‘ (These 10) zu erläutern und in ihrer notwendigen Verschränkung aufzuzeigen.

³² Den drei in WM 605 genannten Möglichkeiten des Verhaltens zum Gegebenen ist Nietzsche bereits in seiner „Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung“ auf der Spur: Das Verehren des Gewohnten der ‚antiquarischen‘ Historie (UB II, 3) entspricht dem hinnehmenden Feststellen, das wertende Sichten der ‚kritischen‘ Historie (ebd.) dem gegenwartsbezogenen Sinnstiften; schließlich entspricht der Schaffenswille der ‚monumentalischen‘ Historie (UB II, 2) der Stiftung des Ziels, im Hinblick worauf die Zukunft sich umbilden soll. Schon in der Frühschrift

läßt sich – bei aller Umsicht, sämtliche drei Verhaltensweisen in ihrer Berechtigung aufzuzeigen – eine deutliche Tendenz zur Bevorzugung der monumentalischen Historie erkennen: Allein dieser dritten Verhaltensweise sieht Nietzsche „die werdenden und wollenden“ sich zuwenden, nur in ihr erkennt er die Möglichkeit, „Großes zu schaffen“ und zu einer „erhöhten Praxis“ zu gelangen. Den Primat der Zukunft, der damit angebahnt ist, formuliert später WM 1000 ausdrücklich: „Wir müssen die Zukunft als maßgebend nehmen für alle unsere Wertschätzung – und nicht hinter uns die Gesetze unseres Handelns suchen!“ Dadurch daß die monumentalische Art der Historie im Unterschied zu den andern zwei Arten nicht bloß Erkennen, Verstehen und Anpassung an die Dinge, sondern Umgestaltung „der als veränderlich erkannten Seite der Welt“ intendiert, steht sie im Dienst der „wichtigsten Frage“ und ist dadurch als allgemeinste Form der Historie im Grunde Philosophie (UB IV, 3: S I, 378). Zur Interpretation der „Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung“ vgl. K. Jaspers, Nietzsche, Berlin 1950, 240–243; J. Stambaugh, Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche, Den Haag 1959, 32–56; K. H. Volkmann-Schluck, Leben und Denken, Frankfurt a. M. 1968, 9–24; I. N. Bulhof-Rutgers, Apollos Wiederkehr, 'S-Gravenhage 1969; W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, 572 ff.; K. Ulmer, Philosophie der modernen Lebenswelt, Tübingen 1972, 268 ff., 342, 356; K. Brose, Geschichtsphilosophische Strukturen im Werk Nietzsches, Bern 1973.

V. Schaffen

1. Gerechtigkeit

Die Entschränkung des Menschen aus der alten Teleologie erweist sich als „neue Freiheit“ (WM 789), die jedoch für Nietzsche erst dann von Bedeutung wird, wenn sie im Gegenzug zu dem Libertinismus bisheriger Philosophen¹, zum Ausgang einer neuen Zielstiftung gemacht wird. Schöpferische Freiheit anstelle bloßer Liberalität fordert Nietzsche schon in „Also sprach Zarathustra“: „Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, daß du einem Joch entronnen bist...Frei wovon? Was schießt das Zarathustra? Hell aber soll mir dein Auge künden: frei *wozu?*“ (I, Vom Wege des Schaffenden: S II, 326).

Die neue Freiheit setzt sich von dem Glauben an die teleologisch gelenkte Geschichte ab. Die Vielfalt, in der die Teleologie hochgehalten wurde – theistisch als Providentismus, säkularisiert als Progressismus, Perfektibilismus, Evolutionismus, ethisiert als Eudaimonismus, Pessimismus oder neutralisiert als Fatalismus – vereint, sei es aus Vertrauen, sei es aus Resignation, die eine gemeinsame Grundstellung zur Welt: eine Ergebung, „als ob es eben nicht auf *uns* ankomme, wie alles geht – als ob wir es laufen lassen *dürften*, wie alles läuft“ (WM 243). Die Auflösung der teleologischen Haltung und das daraus hervorgehende Bewußtsein, daß die Gefahr, dem Zufall ausgeliefert zu bleiben, „ungeheuer“ ist, lassen als herrschenden Gedanken die Idee der bewußten Erdregierung hervorgehen (UW II, 832). Um die Erdherrschaft in die Hand zu bekommen und die alte Teleologie in aller Form zu überwinden, ist es erforderlich, ein Ziel zu schaffen, „das über der Menschheit ste-

¹ Vgl. WM 465.

hen bleibt und auch über dem einzelnen“ (WM 260): „ein Wozu? ein *neues* Wozu?“ ist von Nöten (WM 866). Der von dieser Aufgabe geforderte Zielstifter muß, was die Weite des Ausblicks und die schöpferische Potenz betrifft, über bisher schlechterdings unbekannte Qualitäten verfügen.

Wenn Nietzsche beansprucht, mit seiner Philosophie die nötigen Voraussetzungen bereitgestellt² und damit die entscheidende Wende in der Geschichte – die Ablösung der Teleologie durch eine Selbstgesetzgebung der Menschheit – eingeleitet zu haben,³ so kann damit nur die Weite eines Ausblicks gemeint sein, der alle bisherige Philosophie überholt.

a) Substitution der Moral

Philosophie war nach Nietzsches Erkenntnis bisher unter der Herrschaft der Moral (WM 401, 412), sie war eine bloße Perspektive. Ein bestimmter Typus Mensch hatte in ihr die Welt interpretiert in der Weise, daß er *seine* bestimmten Existenzbedingungen als gut ansetzte und andere, die seine Existenz nicht trugen, als böse verwarf. Die Philosophie des Gut und Böse wird ungerecht, wenn sie ihren perspektivischen Charakter vergißt und den Anspruch erhebt, für *alle* Menschen gültig sein zu können: Damit würde die Menschheit, anstatt den weitesten und tiefsten Ausblick auf die Welt zu erreichen, gezwungen, bei einer bloßen Perspektive stehen zu bleiben. Zu dem welthistorischen Ausblick gehört notwendig ein Standort über aller Moral. Mit seiner Einsicht in den ‚Willen zur Macht‘ als dem Prinzip *aller* Wertsetzung glaubt Nietzsche, diesen Standort jenseits von gut und böse erreicht zu haben. Der ‚Wille zur Macht‘ erweist sich als „Instinkt der Freiheit“ (GM II, 18; S II, 828; WM 720), indem er über alle seine Spezialisierungen (WM 401, 461) hinaus zu einem Standort führt, wo mit der Einsicht in seine Prinzipialität die Aussicht auf eine dem Menschen bisher noch unerschlossene Möglichkeit der Wertsetzung frei wird. Diesen höch-

² „Meine neue Auslegung gibt den zukünftigen Philosophen als Herren der Erde die nötige Unbefangenheit. Nicht sowohl ‚widerlegt‘, als unverträglich mit dem, was wir jetzt vornehmlich für ‚wahr‘ halten und glauben: insofern ist die religiöse und moralische Auslegung uns unmöglich“ (UW II, 185; vgl. WM 132).

³ UW II, 1221; EH, Warum ich ein Schicksal bin, 1: S III, 1152 f.

sten Ausblick, in dem die Philosophie über die Winkelperspektiven hinausgelangt (UW I, 1298)⁴ zu einem „Begreifen jenseits des Gut- und Böse-Schätzens“ (WM 259), wo sie „Welt-Perspektive“ wird (UW II, 1202), nennt Nietzsche ‚Gerechtigkeit‘⁵. Sie ist die Qualität, die durch die welthistorische Aufgabe herausgefordert wird (WM 967). Der mit ihr begabte ist „der weiseste Mensch“ mit einem Sensorium „für alle Arten Mensch“ (WM 259), mit dem erforderlichen Blick für das Gesamtbild der Welt (GT 18: S I, 101): „Gerechtigkeit, als Funktion einer weitumerschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinausieht, also einen weiteren Horizont des Vorteils hat – die Absicht, etwas zu erhalten, das mehr ist als diese und jene Person“ (UW II, 785).

Das Größere, worauf sich die umfängliche Einsicht der Gerechtigkeit besinnt (UW I, 1298) und zu dessen Vorteil sie wirkt, sind die Menschen überhaupt und insgesamt. Gerechtigkeit ist, im Gegensatz zu der bisherigen Privatmoral, Weltmoral. Sie überwindet in ihrem universalen Horizont die Teilung der Welt in Gut und Böse und gelangt damit zu der „alle bisherigen Grade übersteigenden Kenntnis der Bedingungen der Kultur“, von der Nietzsche schon in den ersten Passagen von „Menschliches, Allzumenschliches“ sprach (I, 25: S I, 466). Ein umfassendes Erfahrungswissen vom Menschen, das Nietzsche in seiner frühen Zeit postuliert hatte,⁶ bleibt auch im Spätwerk unerläßliche Bedingung. Es gilt, von einem „ungeheuren Quantum“ schon erreichter Humanität „volle Erbschaft“ zu machen (WM 63, 104). Das Erlebte der ganzen Menschheit muß zusammengedacht werden (UW I, 644); auch Zarathustra, der in seinen Zeitgenossen „Bruchstücke der Zukunft“ sieht, spricht es aus: „Und das ist all mein Dichten und Trachten, daß ich in Eines dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Rätsel und

⁴ Eine sechsstufige Sukzession dieses Geschehens gibt MA II, 44: S I, 900 (WS), eine dreistufige WM 927.

⁵ Der Begriff findet sich erstmals in UB II, 6 (S I, 244) als Sinn der Wahrheit, dann in MA I, 629 (S I, 723) als Fazit von „Menschliches, Allzumenschliches I“; vgl. auch A. Schopenhauer, WW V, 20.

⁶ Vgl. die Notiz des 21jährigen Nietzsche: „Ich will zuerst empirisch den Menschen kennen lernen und mich dabei von keinem hergebrachten Glauben leiten lassen. Habe ich dem Gesetz der Spezifikation Genüge gethan, so wird es möglich sein, das Homogene zu bestimmen“ (HKG III, S. 131).

grauser Zufall“ (Z II, Von der Erlösung: S II, 394).⁷ Geschichte erscheint als „die große Versuchsanstalt, die bewußte Weisheit, welche zur Erdregierung nottut“ (UW I, 644), vorzubereiten. Vergangenes kann gesammelt und für die Zukunft umgestaltet werden. Zu dieser Angelegenheit „für Arbeitsame“ (FW 7: S II, 41), wie Nietzsche ironisiert, was er in „Menschliches, Allzumenschliches“ als „ungeheure Aufgabe der großen Geister des nächsten Jahrhunderts“ bezeichnet hatte (I, 25: S I, 466), hat er selbst mit seinen anthropologischen Reflexionen Großartiges, immer noch nicht Ausgeschöpftes beigetragen.⁸ Daß in dem unabdingbaren Bemühen, zu einem universalen Wissen vom Menschen zu gelangen, immer noch „ein ungeheures Feld Arbeit“ mit historiographischen, ethnographischen, biographischen und komparatistischen Forschungsaufgaben brachliegt, hat er in allen Einzelheiten dargelegt: „Alle Arten Passionen müssen einzeln durchdacht, einzeln durch Zeiten, Völker, große und kleine Einzelne verfolgt werden; ihre ganze Vernunft und alle ihre Wertschätzungen und Beleuchtungen der Dinge sollen ans Licht hinaus! Bisher hat alles das, was dem Dasein Farbe gegeben hat, noch keine Geschichte: oder wo gäbe es eine Geschichte der Liebe, der Habsucht, des Neides, des Gewissens, der Pietät, der Grausamkeit? Selbst eine vergleichende Geschichte des Rechts, oder auch nur der Strafe, fehlt bisher vollständig. Hat man schon die verschiedene Einteilung des Tages, die Folgen einer regelmäßigen Festsetzung von Arbeit, Fest und Ruhe zum Gegenstand der Forschung gemacht? Kennt man die moralischen Wirkungen der Nahrungsmittel? Gibt es eine Philosophie der Ernährung? ... Sind die Erfahrungen über das Zusammenleben, zum Beispiel die Erfahrungen der Klöster, schon gesammelt? Ist die Dialektik der Ehe und Freundschaft⁹ schon dargestellt? Die Sitten der Gelehrten, der

⁷ Dasselbe nahezu wörtlich wiederholt in Z III, Von alten und neuen Tafeln, 3: II, 445; vgl. auch MA II, 185 f., 223; S I, 810 f., 823 f.

⁸ Vgl. zu dieser Seite in Nietzsches Schaffen und in der deutschen Geistesgeschichte allgemein K. Ulmer, Nietzsche, S. 84, Anm. 10.

⁹ Vgl. UW I, 882; zu der von Nietzsche angedeuteten Dialektik vgl. E. Bloch: „Freundschaft ... ist ... das wichtigste Stück einer auf Dauer und Gewohnheit angelegten Liebe; so gehen die meisten Ehen nicht aus mangelnder Liebe, sondern aus mangelnder Freundschaft zugrunde“ (Das Prinzip Hoffnung, S. 1130). Über Freundschaft äußert sich Nietzsche in seinem Werk immer wieder, vgl. z. B. Z I, Vom Freunde: S II, 320 f.; UW II, 443. In Z I, Von der Nächstenliebe: S II, 325 stellt Nietzsche die Freundschaft in einen ähnlichen Zukunfts-Horizont

Kaufleute, Künstler, Handwerker – haben sie schon ihre Denker gefunden? Es ist soviel daran zu denken! Alles, was bis jetzt die Menschen als ihre ‚Existenz-Bedingungen‘ betrachtet haben, und alle Vernunft, Leidenschaft und Aberglaube an dieser Betrachtung – ist dies schon zu Ende erforscht?“ (FW 7: S II, 41).

Schon allein dieses Desiderat nach universalen moralistischen Kenntnissen vermag darauf hinzulenken, daß mit Nietzsches Philosophie keine ausgleichende Gerechtigkeit intendiert sein kann. Gleichmacherei sieht Nietzsche als Wirkung der alten Moral: Sie betreibt „die Annäherung an Einen Typus“ (WM 339) und, insofern sie, als „Wille zu Einer Moral“, ihre Perspektive generalisiert, erweist sie sich als „Tyrannei“ mit der Alternative „Uniformierung“ oder „Vernichtung“ (WM 315). „Kein Hirt und *eine* Herde! Jeder will das gleiche, jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus“ – so skizziert Zarathustra den anvisierten Endzustand unter der Moral (Vorrede, 5: S II, 284). Die „Gesamt-abirrung der Menschheit von ihren Grundinstinkten“ (WM 39), wodurch der Mensch in eine unnatürliche Lage, bildlich gesprochen „auf den Kopf zu stehn“ kam (WM 54),¹⁰ fordert eine „Wiederherstellung“, so daß „moralinfrei“ wieder die Natur zum Vorschein kommt (WM 401). Als erste prinzipielle Neuerung fordert Nietzsche entsprechend: „An Stelle der ‚moralischen Werte‘ lauter naturalistische Werte“ (WM 462). Natur bedeutet unverstellter Sinn des Lebens, „Instinkt für Wachstum, für Dauer, für Häufung von Kräften, für *Macht*“. Wo von dem naturalistischen Lebensinstinkt abgewichen wird, da sieht Nietzsche „Niedergang“ (AC 6:

(„Fest der Erde . . . Vorgefühl des Übermenschen“), der schon bei Hölderlin erscheint: „Die Liebe gebar die Welt, die Freundschaft wird sie wiedergebären.“ (Hyperion; Werke und Briefe, Bd. I, S. 350). Die „vielfache philosophische Erörterung der Freundschaft“ bei den Griechen (MA I: S I, 636) wollte Nietzsche gern zusammengefaßt und wiedererweckt sehen, wie er an F. Overbeck am 11. April 1879 schreibt (Zit. F. Würzbach, Nietzsche, S. 252). Aus der Reihe der inzwischen erschienenen Dissertationen vgl. z. B.: F. Zucker, Freundschaftsbewährung in der neuen attischen Komödie, 1950; J. Steiberg, Begriff und Wesen der Freundschaft bei Aristoteles und Cicero, Erlangen 1956; R. Ritter, Die aristotelische Freundschaftsphilosophie nach der Nikomachischen Ethik, München 1963; W. Brinkmann, Der Begriff der Freundschaft in Senecas Briefen, Köln 1963; U. Schmidt-Berger, *Philia*, Typologie der Freundschaft und Verwandtschaft bei Euripides, Diss. Tübingen 1973.

¹⁰ Das Bild für die idealistische Position bei Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. J. Hoffmeister, S. 25.

S II, 1167). Da die Moral diese Abirrung betreibt, ist sie nicht bloß „Giftmischerin des Lebens“ (WM 352), sondern radikal dessen Verneinung (WM 461). Sie birgt die „größte Gefahr“, weil sie zu „Verkleinerung und Ausgleichung“ des Menschen (GM I, 12: S II, 788) und in letzter Konsequenz zu ameisenhafter Öde (UW II, 1211), zu Versandung und Tod führt. Nietzsche sieht die nivellierende Zerstörung des Lebens als ‚Wille zur Macht‘ weit vorangeschritten: „Je mehr das Gefühl der Einheit mit den Mitmenschen überhand nimmt, um so mehr werden die Menschen uniformiert, um so strenger werden sie alle Verschiedenheit als unmoralisch empfinden. So entsteht notwendig der Sand der Menschheit: alle sehr gleich, sehr klein, sehr rund, sehr verträglich, sehr langweilig. Das Christentum und die Demokratie haben bis jetzt die Menschheit auf dem Wege zum Sande am weitesten gefahren. Ein kleines, schwaches, dämmerndes Wohlgefühlchen, über alle gleichmäßig verbreitet, ein verbessertes und auf die Spitze getriebenes Christentum – das wäre das letzte Bild, welches die Menschheit bieten könnte? – auf der Bahn der bisherigen moralischen Empfindung unvermeidlich“ (UW II, 36).¹¹ Die Heraufkunft der nivellierten Menschheit mit ihrem Glauben, daß die Masse die Stelle der Schaffenden einnehmen könne (WM 863), bedeutet noch einmal die Heraufkunft der alten Teleologie, dieses Mal in dem Sinne, daß geglaubt wird, dem vorherbestimmten Ziel sei durch Summation aller Kräfte nahezukommen. Einem Denken, das die Nichtigkeit teleologischer Orientierung erkannt hat, kann eine solche Haltung nur Stillstand (WM 866) bedeuten, zumal Schaffendes in der Masse nicht zu finden ist (WM 285). Durch die Machinalisierung der Menschheit¹² – alle sind gleich, jeder ist ersetzbar; das Ganze ist „ein ungeheures Räderwerk von immer kleineren, immer feiner

¹¹ Als letzte Station auf dem Weg zu totaler Nivellierung sieht Nietzsche nach Christentum und Demokratismus (GD, IX, 39: S II, 1016) den Sozialismus (UW II, 772). Gleichzeitig mit Nietzsche wendet sich G. Keller in dem Roman „Martin Salander“ (1886) gegen die demokratische Nivellierung, die er in der ersten Fassung seines „Grünen Heinrich“ (1854/55) noch optimistisch übersehen hatte; zu Kellers Kritik der bürgerlich-demokratischen Nivellierung vgl. H. Wildbolz, Mensch und Stand im Werk G. Kellers, S. 150 ff.; zu Nietzsche-Keller vgl. S III, 1259.

¹² In WM 888 gibt Nietzsche eine sarkastische Darstellung dieses Vorgangs, der durch fast sämtliche Kulturinstitutionen wie Schule, Verwaltung, Ehe, Büro, Journalistik, Militär betrieben wird.

„anzupassenden“ Rädern“ (WM 866) – vergrößert sich die Gefahr, daß die Weltregierung „in die Hände der Mittelmäßigen“ fällt (UW II, 1397). Damit wäre die Mediokrität (WM 864) universal errichtet und die Möglichkeit, daß mit der „Herrschaft der Besten“ der ‚Wille zur Macht‘ im Menschen zu seiner höchsten Entfaltung kommt, endgültig verloren. Auf dem Paroxysmus läßt die nivellierende Moral den Menschen als erkannt und bekannt erscheinen (WM 594). Mittels einer unpersönlich verstandenen, objektiven Tugend (WM 326) wird der Mensch einheitlich erzogen. Dabei büßt er seine Bestimmung, für den andern eine Quelle ursprünglicher Erfahrung zu bilden, gänzlich ein. Die Krise gelangt auf ihren Tiefpunkt: „Der Anblick des Menschen macht nunmehr müde – was ist heute Nihilismus, wenn er nicht das ist? . . . Wir sind des Menschen müde . . .“ (GM I, 12: S II, 789).

Das Werk der alten Moral ist Gleichmacherei, Nihilismus. Im Gegenzug dazu will Nietzsches Idee der Gerechtigkeit über aller Moral ein gesteigertes Leben in höchstmöglicher Differenzierung bewirken. Seine Ersetzung der Moral durch Moralistik¹³ nach dem

¹³ Besonders in den Büchern „Menschliches, Allzumenschliches“, „Morgenröte“, „Die fröhliche Wissenschaft“, „Jenseits von Gut und Böse“. Zum weiten Feld der europäischen Moralistik, ihrer Herkunft aus dem Renaissance-Humanismus, ihren antiken Quellen (Theognis, Theophrast, Seneca, Plutarch, Tacitus u. a.), ihrem Umfang von Petrarca, Guiccardini, Castiglione, Quevedo, Gracián, Montaigne, La Rochefoucauld, Saint-Evremond, La Bruyère, Vauvenargues, Montesquieu, Chamfort bis zu Galiani, Ligne, Joubert, ihren unermeßlichen Auswirkungen auf die große europäische Dichtung von Cervantes, Shakespeare, Molière, Goethe und die philosophische Anthropologie von Bacon über Lichtenberg bis zu Schopenhauer und Nietzsche vgl. H. Friedrich, Montaigne, S. 10, 79, 137, 141, 146, 167–172; F. Schalk, Die französischen Moralisten, Bd. I und II; J. v. Stackelberg, Zur französischen Moralistik, in: Jean de la Bruyère, Aphorismen, S. 5–18; F. Krökel, Europas Selbstbesinnung durch Nietzsche, Ihre Vorbereitung bei den französischen Moralisten; H. Heimsoeth, Zur Anthropologie Nietzsches, S. 180 f. Weiterhin vgl. F. Strowski, Vom Wesen des französischen Geistes, München 1937; G. R. Hocke (Hrsg.), Der französische Geist, Leipzig 1938; M. Kruse, Die Maxime in der französischen Literatur, Hamburg 1960; R. Spaemann, Reflexion und Spontaneität, Stuttgart 1963; A. S. J. Levi, French moralists, Oxford 1964; R. List-Marzloff, Chamfort, München 1966; C. Rosso, Virtù e critica della virtù nei moralisti francesi, Torino 1964; L. Ansmann, die „Maximen“ von La Rochefoucauld, München 1972; H. G. Funk, Crébillon fils als Moralist und Gesellschaftskritiker, Heidelberg 1972; M. Kruse, Die französischen Moralisten, Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, hrsg. K. v. See, Bd. 9/10, Frankfurt a. M. 1972. Auf den im deutschen Raum lange unerkannten Rang des moralistischen Denkens hat außer Nietzsche (MA I, 35 f.: S I, 475 ff.) und Jacob Burck-

Vorbild der großen französischen Klassiker dieses Genus – insbesondere Montaigne, Chamfort, Galiani, Stendhal und, mit Einschränkungen, Pascal sowie La Rochefoucauld – ist ein erster Schritt weg von der uniformen Menschlichkeit hin zu einer neuen Gerechtigkeit, die, die ganze Menschheit erfassend, ausrufen kann: „Auch die moralische Erde ist rund! Auch die moralische Erde hat ihre Antipoden! Auch die Antipoden haben ihr Recht des Daseins!“ (FW 289: S II, 168). Die Entdeckung des menschlichen Neulandes läßt die Grenzen unter der alten Moral in ihrer ganzen Härte spürbar werden: Alle wurden über einen Leisten geschlagen, an greulichen Abstrakta bemessen (WK: S III, 339), in einem unmenschlichen Prokrustes-Bett verstümmelt oder verzerrt (GD IX, 43: S II, 1019). Gegenüber den Ungerechtigkeiten der moralischen „Sokrati-kern“ ist der „unbefangene Blick“ (WK: S III, 339) der ‚Menschenprüfer‘ einzunehmen. An der Moralistik, die aus der Beobachtung und der Reflexion zustande kommt, gewinnt Nietzsche einen präzisen Indikator für die differenzierte Wirklichkeit Mensch mit klaren Folgerungen: „Mein Schlußsatz ist: daß der wirkliche Mensch einen viel höheren Wert darstellt als der ‚wünschbare‘ Mensch irgendeines bisherigen Ideals; daß alle ‚Wünschbarkeiten‘ in Hinsicht auf den Menschen absurde und gefährliche Ausschweifungen waren, mit denen eine einzelne Art von Mensch *ihre* Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen über der Menschheit als Gesetz aufhängen möchte; daß jede zur Herrschaft gebrachte ‚Wünschbarkeit‘ solchen Ursprungs bis jetzt den Wert des Menschen, seine Kraft, seine Zukunftsgewißheit herabgedrückt hat; daß die Arm-

hardt vor allem Wilhelm Dilthey mit Nachdruck hingewiesen. In seinem Werk „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation“ (Gesammelte Schriften, Bd. II) wertet Dilthey die moralistische „Literatur über den Menschen“ (a. a. O. S. 19) als „ein bleibendes unschätzbares Gut der Menschheit“ (S. 18), versucht die Grundzüge der neuen Menschenkunde zu bestimmen (S. 422 ff.) und sie in dem Begriff ‚Lebensphilosophie‘ zu fassen (S. 417), sowie deren Stellung zwischen Philosophie, Lebenserfahrung, Literatur und Dichtung festzulegen (a. a. O. Bd. V, S. 368 ff.). Nietzsche gebraucht das Wort ‚Moralist‘ in doppelter Bedeutung: einmal positiv für den über der Moral stehenden „Menschenprüfer“, wie er übersetzt (vgl. MA II, 5: S I, 746; MA I, 35 f.: S I, 475 ff.; MA II [VS], 33 und 72: S I, 756 f. und 766; MA II [WS], 19 f.: S I, 884 f.); daneben findet sich der Begriff ‚Moralist‘ bei ihm auch in negativem Sinn und bezeichnet dann den in einer Moral befangenen, diese als obersten Wert ansetzenden Typus (vgl. z. B. WM 422).

seligkeit und Winkel-Intellektualität des Menschen sich am meisten bloßstellt, auch heute noch, wenn er wünscht; daß die Fähigkeit, Werte anzusetzen, bisher zu niedrig entwickelt war, um dem tatsächlichen, nicht bloß ‚wünschbaren‘ Werte des Menschen gerecht zu werden; daß das Ideal bis jetzt die eigentlich welt- und menschenverleumdende Kraft, der Gifthauch über der Realität, die große Verführung zum Nichts war . . .“ (WM 390).

b) Ausbildung einer Rangordnung

Nietzsches Idee der Gerechtigkeit will nicht bloß moralische Nivelierung durch moralistische Differenzierung ersetzen. Damit wäre erst eine individualistische Moral, aber weder ein Ausblick auf menschliche Größe noch eine Pädagogik erreicht, die den Menschen statt ins Bequeme und Mittlere „ins Hohe“ zu führen vermag (WM 957). Das entscheidende Problem einer Philosophie der Gerechtigkeit jenseits von Gut und Böse liegt darin, zu einer Wertung menschlicher Größe zu gelangen. Da diese Wertung an die Stelle der bestehenden moralischen Wertung tritt, kann sie sich nur als ‚Umwertung‘ (WM 116) verstehen. Die Umwertung, das tiefste Anliegen Nietzsches, vollzieht sich positiv als Festsetzung einer Rangordnung (WM 287, 592, 988). Der „Lehrer der Ewigen Wiederkehr“ (GD X, 5: S II, 1032) wandelt sich beim Übergang von der Metaphysik zur Ethik in den „Lehrer von der Rangordnung“ (UW II, 1411).

Die Lehre von der Rangordnung, die Nietzsche im fünften Buch der „Fröhlichen Wissenschaft“ 1886 intoniert (548: S II, 1269), in „Jenseits von Gut und Böse“ (30, 62, 221, 228, 257) exponiert und im Nachlaß der Spätzeit thematisch durchführt, soll, inmitten der nivellierenden, auf eine allgemeine Versklavung hintreibenden Gegenwartssituation, auf einen neuen Adel hinwirken (UW II, 1032). Das Entstehen einer „neuen Aristokratie“ ist um so dringender, als der Mensch dabei ist, durch Industrie und Technik in einem nie dagewesenen Ausmaß Freizeit zu gewinnen (WM 953). Dadurch entsteht die Notwendigkeit veränderter Lebenshaltungen und Gelegenheit zu Höherbildung.

a) Vorformen

Die „Züchtung einer stärkeren Rasse“, wie Nietzsche den bewußten Willen zum hohen Menschentum nennt, kann aus einer ganzen Reihe von Vorformen Bedingungen entnehmen, von denen die Erhöhung auszugehen hat (WM 898). Der Erforschung von Vorformen des gesuchten großen Menschen ist Nietzsches Werk zu erheblichen Teilen gewidmet.¹⁴ Was alle diese Vorformen – Immoralist, Freier Geist, artistischer, viatorischer, vitalistischer und solitärer Typus – vereint, ist einmal ihr Ausgang, die „große Loslösung“ (MA I, Vorrede, 3: S I, 439) von allem, was bindet und versklavt, sodann das Unvermögen, aus der negierenden Befreiung die Krisis des welthistorischen Daseins ins Positive zu wenden. Eine sich lediglich von der alten Heteronomie absetzende Autonomie ist bloß ein Schritt auf dem Weg zur Freiheit.¹⁵

Über das Zwischenstadium der großen Einzelnen, denen in Freudigkeit, Lebenserleichterung und Freiheit des Geistes drei Vorgaben einer künftigen Menschheitskultur gegeben werden, berichtet Nietzsche unter der Überschrift „Die goldene Losung“ am Ende des Buches „Der Wanderer und sein Schatten“ mit derart ungewöhnlich friedlichen Worten, daß er, wo er zunächst warnen wollte, sich der Gefahr aussetzt, idyllisch oder utopisch genommen zu werden: „Dem Menschen sind viele Ketten angelegt worden, damit er es verlerne, sich wie ein Tier zu gebärden: und wirklich, er ist milder, geistiger, besonnener, freudiger geworden, als alle Tiere sind. Nun aber leidet er noch daran, daß er so lange seine Ketten trug, daß es ihm so lange an reiner Luft und freier Bewegung fehlte: diese Ketten aber sind, ich wiederhole es immer und immer wieder, jene schweren und sinnvollen Irrtümer der moralischen, der religiösen, der metaphysischen Vorstellungen. Erst wenn auch die Ketten-Krankheit überwunden ist, ist das erste große Ziel ganz erreicht: die Abtrennung des Menschen von den Tieren. – Nun stehen wir mitten in unserer Arbeit, die Ketten abzunehmen und haben dabei

¹⁴ Darstellungen geben E. Biser, *Gott ist tot*, S. 206 ff., und E. Fink, *Vision des Menschen bei Nietzsche*, in: A. Schäfer (Hrsg.), *Das Menschenbild in der Dichtung*, S. 152–173.

¹⁵ Zu Nietzsches wiederholt vorgetragener Drei-Stadien-Lehre (Z I, Von den drei Verwandlungen; UW I, 662; MA I, Vorrede zur zweiten Auflage; WM 940) vgl. K. Jaspers, *Nietzsche*, S. 44 ff.; K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, S. 27 ff., und E. Biser, *Gott ist tot*, S. 171 ff.

die höchste Vorsicht nötig. Nur dem veredelten Menschen darf die Freiheit des Geistes gegeben werden; ihm allein naht die Erleichterung des Lebens und salbt seine Wunden aus; er zuerst darf sagen, daß er um der Freudigkeit willen lebe und um keines weiteren Zieles willen; und in jedem anderen Munde wäre sein Wahlspruch gefährlich: Frieden um mich und ein Wohlgefallen an allen nächsten Dingen. – Bei diesem Wahlspruch für einzelne gedenkt er eines alten großen und rührenden Wortes, welches allen galt, und das über der gesamten Menschheit stehen geblieben ist, als ein Wahlspruch und Wahrzeichen, an dem jeder zugrunde gehen soll, der damit zu zeitig sein Banner schmückt, – an dem das Christentum zugrunde ging. Noch immer, so scheint es, ist es nicht die Zeit, daß es allen Menschen jenen Hirten gleich ergehen dürfe, die den Himmel über sich erhellt sahen und jenes Wort hörten: ‚Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen aneinander.‘ – Immer noch ist es die Zeit der einzelnen“ (MA II [WS], 350: S I, 1006).

β) Der große synthetische Mensch

Um die Zwischenzeit der überragenden Einzelgänger in eine Zeit umfassender Kultur überzuführen, ist mehr erforderlich: der synthetische Mensch muß zustande kommen (WM 881). Wenn Nietzsche das Schicksal der Menschheit an das Geraten dieses hohen Menschen bindet (WM 987), so ist damit die universale Kultur von einem Menschentum, das in sich „die Vielfachheit der Elemente und die Spannung der Gegensätze“ in höchstem Grade vereinigt, abhängig gemacht (WM 881).

Die Synthesis, die den großen Menschen zeichnet, besteht in der Aufhebung der Moral, das heißt in der Beseitigung der Spaltung des Menschen in einen gehorchenden und einen befehlenden – Gott genannten (WM 136) – Teil (UW II, 1228). Der „große synthetische Mensch“ (WM 883) erscheint als Besieger des religiösen „Zweifels an der Einheit der Person“ (WM 136).¹⁶ Indem er nicht mehr Böses von akzeptiertem Guten ausscheiden muß, ist der synthetische zugleich der summierende und rechtfertigende Mensch (WM 866). Vom „vielfachen Menschen“ (WM 883), mit dem der große

¹⁶ Zum Konzept der Religion als einer „Entzweiung des Menschen mit sich selbst“ vgl. auch L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841).

Mensch den Reichtum an Widersprüchen gemeinsam hat, hebt ihn die Entschiedenheit ab, mit der er alle Kräfte auf ein Ziel zusammengenommen hat (WM 883). *Eine* individuelle Tüchtigkeit ist es, aus der er schafft (WM 75). Er verfügt über jenes Vermögen, „aus sich heraus eigenartig zu wachsen“, das Nietzsche schon in der „Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung“ unter der Bezeichnung „plastische Kraft“ (1, 4, 10: S I, 213, 230, 281) als unerlässlich für produktives Gestalten erkannt hatte. Infolge seiner „heiligen Selbstsucht“ (Z I, Von der schenkenden Tugend, 1: S II, 337), die jegliche allgemein ausweisbare Tugend überwunden hat, spricht der synthetische Mensch als erster „die Sprache der auch im Menschlichen wiederhergestellten Natur“ mit ihren bereits in der „Vierten Unzeitgemäßen Betrachtung“ proklamierten Hauptsätzen: „daß die Leidenschaft besser ist als der Stoizismus und die Heuchelei, daß Ehrlichkeit, selbst im Bösen, besser ist, als sich selber an die Sittlichkeit des Herkommens verlieren, daß der freie Mensch sowohl gut als böse sein kann, daß aber der unfreie Mensch eine Schande der Natur ist und an keinem himmlischen noch irdischen Troste Anteil hat; endlich, daß jeder, der frei werden will, es durch sich selber werden muß, und daß niemandem die Freiheit als ein Wundergeschenk in den Schoß fällt“ (UB IV, 11: S I, 431). Der zur „Freiheit des Geistes“ (WM 465) führende „Mut zu sich selbst“ (WM 296; UW I, 562), den Nietzsche trotz aller Gefahr, mißverstanden zu werden, auch als ‚Egoismus‘ faßt (WM 873, 918; UW II, 432, 434 f.), gründet auf der Überzeugung von der Einmaligkeit, Unabänderlichkeit und Unantastbarkeit der menschlichen Person, die ihn von anfänglichem Staunen: „... jeder Mensch ein einmaliges Wunder... schön und betrachtenswert..., neu und unglaublich... und durchaus nicht langweilig...“ (UB III, 1: S I, 287) schließlich zu der Konzeption des Selbst als einem „Granit von geistigem Fatum“ (J 231: S II, 697) und dementsprechend zu einem Ethos des ‚amor fati‘ führt (FW 276; UW I, 1149 f.). Nicht bloß tragen, sondern lieben (NW, Epilog, 1: S II, 1059) und „nur das noch lieben, was notwendig ist“ (UW I, 1050),¹⁷ bildet die Konse-

¹⁷ Für den Zusammenhang von ‚amor fati‘ und ‚ego fatum‘, sowie zur Abwehr des Mißverständnisses einer resignierenden Zustimmung zum jeweils Zukommenden vgl. W. Bartuschat, Nietzsche, Selbstsein und Negativität, S. 171 ff.

quenz der frühen Einsicht Nietzsches: „Niemand kann dir die Brücke bauen, auf der gerade du über den Fluß des Lebens schreiten mußt, niemand außer dir allein. Zwar gibt es zahllose Pfade und Brücken und Halbgötter, die dich durch den Fluß tragen wollen; aber nur um den Preis deiner selbst: du würdest dich verpfänden und verlieren. Es gibt in der Welt einen einzigen Weg, auf dem niemand gehen kann, außer dir: wohin er führt? Frage nicht, gehe ihn“ (UB III, 1: S I, 289).

Die einzige Möglichkeit, Freiheit zu erlangen, liegt darin, das zu wollen, was notwendig ist.¹⁸ Dieses Notwendige ist für jeden Menschen etwas anderes. Freiheit ist demzufolge nur im Willen zur Selbstverantwortlichkeit (GD IX, 38: S II, 1015) gegeben.¹⁹ Dagegen lehnt Nietzsche den sogenannten freien Willen ab, weil er von der Annahme ausgeht, jedem Menschen stünde jegliche Menschenmöglichkeit offen, und die durchwegs gleichgearteten Menschen seien in ihren jeweiligen Verwirklichungsgraden einem allgemein aufweisbaren und verbindlichen System von Daseinszwecken verantwortlich. Von dieser Teleologie will Nietzsches Lehre frei machen: „Was kann allein unsre Lehre sein? – daß niemand dem Menschen seine Eigenschaften gibt, weder Gott, noch die Gesellschaft, noch seine Eltern, noch seine Vorfahren, noch er selbst (– der Unsinn der hier zuletzt abgelehnten Vorstellung ist als ‚intelligible Freiheit‘ von Kant, vielleicht auch schon von Plato gelehrt worden). Niemand ist dafür verantwortlich, daß er überhaupt da ist, daß er so und so beschaffen ist, daß er unter diesen Umständen, in dieser Umgebung ist. Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und was sein wird. Er ist nicht die Folge einer eignen Absicht, eines Willens, eines

¹⁸ Für die insbesondere mit Kant und Hegel angebahnte Aufhebung des Gegensatzes von Freiheit und Notwendigkeit, sowie für die Abgrenzung der Notwendigkeit von Zwang und der Freiheit von Willkür vgl. die gedrängte Darstellung von K. Löwith und M. Riedel, in: G. W. F. Hegel, Studienausgabe, Bd. III, S. 11–18; außerdem J. Möller, Wahrheit als Problem, S. 247 ff.

¹⁹ Vgl. dazu H. J. Schmidt, Nietzsche und Sokrates, S. 60/61. Nietzsche will keinesfalls jedes beliebige Verhalten des Menschen a posteriori rechtfertigen, sondern a priori das Leben des einzelnen wie des ganzen aus seinem immanenten Grundcharakter verstehen und bejahen. Vgl. H. P. Hohn, a. a. O. S. 18. Für die ungewöhnlich hohen Ansprüche, die Nietzsches Ethos der Befreiung stellt, sowie für die metaphysischen Zusammenhänge der Lehre Nietzsches von der Unfreiheit des Willens vgl. H. Heimsoeth, Metaphysische Voraussetzungen, S. 479–512.

Zwecks, mit ihm wird nicht der Versuch gemacht, ein ‚Ideal von Mensch‘ oder ein ‚Ideal von Glück‘ oder ein ‚Ideal von Moralität‘ zu erreichen – es ist absurd, sein Wesen in irgendeinen Zweck hin abwälzen zu wollen. Wir haben den Begriff ‚Zweck‘ erfunden: in der Realität fehlt der Zweck... Man ist notwendig, man ist ein Stück Verhängnis, man gehört zum Ganzen, man ist im Ganzen, – es gibt nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurteilen könnte, denn das hieße das Ganze richten, messen, vergleichen, verurteilen... Aber es gibt nichts außer dem Ganzen! – Daß niemand mehr verantwortlich gemacht wird, daß die Art des Seins nicht auf eine *causa prima* zurückgeführt werden darf, daß die Welt weder als Sensorium, noch als ‚Geist‘ eine Einheit ist, dies erst ist die große Befreiung – damit erst ist die Unschuld des Werdens wieder hergestellt...“ (GD VI, 8: S II, 977 f.).

An die Stelle der überlieferten Teleologie tritt als Voraussetzung wirklicher Freiheit ein eminenter Grad von Selbstverantwortlichkeit. Die Freiheit auch des einzelnen besteht „nur im Schaffen“ (UW II, 668). Passivität, Unverantwortlichkeit oder Gleichgültigkeit sind also ausgeschlossen. Im Umgang mit sich selbst muß eine glückliche Organisation getroffen sein, damit Freiheit als „Leichtigkeit in der Selbstdirektive“ (WM 705) erscheinen kann. Die freieste Handlung ist dann die, bei der sowohl diese Organisation als auch die organisierende Kraft selbst hervortreten (UW II, 1054), so daß der große Mensch als „eine Art planetarischer Bewegung“²⁰ erscheint (WM 259), nach einer Vorstellung, die Nietzsche seit seiner Frühzeit durchhält. Der über dem ‚Chaos‘ des ‚Willens zur Macht‘ sich haltende kosmische Mensch hat seinen hohen Freiheitsgrad sowohl sich selbst als auch der Mitwelt gegenüber: „Der freieste Mensch hat das größte Machtgefühl über sich, das größte Wissen über sich, die größte Ordnung im notwendigen Kampfe seiner Kräfte, die verhältnismäßig größte Unabhängigkeit seiner einzelnen Kräfte, den verhältnismäßig größten Kampf in sich: er ist das zwieträchtigste Wesen und das wechselreichste und das langlebendste und das überreich begehrende, sich nährende, das am meisten

²⁰ 1872 erstmals in der unveröffentlichten „Vorrede über das Pathos der Wahrheit“ erwähnt (S III, 269), in PG (1: S III, 357) auf die Kultur im ganzen ausgeweitet und in UB III, 1 f. in Zusammenhang mit der Bildung als Befreiung gebracht.

von sich ausscheidende und sich erneuernde“ (UW II, 433). Für die „neue Taxation des Menschen“ ergeben sich drei Fragen: „Wieviel Macht ist in ihm? Wieviel Vielheit von Trieben? Wieviel Fähigkeit, mitzuteilen und aufzunehmen?“ (UW II, 1276). „Die höchste und kraftvollste Art des Menschen“ ist nach außen erkennbar durch „mildes Ausströmen von Macht“ (UW II, 1289), ihre Vertreter erscheinen als die „Vollen und Schenkenden“ (WM 843).

γ) Die neue große Toleranz

In der Folge führt die hohe Freiheit einzelner insgesamt zu gesteigerter Kommunikation: „Jede Erhöhung des Lebens steigert die Mitteilungs-Kraft, insgleichen die Verständnis-Kraft des Menschen“ (WM 809).

Aus dem produktiven Verhältnis sich selbst gegenüber – gezeichnet durch „Redlichkeit“ (UW II, 376), „Selbstschätzung“ (UW I, 44), „Selbstgenuß“ (UW I, 48; II, 1228), „Freude an sich und seinem Tun“ (UW II, 768), „Lust an sich selber“ (UW I, 562) – findet der große Mensch zur „Anerkennung der fremden Natur“ (UW II, 376). Als unerläßliche Voraussetzung der Nächstenliebe bestätigt sich Selbstliebe.²¹

Das „Aufblühen der Individuation“, der Reiz, lauter individuelle Wesen um sich zu haben (UW II, 365), erweckt und steigert die Freude an den Menschen: Die „Freude am eigenen Leben“ führt zu einer „neuen großen Toleranz“ (UW II, 1345), die die Unterschiede nicht übersieht und einebnet, sondern die ganze Skala des unterschiedlichen Menschentums einschließt „von jener Höhe der Freude, wo der Mensch sich selber und sich ganz und gar als eine vergöttlichte Form und Selbst-Rechtfertigung der Natur fühlt, bis hinab zu der Freude gesunder Bauern und gesunder Halbmensch-Tiere...“ (WM 1051), wie das bei Nietzsche in etwas überzogener Anschaulichkeit vorgestellt wird.

²¹ „Liebt immerhin euren Nächsten gleich euch, – aber seid mir erst solche, die sich selber lieben –“ (Z III, Von der verkleinernden Tugend, 3: S II, 421). „Wer aber leicht werden will und ein Vogel, der muß sich selber lieben ... sich selber lieben lernen ... mit einer heilen und gesunden Liebe... Und wahrlich, das ist kein Gebot für heute und morgen, sich lieben lernen. Vielmehr ist von allen Künsten diese die feinste, listigste, letzte und geduldsamste“ (Z III, Vom Geist der Schwere, 2: S II, 440).

δ) Die Lust des Menschen am Menschen

Dem Wissen um die unerschöpfliche Vielfältigkeit Mensch entstammend ist Nietzsches Toleranz das Gegenteil von nivellierender Gleichgültigkeit und somit Voraussetzung für das, was für ihn die Entscheidende in der praktischen Überwindung der Nihilismus-Krise auszumachen hat: Die Verwandlung des Ekels am Menschen²² in die „Lust des Menschen am Menschen“ (GD IX, 19: S II, 1001; WM 875).

Das Mitleid, das Nietzsche als „Praxis des Nihilismus“ (AC 7: S II, 1168) bekämpft, muß überboten werden durch eine aktivere, freudigere Weise der mitmenschlichen Verbundenheit.²³ Nicht mitleidig an menschlicher Kleinheit, sondern an menschlicher Größe ist freudig Maß zu nehmen. Das Quietiv Mitleid²⁴, das zu pessimistischer Resignation führt und eine bloße Reaktivität darstellt, hat im Hinblick auf eine Steigerung des Lebens den aktiven Affekt Freude zu sekundieren, wie schon Zarathustra festhält: „Wahrlich, ich tat wohl das und jenes an Leidenden: aber Besseres schien ich mir stets zu tun, wenn ich lernte, mich besser zu freuen. Seit

²² Vgl. Z IV, Der freiwillige Bettler: S II, 505 ff.; GM III, 14: S II, 863 und 866.

²³ Für die Bestimmung des mitmenschlichen Verhältnisses vgl. Z I: „Es ist wahr: wir lieben das Leben, nicht, weil wir ans Leben, sondern weil wir ans Lieben gewöhnt sind“ (Vom Lesen und Schreiben: S II, 306). Vgl. weiter das „Einmal-eins“ der „Fröhlichen Wissenschaft“: „Einer hat immer Unrecht: aber mit zweien beginnt die Wahrheit. – Einer kann sich nicht beweisen: aber zweie kann man bereits nicht widerlegen“ (260: S II, 158). Das seit dem 19. Jahrhundert zusehends in den Vordergrund tretende Miteinandersein der Menschen hat außer den unzureichenden Fassungen in Kollektiv (Comte, Durkheim, Marx), kommunikativer Existenz (Kierkegaard, Jaspers) oder sorgendem Mitsein (Heidegger) ein reiches Denken gefunden, angefangen bei Fichte, Feuerbach, Scheler, Marcel bis hin zu der dialogischen Philosophie von Buber, Ebner und Rosenzweig. Vgl. dazu: K. Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München 1928, Darmstadt 1969; J. Schwartländer, Kommunikative Existenz und dialogisches Personensein, ZphF 19 (1965) 53–86; M. Theunissen, Der Andere, Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965; B. Casper, Das dialogische Denken, Freiburg i. Br. 1967; J. Möller, Personaldialogische Existenz, in: Zum Thema Menschsein, Mainz 1967, S. 40–72; ders., Menschsein als dialogische Existenz, in: Verstehen und Vertrauen, Festschrift O. F. Bollnow, Stuttgart 1968, S. 99–123; J. Mader, Fichte, Feuerbach, Marx. Leib, Dialog, Gesellschaft, Wien 1968.

²⁴ Zu Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Quietismus Schopenhauers, vgl. H. Craemer, Religionskritik, S. 75 ff.

es Menschen gibt, hat der Mensch sich zu wenig gefreut: das allein meine Brüder, ist unsre Erbsünde! Und lernen wir besser uns freuen, so verlernen wir am besten, andern wehe zu tun und Wehes auszudenken“ (Z II, Von den Mitleidigen: S II, 346). Damit Nietzsches neue Toleranz den mitleidig praktizierten Nihilismus überwinden und zu gesteigerter Bejahung führen kann, ist sie an das „Pathos der Distanz“ (UW II, 764) gebunden. Die ganze Vielfalt des Menschentums muß erhalten, zu individueller Reinheit geläutert und in ihrer Differenzierung möglichst gesteigert werden. Das Ziel dabei ist unverstelltes Selbstsein: „daß jeder sein Musterbild entwerfe und es verwirkliche – das individuelle Muster... Für einen, der ein Musterbild erreichen will, besteht das Angenehme darin, Menschen zu sehen, die das ihre erreicht haben. Die unreinen, unklaren, hybriden Gebilde sind ihm peinlich! Das tritt an die Stelle von ‚guten‘ und ‚bösen‘ Menschen!“ (UW II, 371 f.).

Drei Kräfte findet Nietzsche im Menschen, die unermüdlich zur Steigerung antreiben: Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht.²⁵ Selbstsucht meint Treue zu sich selbst, die sich aller verfälschenden Teleologie widersetzt und sich sorgt um die Entfaltung dessen, was im eigenen Wesen angelegt und der Welt als Bereicherung hinzugefügt werden kann, im Sinne der Pindarschen Maxime: „Werde der, der du bist!“²⁶ Herrschsucht meint den Ausblick auf mögliche Größe und den Willen zur Steigerung im Sinne des ‚Willens zur Macht‘. An erste Stelle setzt Nietzsche Wollust, was nicht ohne weiteres verständlich ist, scheint doch die Verpflichtung ans Ganze und der Wille zur Steigerung des Ganzen durch Steigerung des einzelnen, die mit Herrschsucht und Selbstsucht ersichtlich werden, bei der Wollust auf den ersten Blick nicht gegeben zu sein. Die Berechtigung, die Wollust mit den anderen zwei Grundkräften zusammenzufassen und sie an die Spitze der Trias zu stellen, bedarf eines besonderen Nachweises. Mit dem Vorrang, den Nietzsche der Wol-

²⁵ Z III, Von den drei Bösen: S II, 435 ff.

²⁶ Pindar, Pyth. 2, 72; von Nietzsche öfters zitiert, zum Beispiel in dem Brief an Lou von Salomé vom 10. Juni 1882 (S III, 1181), als Motto der Jugendschrift „De fontibus Laertii Diogenis“, in: Z IV (S II, 479), FW IV, 335: S II, 197, als Untertitel von EH, sowie ebd. Warum ich so klug bin, 9: S II, 1095. Vgl. dazu O. J. Most, Das Selbst des Menschen in der Sicht des jungen Nietzsche, PhJb 73 (1965/66) 105–136.

lust einräumt, soll ein Bereich der Lebensfreude²⁷ gegen eine lustfeindliche Tradition²⁸ rehabilitiert werden. Im geschlechtlichen Bereich schneidet die moralisch-religiöse Teleologie den einzelnen Menschen buchstäblich ins Fleisch.²⁹ Dabei ist die Wollust die stärkste Erfahrung der menschlichen Unbeirrbarkeit im Pathos der Distanz. Und daraus leitet sich für Nietzsche ihre Priorität ab: Zwar ist in der Geschlechtlichkeit die mitmenschliche Verbundenheit elementar erschlossen, zugleich aber findet im Interesse individueller Steigerung eine strenge Selektion statt: „Der Geschlechtstrieb macht die großen Schritte der Individuation: für meine Moral wichtig, denn er ist antisozial und leugnet die allgemeine Gleichheit und den gleichen Wert von Mensch zu Mensch. Er ist der Typus individueller Leidenschaft, die große Erziehung dazu: der Verfall eines Volkes geschieht in dem Maße, als die individuelle Passion nachläßt . . .“ (UW I, 897). In der Geschlechtlichkeit ist ein unüberwindlicher triebhafter Widerstand gegen eine totale Nivellierung der Menschheit gegeben, zugleich ist die Hingabe des Menschen an den Menschen gesichert, aber in einer differenzierenden Weise: Wird

²⁷ In „Also sprach Zarathustra“ findet Nietzsche zu Umschreibungen wie „das Gartenglück der Erde“, „die große Herzstärkung“, „der ehrfürchtig geschonte Wein der Weine“, „das große Gleichnis-Glück für höheres Glück und höchste Hoffnung“ (Z III, Von den drei Bösen, 2: S II, 436 f.).

²⁸ Vgl. M 76 „Böse denken heißt böse machen“, sowie GD IX, 4: „Das Christentum . . . hat aus der Geschlechtlichkeit etwas Unreines gemacht“ (S II, 1032).

²⁹ Ins breite Bewußtsein ist dieser schon bei Montaigne, Shakespeare, Lichtenberg und Goethe anklingende, jedoch in voller Vehemenz erst von Nietzsche angeprangerte Sachverhalt durch die Publikation der Kinsey-Reporte gedrungen (1948 und 1953). Ähnlich verzögerte sich die Verbreitung von Nietzsches Entdeckung der Irreversibilität der individuellen Geschlechtlichkeit (J 231) und ihrer Priorität für die Konstituierung der gesamten Persönlichkeit (J 75). Schon vor Entstehen einer empirischen Sexologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts erkannte Nietzsche, daß die menschliche Sexualität nicht teleologisch auf ihre generative Möglichkeit eingeschränkt ist, daß ihr vielmehr auch eine regenerative und eine soziative Bedeutung zukommt (vgl. UW I, 896 f., 873, 997). Gleicherweise bestritt er die von der Tradition hochgehaltene fundamentale Geschlechter-Differenz (UW I, 897, 903), den Exklusiv-Anspruch der Heterosexualität (M 503) oder gar der Ehe allein (UW I, 947, 993) und bestand auf Einbeziehung der in der Antike kultivierten päderastischen Verhältnisse (vgl. S III, 1120 f.; MA I, 259; WS 226; GD II, 8, IX, 23, IX, 47; UW I, 55; II, 968, 1040 f.; P. Heller, Von den ersten und letzten Dingen, Berlin 1972, 41 f., Anm. 26). Vgl. dagegen Schopenhauers abwertende Metaphysik der Geschlechtsliebe (WW II, 678–727).

die Freiheit der Wahl nicht beschnitten, so kommen aus der Geschlechtlichkeit größte Antriebe zu sozialer und individueller Differenzierung und Steigerung des menschlichen Lebens.

ε) Menschheit und Übermensch

Nietzsche weiß sich der Entfaltung des Individuums verpflichtet, weil nach seiner Einsicht nur einzelne Menschen über das bisherige Menschentum hinauswachsen können. Der Begriff ‚Übermensch‘, in „Also sprach Zarathustra“ eingeführt und bereits von den späten Partien dieses Werkes an immer seltener angewendet, ist, ähnlich den Begriffen ‚Zucht und Züchtung‘, gegen den darwinistischen Evolutionismus gerichtet, der mit einer notwendig sich bildenden höheren Art Menschheit rechnete, wie sich aus manchen polemisch gehaltenen Texten Nietzsches entnehmen läßt: „Die Menschheit stellt nicht eine Entwicklung zum Besseren oder Stärkeren oder Höheren dar, in der Weise, wie dies heute geglaubt wird. Der Fortschritt ist bloß eine moderne Idee, das heißt eine falsche Idee. Der Europäer von heute bleibt in seinem Werte tief unter dem Europäer der Renaissance; Fortentwicklung ist schlechterdings nicht mit irgendeiner Notwendigkeit Erhöhung, Steigerung, Verstärkung“ (AC 4: S II, 1166). Da die Erhöhung des Menschen zur Bewältigung des welthistorischen Daseins unerlässlich ist, setzt Nietzsche an die Stelle der unhaltbaren darwinistischen Idee der Menschheit mit ihrer inaktivierenden und deshalb gefährlichen Wirkung den ‚Übermenschen‘ (WM 1001), die Forderung einer Steigerung des Menschen aus der metaphysischen Einsicht in das Wesen des Menschen als ‚Wille zur Macht‘ inmitten des im ganzen als ‚Ewige Wiederkehr‘ bestimmten Seins.³⁰ Die Steigerung ist an die Verstärkung des Individuellsten im einzelnen Menschen gebunden. Gegenüber der auf Angleichung bedachten Teleologie verlangt sie nach einem neuen Kanon: „Sei anders als alle übrigen und freue dich, wenn jeder anders ist als der andere“ (UW II, 361). Steigerung ist an Individuation, Individuation an Differenzierung gebunden; Dif-

³⁰ Vgl. die knappe philosophische Interpretation von Nietzsches Idee des Übermenschen als Idealbild eines herrschaftlichen, an Geist und Liebe umfänglichen Typus Mensch in Zusammenhang mit Nietzsches dionysischer Seinsauslegung bei B. Noll, *Zeitalter der Feste*, S. 3–38.

ferenzierung bedingt die Beseitigung der Teleologie, des Systems von Daseinszwecken, das für Nietzsche im wahrsten Sinn des Wortes, sowohl sachlich als auch zeitlich, der Anfang vom Ende war und ist: „Sobald wir den Zweck des Menschen bestimmen wollen, stellen wir einen Begriff vom Menschen voran. Aber es gibt nur Individuen; aus den bisher bekannten kann der Begriff nur so gewonnen sein, daß man das Individuelle abstreift, – also den Zweck des Menschen aufstellen hieße die Individuen in ihrem Individuellwerden verhindern und sie heißen allgemein zu werden. Sollte nicht umgekehrt jedes Individuum der Versuch sein, eine höhere Gattung als den Menschen zu erreichen, vermöge seiner individuellsten Dinge? Meine Moral wäre die, dem Menschen seinen Allgemeincharakter immer mehr zu nehmen und ihn zu spezialisieren, bis zu einem Grade unverständlicher zu machen für die anderen (und damit zum Gegenstand der Erlebnisse, des Staunens, der Belehrung für sie)“ (UW II, 362).

Nietzsches Betonung der Individualität ist kein Selbstzweck. Er bezeichnet selbst den Individualismus als bescheidene erste Stufe (WM 784) auf dem Weg zu einer gesteigerten universalen Sozietät. Die an den Griechen zu bestaunende „umfänglichste Rücksicht auf die Wirklichkeit alles Menschlichen“, ihre Freiheit, in der sie „alles, was im Menschen Macht hat“ (MA II, 220: S I, 821), sich entfalten ließen, soll zu einem „Reichtum an Typen und Individuen“ (UW I, 43), zu einer „ungeheuren Fülle von verschiedenen Individuen“ (UW I, 47) führen. Auf Fülle an Humanität, Totalität des Menschlichen und auf deren Ausgestaltung in einer universalen Kultur tendiert Nietzsche hin. Das Glück des einzelnen bildet dazu die Voraussetzung, aber nicht das Ziel: „Sind wir einmal irgendwie im Glück, so können wir gar nicht anders als die Kultur fördern! Das neue, hohe Vertrauen auf uns, die Befriedigung an unserer Kraft, das Aufhören der Furcht vor anderen, das Verlangen nach ihrer Nähe, der Ringkampf mit ihnen im Guten, der Überschuß an Vermögen, Werkzeugen, Kindern, Dienern, dessen wir bewußt werden – in Summa: jede Art von Glücksgefühl treibt uns in die Bahnen der höheren Kultur und in ihnen vorwärts... Die Kultur ist eine allmähliche Folge vom Glück zahlloser Einzelner, nicht die Absicht dieser Einzelnen! – Je individueller der Einzelne wird, um so produktiver für die Kultur wird sein Glück sein... Glück ist

gar nicht zu erhalten, weder hoch, noch niedrig, wenn man seine notwendigen Äußerungen unterbinden wollte. Also: die Kultur ist die Äußerung des Glücks –“ (UW II, 366). Eine Kultur, die auf Größe tendiert, wird auf „Vermehrung der Unabhängigkeit“ und auf „Erregung der Produktivität“ zu sehen haben;³¹ mit Teleologie, die vorschreibt, welche Arten der Selbstverwirklichung zugelassen sind, ist sie unverträglich. Als Maßstab gilt ihr im Gegenteil: „Je furchtbarer und größer die Leidenschaften sind, die eine Zeit, ein Volk, ein einzelner sich gestatten kann, weil er sie als Mittel zu gebrauchen vermag, um so höher steht seine Kultur“ (WM 1025).

Die Ansetzung von Moral ist als Scheidung des Guten von Bösem in jedem Fall mit dem Ausschluß von Menschenmöglichkeiten, die die jeweilige Kultur noch nicht in Dienst zu nehmen versteht, gleichzusetzen (WM 1019). Sie ist ein Zeichen von Schwäche.³² Im Gegensatz dazu nimmt eine universale Kultur *alle* Möglichkeiten in Dienst und fügt sie zu einer Ordnung, die dem Rang der jeweiligen Individuen und Gruppen gerecht zu werden vermag, ohne zu verdammen und zu verneinen.³³

³¹ Die Begriffe bei Nietzsche in engerem Sinn an P. Gast, 31. Mai 1878: S III, 1149.

³² Deshalb hat jede Kultur die ihr entsprechenden Verbrecher, Menschen, die sich aus den herkömmlichen, für sie zu engen Schätzungen der Werte herauslösen müssen. Zur Bedeutung der differenzierten Verbrecherlehre Nietzsches vgl. E. Stobbe, Nietzsches Lehre vom Verbrecher. Stobbe kann zeigen, daß die „Weite und Problemkraft“ von Nietzsches Denken auch bei der Wertung des Rechts Fragen stellt, „wie sie anderen Philosophen unbekannt sind“, und Lösungen eröffnet, „wie sie noch nicht aufgezeigt worden sind“ (ebd. S. 230). Um die Integration des ausgeschlossenen und abgespaltenen „Schattens“ bemüht sich in besonderem Maß die an C. G. Jung anschließende Psychologie; vgl. E. Neumann, Tiefenpsychologie und neue Ethik, Olten 1948.

³³ „Das Individuum, je nach seiner Art, so stellen, daß es das Höchste leisten kann, was in seinem Bereich liegt“ (WM 763). Es geht darum, daß „jeder Mensch an seine rechte Stelle“ kommt (G. C. Lichtenberg, Werke, S. 40); nur dort ist die „freie Entwicklung eines jeden“ garantiert und der Grund gelegt für eine freie Gesellschaft (K. Marx/F. Engels, Manifest der kommunistischen Partei, 1848, MEW X/4, S. 482). Daß auch der marxistische Humanismus zur Verwirklichung der Freiheit, die er als Ziel der Geschichte ansetzt, auf differenzierte Besonderheit angewiesen ist, zeigt A. Masiczek, Der menschliche Mensch, Karl Marx' jüdischer Humanismus, S. 362 ff. Wenn Marx (MEW III, 68) dennoch lehrt, nur durch die Arbeit aller Menschen sei schließlich die totale Aneignung der Welt durch die Menschheit und damit das Ziel der Geschichte zu erreichen, folgt er der traditionellen Teleologie (Hegel). Die Problematik des Marxismus ist also im Grunde die Problematik der teleologischen Philosophie. Vgl. dazu H. P. Balmer, Philosophische Anthropologie und politische Ökonomie.

ζ) Der höchste Mensch

Umfängliche Rücksicht auf die Wirklichkeit alles Menschlichen ist Bedingung der großen Kultur. Da große Kultur im welthistorischen Zeitalter nur Erdkultur sein kann, gelangen die großen Menschen, die über die Bedingungen der universalen Kultur verfügen, in die Chance, „die Herren der Erde“ (WM 954 ff.) zu werden. Für die Erdregierung, „die große Politik“ (WM 978), die diese „höchsten Naturen“ (WM 999) zu betreiben haben, bedürfen sie der „Prinzipien“ (WM 978), die ihrem Handeln Stabilität und Verbindlichkeit verleihen, weil sie der tiefsten Einsicht in die Notwendigkeit der Situation und einem universalen Ausblick auf das Mögliche überhaupt entspringen.

Über diese höchsten und allgemeinsten Prinzipien verfügt der Philosoph. Er ist deswegen der „höchste Mensch“ (WM 999). An seinem Geraten liegt das Schicksal der Menschheit (WM 987). Die übrigen Menschen, die nur in *einem* Gebiet des Lebens Einsicht und eine spezielle Klugheit haben, können sich zu ihrer Freude und zum Nutzen aller beispielsweise in Handwerk, Handel, Ackerbau, Wissenschaft, großen Teilen der Kunst einem Beruf widmen (AC 57: S II, 1227). Vollkommenheit ist in der jeweiligen Klugheit des Berufstätigen genauso zu erreichen (WM 75) wie in dem Ordnen und Entscheiden des Politikers oder in der Weisheit des Philosophen. „In seiner Art Sein hat jeder auch sein Vorrecht“, sagt Nietzsche, und weist kategorisch dem Überlegenen die Sorge für den Untergebenen zu: „Wenn der Ausnahme-Mensch gerade die Mittelmäßigen mit zarteren Fingern handhabt, als sich und seinesgleichen, so ist dies nicht bloß Höflichkeit des Herzens – es ist einfach seine Pflicht...“ (AC 57: S II, 1228.) Trotz dieser gegenseitigen Verwiesenheit kann kein Zweifel bestehen, daß Nietzsches Philosophie mit der „Darstellung der tatsächlichen Rangordnung und Wert-Verschiedenheit der Menschen“ (WM 988) beginnt und endet, und daß an der Spitze dieser Ordnung über den Berufstätigen und den Politikern nach Platons Modell wenige stehen: die Philosophen (AC 57: S II, 1226). Sie bestimmen „das Wohin? und Wozu? des Menschen“ (J 211: S II 676).

2. Dionysos

„Aus Betenden müssen wir Segnende werden!“ hatte Nietzsche erkannt zu der Zeit, da sein „Zarathustra“ Gestalt annahm. Mit diesem Postulat ist zweifellos der Kern von Nietzsches Intention auf eine Umwertung getroffen. Es verdeutlicht, daß die Umwertung eine Umwertung des Menschen sein muß: Der Mensch ist zu steigern in ein Weltverhältnis, das so weit über dem Hergebrachten liegt wie die Vollmacht, aus der gesegnet wird, über der Ohnmacht, aus der gebetet wird.

Der Zwang zur Umwandlung des Menschen folgt aus dem zeitgeschichtlichen Nihilismus. Mit der Möglichkeit einer rettenden Umdrehung des Menschen rechnet Nietzsche schon in „Menschliches, Allzumenschliches“ (I, 107), nachdem er das gefährlich Defizitäre seiner Zeit (UB I–IV) vor der Größe der Griechen erkannt hatte und anschließend, zugleich mit der Methodisierung der Philosophie (MA I, 1 f.), Einblick in das Neue und Einzigartige seiner Zeit gewonnen hatte (ebd. 23–25).

Die religiöse Sprache, in der Nietzsche später die Aufgabe der Umwertung ausdrückt, leitet sich aus der Radikalität und Unentrinnbarkeit des Ereignisses her, woraus die Aufgabe folgt. Weil dieses Ereignis alle Weltverhältnisse betrifft, ist es das größte Ereignis und wird demgemäß als ‚Tod Gottes‘ bezeichnet. Der höchste und umfassendste Bezug des Menschen ist die religio. Sie war es in der Ära des Betens, sie wird es nach Nietzsches Überzeugung auch in der kommenden Ära des Segnens bleiben (WM 1052). Das Leben unter den alten Verhältnissen ist unmöglich geworden (WM 57); die Steigerung muß gewollt werden, damit nicht etwa in erzwungener katastrophaler Umwälzung die Alternative eintritt, die Nietzsche für denkbar hält: daß aus Betenden anstatt Segnende Fluchende werden.

a) Der segnende Mensch

Welche Daseinshaltung wird aufgegeben, wenn das, was mit Beten umschrieben wird, nicht mehr zulässig ist? Das hörende, verehrende, unterwürfige, ehrfürchtige Stehen vor Fremdem (AC 21), der Gehorsam gegenüber fremden Weisungen, die Furcht vor Sanktionen, die Opferbereitschaft, Askese und Entsagung, die ruhige Einord-

nung (FW 128), das Glück unter dem Gesetz (Z II, von den berühmten Weisen), das Vertrauen in den Gang der Dinge, der Glaube an das Gute, Wahre an sich. Von aller passiven Daseins-Erduldung gilt es sich zu erheben: „Excelsior! – Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen – du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren – du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten – du lebst ohne den Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Glut in seinem Herzen trägt – es gibt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr – es gibt keine Vernunft mehr in dem, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird – deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat, du wehrst dich gegen irgendeinen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden – Mensch der Entsagung, in alledem willst du entsagen?“ (FW 285: S II, 166.) Der Betende war das Gegenteil des synthetischen Menschen. Er bedurfte eines Gottes außer ihm, der ein System von Zwecken zusammenhielt, worauf er sich beziehen und wohin er im Ernstfall seine Verantwortung abwälzen konnte, weil er unfähig war, selber Zwecke zu setzen: „Der Mensch des Glaubens, der ‚Gläubige‘ jeder Art ist notwendig ein abhängiger Mensch – ein solcher, der sich nicht als Zweck, der von sich aus überhaupt nicht Zwecke ansetzen kann. Der ‚Gläubige‘ gehört sich nicht, er kann nur Mittel sein, er muß verbraucht werden, er hat jemand nötig, der ihn verbraucht“ (AC 54: S II, 1221).

Dagegen: „Siehe doch, was blieb dir aufgespart? Du hast Augen und Hand und Mund, die sind zum Segnen vorherbestimmt seit Ewigkeit. Man segnet nicht mit der Hand allein“ (Z IV, Außer Dienst: S II, 500). Ein neues, unmittelbares Verhältnis soll erreicht werden, wenn das eintritt, was mit Segnen umschrieben wird: Bejahend, herrschend Eigenem gegenüberstehen, Offenheit, Sensibilität, Gelassenheit, Aktivität, Wohlwollen, Synthese, Menschlichkeit. Im Unterschied zu dem der Not entspringenden Gebet kommt der Segen aus der Fülle, die, bejahend und rechtfertigend, alles in sich aufnimmt und wieder abgibt: „Wer die Geschichte der Menschen insgesamt als eigne Geschichte zu fühlen weiß, der empfindet in

einer ungeheuren Verallgemeinerung allen jenen Gram des Kranken, der an die Gesundheit, des Greises, der an den Jugendtraum denkt, des Liebenden, der der Geliebten beraubt wird, des Märtyrers, dem sein Ideal zugrundegeht, des Helden am Abend der Schlacht, welche nichts entschieden hat und doch ihm Wunden und den Verlust des Freundes brachte –; aber diese ungeheure Summe von Gram aller Art tragen, tragen können und nun doch noch der Held sein, der beim Anbruch eines zweiten Schlachtrages die Morgenröte und sein Glück begrüßt, als der Mensch eines Horizontes von Jahrtausenden vor sich und hinter sich, als der Erbe aller Vornehmheit alles vergangenen Geistes und der verpflichtete Erbe, als der Adeligste aller alten Edlen und zugleich der Erstling eines neuen Adels, dessengleichen noch keine Zeit sah und träumte: dies alles auf seine Seele nehmen, Ältestes, Neuestes, Verluste, Hoffnungen, Eroberungen, Siege der Menschheit; dies alles endlich in einer Seele haben und in ein Gefühl zusammendrängen – dies müßte doch ein Glück ergeben, das bisher der Mensch noch nicht kannte – eines Gottes Glück voller Macht und Liebe, voller Tränen und voll Lachens, ein Glück, welches, wie die Sonne am Abend, fortwährend aus seinem unerschöpflichen Reichtume wegschenkt und ins Meer schüttet und, wie sie, sich erst dann am reichsten fühlt, wenn auch der ärmste Fischer noch mit goldenem Ruder rudert! Dies göttliche Gefühl hieße dann – Menschlichkeit!“ (FW 337: S II, 198.) Derartige Visionen zukünftiger Menschlichkeit sind zwar selten in Nietzsches Werk, aber der Passus aus „Sanctus Januarius“, der „Fröhlichen Wissenschaft“ viertem Buch, das Nietzsche 1882 ganz im Zeichen des Aufbruchs geschrieben hat,³⁴ steht dennoch nicht einzig da. Im Nachlaß der Spätzeit findet sich ein Aphorismus (WM 1051), in dem das Bild kosmischer Geborgenheit im Hintergrund wieder aufleuchtet und seinen in der „Fröhlichen Wissenschaft“ nicht völlig auszuschließenden utopischen Charakter verliert, indem die vorgebliche neue Welt sich in wesentlichen Zügen als bereits dagewesene alte Welt enthüllt. Ein neuer Tag zukünftiger universaler Menschlichkeit hat nach Nietzsches Anweisung bei dieser alten Welt der Griechen im Süden Europas anzuknüpfen: „...den Süden in sich wiederentdecken und einen hellen glänzen-

³⁴ Vgl. dazu H. M. Wolff, Friedrich Nietzsche, S. 171–178.

den geheimnisvollen Himmel des Südens über sich aufspannen; die südliche Gesundheit und verborgene Mächtigkeit der Seele sich wieder erobern; Schritt vor Schritt umfänglicher werden, übernationaler, übereuropäischer, morgenländischer, endlich griechischer – denn das Griechische war die erste große Bindung und Synthese alles Morgenländischen und eben damit der Anfang der neuen europäischen Seele, die Entdeckung unsrer ‚neuen Welt‘ –: wer unter solchen Imperativen lebt, wer weiß, was Dem eines Tages begegnen kann? Vielleicht eben – ein neuer Tag!“ (WM 1051.) Im Rückblick auf die Ursprünge wird ein Bild für die aufgegebene Weltgestaltung gewonnen, deren Kennzeichen universale Synthese in einer lebendigen, spannungserhaltenden Ordnung sein muß. Beides, Universalität und Rangordnung, war bei den Griechen, freilich im damals begrenzten Rahmen, gegeben und entließ aus der Fülle eine Welt-Bejahung und Daseins-Verklärung, wie sie bisher nicht wieder erreicht wurde. „Zu den höchsten und erlauchtesten Menschen-Freuden, in denen das Dasein seine Verklärung feiert, kommen . . . nur die Allerseltensten und Bestgeratenen . . . Dann wohnt ein überströmender Reichtum vielfältigster Kräfte und zugleich die behendeste Macht eines ‚freien Wollens‘ und herrschaftlichen Verfügens in Einem Menschen liebevoll beieinander; der Geist ist dann ebenso in den Sinnen zu Hause, wie die Sinne in dem Geiste zu Hause und heimisch sind; und alles, was nur in diesem sich abspielt, muß auch in jenen ein feines außerordentliches Glück und Spiel auslösen. Und ebenfalls umgekehrt . . . Es ist wahrscheinlich, daß bei solchen vollkommenen und wohlgeratenen Menschen zuletzt die allersinnlichsten Verrichtungen von einem Gleichnisrausche der höchsten Geistigkeit verklärt werden; sie empfinden an sich eine Art Vergöttlichung des Leibes und sind am entferntesten von der Asketen-Philosophie des Satzes ‚Gott ist ein Geist‘: wobei sich klar herausstellt, daß der Asket der ‚mißratene Mensch‘ ist, welcher nur ein Etwas an sich, und gerade das richtende und verurteilende Etwas, gut heißt – und ‚Gott‘ heißt . . .“ Der Grieche dagegen nannte die „ganze lange ungeheure Licht- und Farbenleiter des Glücks . . . nicht ohne die dankbaren Schauer dessen, der in ein Geheimnis eingeweiht ist, nicht ohne viele Vorsicht und fromme Schweigsamkeit – mit dem Götternamen: Dionysos . . . Als der griechische Leib und die griechische Seele ‚blühte‘, und nicht etwa

in Zuständen krankhafter Überschwänglichkeit und Tollheit, entstand jenes geheimnisreiche Symbol der höchsten bisher auf Erden erreichten Welt-Bejahung und Daseins-Verklärung. Hier ist ein Maßstab gegeben, an dem alles, was seitdem wuchs, als zu kurz, zu arm, zu eng befunden wird . . .“ (WM 1051).

b) Die bejahte Welt

Nietzsches Anliegen, dem Menschen eine neue Weltstellung zu sichern, mündet in ein Symbol: Dionysos. Damit ist zwar die intendierte Weltstellung inhaltlich nicht präzisiert, aber aufs deutlichste unterstrichen, worum es geht: um eine radikale Umwandlung.³⁵ In einer Zeit, deren Not fordert, daß der Mensch die Welt im ganzen gestalte, kann nicht ein partikularistisch nur als Geist begriffener Gott den höchsten Richtpunkt bilden. Abgesehen davon, daß ein partikulärer Begriff Nietzsche zufolge niemals ein Begriff für Gott sein kann (WM 525), ergibt sich als verheerende Wirkung eines solchen Gottesbegriffs der Ausschluß bestimmter Bereiche der Welt aus der höchsten Wirklichkeit und die Unfähigkeit des Menschen, die Welt in ihrer Gesamtheit anzunehmen und zu bejahen. Aus der Vergöttlichung des Geistes sieht Nietzsche schon die „Verödung und Ermattung der jetzigen Kultur“ stammen: „Vergebens spähen wir nach einer einzigen kräftig geästeten Wurzel, nach einem Fleck fruchtbaren und gesunden Erdbodens: überall Staub, Sand, Erstarrung, Verschmachten“ (GT 20: S I, 112 f.). Sollte sich diese Situation infolge Beibehaltung des bisherigen Geist-Richtpunktes auf die ganze Erde ausdehnen, so wäre die Verwüstung universal: Für Nietzsche die Selbstvernichtung des menschlichen Lebens, das sich

³⁵ Daß diese Umwandlung bereits für den frühen Nietzsche in der Auflösung der Teleologie bestand und mit der Wendung von der Schopenhauerschen Verneinung zur dionysischen Bejahung des Willens verbunden war, zeigt H. Craemer, *Religionskritik und tragische Erkenntnis, Studien zur Entwicklung des Willensbegriffs in Nietzsches Jugendschriften*, S. 147 ff. Craemer legt dar, wie mit der dionysischen Interpretation des Willens „die Bestimmungskraft der Grundbezüglichkeit erlischt“ und Nietzsche Raum gewinnt für eine „immer umfassendere Herausarbeitung des schöpferischen Wollens“ (S. 153). Aus dem Anspruch, „ein Menschentum in der gesamten Konkretion seiner Entfaltung aus dem . . . verfügenden Wollen zu bestimmen“ (S. 155), gelangt Nietzsche nach dem Verfügen über die Mittel (S. 155) schließlich zu dem Verfügen über die Ziele (S. 156) als der allesumfassenden Weise der Willensentfaltung.

derart seinen Wertsystemen unterstellt hat, daß es ihren Imperativen auch noch folgt, wenn daraus die eigene Vernichtung resultiert. Nietzsche zufolge ist Rettung nur denkbar in totaler Abkehr: „Alles, was wir jetzt Kultur, Bildung, Zivilisation nennen“, hat sich „vor dem untrüglichen Richter“ Dionysos auszuweisen (GT 19: S I, 109). Da kann es in seiner lebensbedrohenden Verengung sichtbar werden.

Es ist außerordentlich bemerkenswert, daß Nietzsche als Schlußstein seiner Philosophie nicht einen Begriff, sondern einen Namen setzt. In dem Gottes-Namen Dionysos ist alle philosophische Begrifflichkeit übergriffen und alle damit verengte Wirklichkeit umgriffen: Geist und Leib, das Sein und das Werden und die Unlösbarkeit aller Elemente. Leben ist nur als Leib-Sein. Wer das Leben will, muß den Leib wollen: Werden, Wechsel, Veränderung können nicht ausgeschlossen werden, es gibt keine Freude ohne Schmerz, keine Lust ohne Unlust, kein Leben ohne Tod.³⁶ In der dionysischen Daseinshaltung liegt die Möglichkeit zur Steigerung des Lebens, weil nur hierin *alles* bejaht wird. Dionysos ist das Symbol für die einzige Möglichkeit des Menschen, in der welthistorischen Krisis zwischen nihilistischer Kraftlosigkeit und universaler Aufgabe Hoffnung auf einen guten Ausgang zu schöpfen. „Unter dem Zauber des Dionysischen schließt sich nicht nur der Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen: auch die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen“ (GT 1: S I, 24). Im Ausblick auf eine Steigerung des Menschen aus dem nihilistischen in ein affirmatives Weltverhältnis hinein, findet Nietzsche zu der dionysischen Symbolik³⁷ zurück, wie sie die Griechen ausgebil-

³⁶ Vgl. schon Heraklit: „ὁὐτὸς δὲ Ἄιδης καὶ Διόνυσος“: „Derselbe aber ist Hades und Dionysos“ (Diels, Fragment B 15).

³⁷ Nietzsches Denken hebt an (GT) und klingt aus (EH: S II, 1136 ff.; WM 1003 ff.) mit Gedanken über Dionysos. Im übrigen Werk taucht der Name Dionysos nur vereinzelt auf (FW 370, J 295, GD X, 4 f.); vgl. von den neun Dionysos-Dithyramben (1885/88) bes. die „Klage der Ariadne“; dazu die Interpretationen von K. Reinhardt, Von Werken und Formen, S. 458 ff.; sowie H. Berger, Untersuchungen zur Philosophie Nietzsches als einem Problem der Sprache, S. 52–64. Zum Dionysos-Mythos vgl. K. Kerényi, Die Mythologie der Griechen, Bd. I, S. 197 ff., und II, 21 ff.; R. v. Ranke-Graves, Griechische Mythologie, Bd. I, S. 7 f., 46 ff., 91 ff.; Nonnos, ΔΙΟΝΥΣΙΑΚΑ; V. I. Ivanov, Die

det haben: „Erst in den dionysischen Mysterien, in der Psychologie des dionysischen Zustands spricht sich die Grundtatsache des hellenischen Instinkts aus – sein ‚Wille zum Leben‘. Was verbürgte sich der Hellene mit diesen Mysterien? Das ewige Leben, die ewige Wiederkehr des Lebens; die Zukunft in der Vergangenheit verheißen und geweiht; das triumphierende Ja zum Leben über Tod und Wandel hinaus; das wahre Leben als das Gesamt-Fortleben durch die Zeugung, durch die Mysterien der Geschlechtlichkeit... In der Mysterienlehre ist der Schmerz heilig gesprochen: die ‚Wehen der Gebälerin‘ heiligen den Schmerz überhaupt, – alles Werden und Wachsen, alles Zukunft-Verbürgende bedingt den Schmerz... Damit es die ewige Lust des Schaffens gibt, damit der Wille zum Leben sich ewig selbst bejaht, muß es auch ewig die ‚Qual der Gebälerin‘ geben... Dies alles bedeutet das Wort Dionysos: ich kenne keine höhere Symbolik als diese griechische Symbolik, die der Dionysien. In ihnen ist der tiefste Instinkt des Lebens, der zur Zukunft des Lebens, zur Ewigkeit des Lebens, religiös empfunden, – der Weg selbst zum Leben, die Zeugung, als der heilige Weg...“ (GD X, 5: S II, 1031 f.)

c) Geschichtliche Wahrheit

In der Dionysos-Symbolik ist ohne Zweifel Nietzsches Sicht der Welt und der Stellung des Menschen in ihr umfassend anvisiert.⁹⁸

hellenische Religion des leidenden Gottes; E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, S. 1308 ff.; W. F. Otto, Dionysos; F. Matz, ΔΙΟΝΥΣΙΑΚΗ ΤΕΛΕΤΗ, K. Kerényi, Dionysos. Die Berücksichtigung der Forschungsergebnisse würde nicht nur manche wissenswerte Einzelheit zur Illustration von Nietzsches Werk bringen (etwa die dreifache Verwandlung des Dionysos für die Drei-Stadien-Lehre), darüberhinaus würde sichtbar, daß sich in ‚Dionysos‘ zentrale Themen von Nietzsches Denken vereinigen: Dialektik alles Geschehens, Koinzidenz der Gegensätze, ekstatische Weltstellung des Menschen, zyklische Struktur der Welt, Periodizität aller Weltgestaltungen, Priorität des Schöpferischen vor allem Zweckbestimmten, Primat der Sinne gegenüber dem Geist. Für die Superiorität des Dionysischen vor dem Apollinischen vgl. Euripides, Die Bakchen; Sophokles, Antigone, 945 ff., 1115 ff. und auch die Fragmente der „Lykurgeia“ des Aischylos; die „Bassariden“, das zweite Stück der Lykurgos-Tetralogie, demonstrierte am Beispiel der apollinischen Sonnenreligion des Orpheus die dionysische Überlegenheit.

⁹⁸ Vgl. J. Granier, Le problème de la vérité, S. 538–557: „Le symbolisme de Dionysos comme chiffre majeur de l’Être“ mit der wichtigen Unterscheidung zweier

Damit es die Lust des Schaffens immer wieder gibt, muß alles Geschaffene fortwährend zerfallen, so daß die Welt in jedem Moment bereit ist, Gestalt anzunehmen nach dem Willen der höchsten Kraft, die in ihr formt. Als „höchstes Verhältnis“ zeigt sich Nietzsche „das des Schaffenden zu seinem Material“ (UW II, 787).

Für den in der Philosophie thematisierten Weltbezug des Menschen ergibt sich die neue, bisher unbekannte Ausgangslage, „daß wir die Wahrheit nicht haben“ (UW I, 582).³⁹ Dem Menschen steht keine Möglichkeit zu Gebote, sein Grundverhältnis auf irgendein Ziel hin zu justieren und die jeweiligen Weltgestaltungen von daher zu verifizieren. Hält sich das Bedürfnis nach Verifikation und Bewertung trotz des Hinfalls absoluter Wahrheit durch, so kann es nur, wenn es in das schaffende Grundverhältnis des Menschen aufgenommen wird, zufriedengestellt werden. Von Wahrheit ist nur sinnvoll zu reden, insofern darunter etwas verstanden wird, „das zu schaffen ist“ (WM 552).⁴⁰

Wahrheit als Schöpfung des Menschen ist nur möglich „als freie Unterordnung unter einen herrschenden Gedanken, der seine Zeit hat“ (WM 862). Die relative Dauer, die der Gedanke als Epoche in der Zeit eröffnet, folgt aus der Macht des Gedankens, die verschiedenen Weltverhältnisse des Menschen in ein Begründungsverhältnis zu bringen und sich infolge der dadurch möglich gewordenen Weltorientierung im Rahmen einer geschlossenen Kultur die freie Zustimmung der Menschen zu erringen. Um zu solcher kultureller Größe zu gelangen, die in vollem Bewußtsein der eigenen Urheberchaft und damit auch der zeitlichen Begrenztheit durchgehalten

Perioden: „Premier temps: le dualisme de l'apollinien et du dionysiaque à l'époque de la Naissance de la Tragédie“ (S. 538–549), „Deuxième temps: la concentration en Dionysos de toutes les intuitions ontologiques de Nietzsche“ (549–557).

³⁹ Die Formulierung findet sich schon in MA I, 633: S I, 727.

⁴⁰ Für die sich daraus ergebende verwickelte Problematik der Geschichtlichkeit der Wahrheit vgl. K. Ulmer, Nietzsche, S. 75 ff.; J. Möller, Die Geschichtlichkeit und Einheit der Wahrheit, in: Die Wissenschaft und die Wahrheit, S. 185 bis 200; ders., Geschichtlichkeit und Ungeschichtlichkeit der Wahrheit, in: Theologie im Wandel, München 1967, S. 15–40; ders., Wahrheit als Problem, bes. S. 64–66 und 250 ff.; außerdem K. Jaspers, Nietzsche, pass.; José Ortega y Gasset, History as a System, Oxford 1936 (Gesammelte Werke, Bd. 4, Stuttgart 1956); M. Landmann, Philosophische Anthropologie, Berlin 1969, 188–195; G. Bauer, Geschichtlichkeit, Berlin 1963.

wird, ist die Wandlung des Menschen unerlässlich: „Periodische Wesen werden wollen“ (UW II, 1226) – formuliert Nietzsche als Programm.

Ist Periodizität⁴¹ die einzige Form, in der Wahrheit möglich ist, so folgt daraus, daß jede Zeit ihre eigene Wahrheit als den ihr angemessenen Ausdruck ihrer jeweiligen Weltstellung auszubilden hat und daß sie diese Ausbildungen als „komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens“ (WM 715) zu verstehen hat.

Damit löst sich nicht nur die *alte* Teleologie auf und gibt Raum für neue Freiheit kreativen Schaffens, auch die in Nietzsches Anthropologie deutlich wahrnehmbare *neue* Teleologie⁴² wird relativiert und läßt die Möglichkeit zu, daß eine kommende Philosophie seine Impulse zu menschlicher Größe aufzugreifen und in gesteigerter Verbindlichkeit vor die Menschen hinzubringen vermag.⁴³

⁴¹ Die Vorstellung von der Periodizität des Geschehens findet sich schon in den Jugendschriften Nietzsches. In „Fatum und Geschichte“ (1862) spricht er von „Epochen und Perioden“ und entwirft ein Bild, das die Geschichte als große Uhr erscheinen läßt: „Das Zifferblatt sind die Ereignisse. Von Stunde zu Stunde rückt der Zeiger weiter, um nach Zwölfen seinen Gang von Neuem anzufangen; eine neue Weltperiode bricht an“ (HKG II, 56). Zum Ursprung und zur Bedeutung der ‚Periodizität‘ im frühgriechischen Denken vgl. H. G. Gadamer (Hrsg.), Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, Darmstadt 1968, S. 91–94 (F. Dirlmeier), S. 181–190 (K. Reinhardt).

⁴² Auch wenn man Nietzsche nicht mit E. Biser die Intention auf eine „Integration aller provisorischen Leitbilder“ unterstellen wird (Biser, Gott ist tot, S. 206), so bleibt doch nicht zu übersehen, daß Nietzsche der Menschen-Entwicklung als beabsichtigtes Ziel „das Zustandekommen des synthetischen Menschen“ unterlegt und so die übrigen Menschen als „bloße Vorspiele und Einübungen“ (WM 881) der Teleologie des höchsten Menschen unterordnet. Schon UB II spricht von einem „Ziel der Menschheit . . . in ihren höchsten Exemplaren“ (9: S I, 270). Vgl. hierzu G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, S. 1 ff., 195 ff., sowie J. Möller, Wahrheit als Problem, S. 87.

⁴³ Vgl. als Versuch einer entsprechenden Grundlegung der Philosophie K. Ulmer, Philosophie der modernen Lebenswelt, Tübingen 1972.

Literaturverzeichnis

1. Nietzsche

a) Benutzte Ausgaben

- Nietzsche, F.: Werke in drei Bänden, hrsg. v. K. Schlechta, München 1956, ²1960 = SI, II, III.
- : Werke und Briefe, Historisch-Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Nietzsche-Archiv, München 1933 ff. = HKG I-V.
- : Gesamtausgabe (Groß-Oktav-Ausgabe), Leipzig 1894 ff. = GOA I-XIX.
- : Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, Berlin 1967 ff. = KGW.
- : Studienausgabe in vier Bänden, ausgewählt und eingeleitet von H. H. Holz, Frankfurt a. M. 1968 (Fischer-Bücherei).
- : Jugendschriften, München 1923.
- : Der Wille zur Macht, Versuch einer Umwertung aller Werte, ausgewählt und geordnet von P. Gast unter Mitwirkung von E. Förster-Nietzsche, Stuttgart 1964 (Kröners Taschenausgabe) = WM.
- : Die Unschuld des Werdens, Der Nachlaß, ausgewählt und geordnet von A. Baeumler, Stuttgart 1956 (Kröners Taschenausgabe) = UW I, II.
- : Umwertung aller Werte, aus dem Nachlaß zusammengestellt und hrsg. v. F. Würzbach (1940), München 1969 (dtv-Taschenbuchausgabe, Bd. I und II).
- : Erkenntnistheoretische Schriften, hrsg. v. J. Habermas, Frankfurt a. M. 1968.
- : Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, Berlin 1974 ff.

b) Wichtige Hilfsmittel

- Baeumler, A.: Nietzsche in seinen Briefen und Berichten der Zeitgenossen, Die Lebensgeschichte in Dokumenten, Leipzig 1932 (Kröners Taschenausgabe).
- Frenzel, I.: Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1966 (rowohlt's monographien).

- Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, hrsg. v. M. Montinari/W. Müller-Lauter/H. Wenzel, Berlin 1971 ff.
- Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, hrsg. v. M. Montinari/W. Müller-Lauter/H. Wenzel, Berlin 1972 ff.
- Pütz, P.: Friedrich Nietzsche, Stuttgart 1967 (Realienbücher für Germanisten).
- Reichert, H. W./Schlechta, K. (Hrsg.): International Nietzsche Bibliography, Chapel Hill 1960.
- Schlechta, K.: Nietzsche-Index zu den Werken in drei Bänden, München 1965.
- : Nietzsche, Zeit- und Lebensstafel/Philologischer Nachbericht, in: ders.: Friedrich Nietzsche, Werke, a. a. O. Bd. III, S. 1359–1432.
- Würzbach, F.: Nietzsche, Sein Leben in Selbstzeugnissen, Briefen und Berichten, München 1966 (Goldmanns Gelbe Taschenbücher).

c) Sekundärliteratur

- Abegg, E.: Nietzsche, Conférences prononcées à Genève, Genève 1944.
- Ackermann, M.: Das Kreissymbol im Werk Nietzsches, Diss. München 1968.
- Alwast, J.: Logik der dionysischen Revolte, Nietzsches Entwurf einer aporetisch dementierten ‚kritischen Theorie‘, (Diss. Kiel 1973) Meisenheim/G. 1975.
- Arendt, D.: Der Nihilismus, Ursprung und Geschichte im Spiegel der Forschungs-Literatur seit 1945, Ein Forschungsbericht, in: Deutsche Vierteljahresschrift 43 (1969), S. 346–369, 544–566.
- : Nihilismus, Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche, Köln 1970.
- Baeumler, A.: Nietzsche, Der Philosoph und Politiker, Leipzig 1931.
- Baier, H.: Nietzsche als Wissenschaftskritiker, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 20 (1966), S. 130–143.
- Balkenohl, M.: Der Antitheismus Nietzsches, Fragen und Suchen nach Gott, Eine sozialanthropologische Untersuchung, (Diss. Münster 1973) Paderborn 1976.
- Balthasar, H. U. von: Apokalypse der deutschen Seele, Bd. II: Im Zeichen Nietzsches, Salzburg/Leipzig 1939.
- Barth, H.: Wahrheit und Ideologie, Ehrenbach-Zürich 1961, Frankfurt a. M. 1974 (stw).
- Barth, K.: Mensch und Mitmensch, Die Grundform der Menschlichkeit, Göttingen 1967, S. 17–35: Ein Wort über Friedrich Nietzsche.
- Bartuschat, W.: Nietzsche, Selbstsein und Negativität, Zur Problematik einer Philosophie des sich selbst vollendenden Willens, Diss. Heidelberg 1964.
- Benz, E. (Hrsg.): Der Übermensch, Stuttgart 1961.
- Berger, H.: Untersuchungen zur Philosophie Nietzsches als einem Problem der Sprache, Diss. München 1969.

- Bertram, E.: Nietzsche, Versuch einer Mythologie, Berlin 1918, Bonn 1965.
- Bindschedler, M.: Nietzsche und die poetische Lüge, Basel 1954, Berlin 1966.
- Biser, E.: Gott ist tot, Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München 1962.
- : Nietzsche's Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen, in: Philosophisches Jahrbuch 78 (1971), S. 34-65, 295 bis 305.
- Blechmann, W.: Existenzbedrohung und Weltlehre im Spätwerk Friedrich Nietzsches, Diss. Bonn 1946.
- Bloch, E.: Der Impuls Nietzsches, in: ders.: Durch die Wüste, Frühe kritische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1964.
- Blondel, E.: Odius bei Nietzsche, Perspektiven der Philosophie, in: Neues Jahrbuch, hrsg. v. R. Berlinger/E. Fink u. a., Bd. I, Amsterdam 1975, S. 179-191.
- Boudot, P.: Nietzsche et l'au-delà de la liberté, Paris 1970.
- : L'Ontologie de Nietzsche, Paris 1971.
- : Nietzsche en miettes, Paris 1973.
- Brassard, W. à: Untersuchungen zum Problem des Übermenschen bei Friedrich Nietzsche, Diss. Freiburg i. Br. 1963.
- Bremer, D.: Nietzsches Dionysos und Platons Eros, in: Apophoreta für U. Hölscher, hrsg. v. A. Patzer, Bonn 1975, S. 21-72.
- Brink, R.: Die Selbstverwirklichung des Menschen als pädagogische Aufgabe in den Frühschriften Nietzsches, Diss. Köln 1972.
- Bröcker, W.: Nietzsche und der europäische Nihilismus, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 3 (1949), S. 161-177.
- : Christliches, Allzuchristliches, in: Philosophische Rundschau 6 (1959), S. 11-16.
- : Das was kommt gesehen von Nietzsche und Hölderlin, Pfullingen 1963.
- Brose, K.: Geschichtsphilosophische Strukturen im Werk Nietzsches, (Diss. Frankfurt a. M. 1972) Bern/Frankfurt a. M. 1973.
- Bueb, B.: Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft, (Diss. Saarbrücken 1969) Stuttgart o. J.
- Bulhof-Rutgers, I.-N.: Apollon Wiederkehr, Eine Untersuchung der Rolle des Kreises in Nietzsches Denken über Geschichte und Zeit, 'S-Gravenhage 1969.
- Craemer, H.: Religionskritik und tragische Erkenntnis, Studien zur Entwicklung des Willensbegriffs in Nietzsches Jugendschriften, Diss. Köln 1967.
- DeKara, H.: Die Metaphysik in Nietzsches Zarathustra, Diss. Wien 1937.
- Deleuze, G.: Nietzsche et la philosophie, Paris 1962, dt. München 1976.
- Del-Negro, W.: Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie Friedrich Nietzsches, München 1923.

- Dickopp, K.-H.: Nietzsches Kritik des Ich-denke, Diss. Düsseldorf 1965.
- Diem, G.: Das Wesen der Kunst im Denken Nietzsches, (Diss. Köln 1954) Schorndorf bei Stuttgart 1954.
- Diet, E.: Nietzsche et les métamorphoses du divin, Paris 1972.
- Dustdar, A.: Metaphysik der Moral, Eine ontologische Auslegung der Moralproblematik in Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht, Diss. Bonn 1971.
- Emge, C. A.: Der ‚umgedrehte Platonismus‘, Anregungen Nietzsches zur Situationsphilosophie, Wiesbaden 1952.
- Engelke, K.: Die metaphysischen Grundlagen in Nietzsches Werk, (Diss. Kiel 1941) Würzburg 1942.
- Ernst, J.: Quellen zu Nietzsches Christentumspolemik, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 4 (1952), S. 241–251.
- Fach, W.: Untersuchungen zur Seintheorie Nietzsches, Diss. Freiburg i. Br. 1949.
- Fahrenbach, H.: Existenzphilosophie und Ethik, Frankfurt a. M. 1970, S. 33–58: Nietzsches radikale Kritik der traditionellen Moral und Moralphilosophie.
- Fink, E.: Nietzsches Philosophie, Stuttgart 1960 (Urban-Bücher).
- : Vision des Menschen bei Nietzsche, in: A. Schaefer (Hrsg.): Das Menschenbild in der Dichtung, München 1965 (Beck'sche Schwarze Reihe), S. 152–173.
- Fischer, H.: Grundsätze zur Beurteilung der metaphysischen Position Nietzsches, in: Blätter für deutsche Philosophie 4 (1930), S. 151–168.
- Foucault, M.: Von der Subversion des Wissens, München 1974, S. 83–109: Nietzsche, die Genealogie, die Historie.
- Fries, H.: Abschied von Gott?, Freiburg i. Br. 1971 (Herder Bücherei).
- Funke, M.: Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche, Stuttgart 1974.
- Galecki, J.: Nietzsche und Bizets Carmen, in: Wissenschaft und Weltbild 21 (1968), S. 12–28.
- Gerber, H. E.: Nietzsche und Goethe, Diss. Bern 1958.
- Giesz, L.: Nietzsche, Existenzialismus und Wille zur Macht, Stuttgart 1950.
- Gollwitzer, H.: Krummes Holz – aufrechter Gang, Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München 1970, S. 83–175: Die Sinnfrage im Nihilismus.
- Goth, J.: Nietzsche und die Rhetorik, Tübingen 1970 (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte).
- Götz, K. A.: Nietzsche als Ausnahme, Zur Zerstörung des Willens zur Macht, Freiburg i. Br. 1949.
- Granier, J.: Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris 1966.
- Grau, G.-G.: Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit, Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche, Frankfurt a. M. 1958.

- Graumann, C. F.: Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität, Berlin 1960.
- Greiner, B.: Friedrich Nietzsche, Versuch und Versuchung in seinen Aphorismen, München 1972.
- Grimm, R.: Brecht und Nietzsche, Frankfurt a. M. 1975 (edition suhrkamp).
- Grummes, U.: Das Problem der Bildung, Eine Auseinandersetzung mit dem Denken des jungen Nietzsche, Diss. München 1971.
- Guérin, M.: Nietzsche, Socrate héroïque, Paris 1975.
- Gutzwiller, H.: Friedrich Nietzsches Lehrtätigkeit am Basler Pädagogium, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 50 (1951), S. 147–224.
- Habermas, J.: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1969, S. 353–364; Nietzsches Reduktion der Erkenntnisinteressen.
- Halder, A.: Hegel und Nietzsche, Gott als die absolute Wahrheit und die Erfahrung des Nihilismus, in: B. Casper (Hrsg.): Des Menschen Frage nach Gott, Donauwörth 1976, S. 9–29.
- Hammer, F.: Leib und Geschlecht, Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau-Ponty und phänomenologisch-systematischer Abriß, Bonn 1974.
- Heftrich, E.: Nietzsches Philosophie, Identität von Welt und Nichts, Frankfurt a. M. 1962.
- Heidegger, M.: Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘, in: ders.: Holzwege, Frankfurt a. M. 1950.
- : Wer ist Nietzsches Zarathustra?, in: ders.: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954.
- : Nietzsche, Bd. I und II, Pfullingen 1961.
- : Der europäische Nihilismus, Pfullingen 1967.
- Heidemann, I.: Nietzsches Kritik der Metaphysik, Kantstudien 53 (1961/62), S. 507–543.
- Heimsoeth, H.: Des jungen Nietzsche Weg zur Philosophie, in: ders.: Studien zur Philosophiegeschichte, Bd. II, Köln 1961, S. 152–179.
- : Lebensphilosophie und Metaphysik, in: ebd. Bd. II, S. 43–64.
- : Metaphysische Voraussetzungen und Antriebe in Nietzsches ‚Immoralismus‘, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Mainz/Wiesbaden 1955, S. 473–539.
- : Nietzsches Idee der Geschichte, Tübingen 1938 (Philosophie und Geschichte 65).
- : Zur Anthropologie Nietzsches, in: ders.: Studien zur Philosophiegeschichte, a. a. O. S. 180–210.
- Heintel, E.: Nietzsches System in seinen Grundbegriffen, Leipzig 1939.
- : Wirklichkeit, Wahrheit und Wert bei Nietzsche, Diss. Wien 1935.
- Heller, E.: Enterbter Geist, Berlin 1954, S. 135–173; Nietzsche und Goethe.

- : „Von den ersten und letzten Dingen“, Studien und Kommentar zu einer Aporismenreihe von Friedrich Nietzsche, Berlin 1972.
- Henke, D.: Friedrich Nietzsches Religionskritik, Eine Prämissenanalyse, Diss. Tübingen 1971.
- Heselhaus, C.: Deutsche Lyrik der Moderne von Nietzsche bis Y. Goll, Düsseldorf 1961.
- Hildebrandt, K.: Über Deutung und Einordnung von Nietzsches System, Kant-Studien 41 (1936), S. 221–293.
- Hina, H.: Nietzsche und Marx bei Malraux, Mit einem Ausblick auf Drieu la Rochelle und A. Camus, Tübingen 1970.
- Hohn, H.-P.: Die metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen der Politik bei Friedrich Nietzsche, Diss. Bonn 1959.
- Hornheffer, A.: Nietzsche als Moralist und Schriftsteller, Jena 1906.
- Howey, R. L.: Heidegger and Jaspers on Nietzsche, A critical examination of Heidegger's and Jaspers' interpretations of Nietzsche, The Hague 1973.
- Hubbard, S.: Nietzsche und Emerson, Basel 1958 (Philosophische Forschungen, Neue Folge, hrsg. v. K. Jaspers, Vol. 8).
- Jähnig, D.: Nietzsches Kritik der historischen Wissenschaften, in Praxis 6 (1970), S. 223–236.
- Janz, C. P.: Die Briefe Friedrich Nietzsches, Textprobleme und ihre Bedeutung für Biographie und Doxographie, Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 6, Zürich 1971.
- Jaspers, K.: Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1950.
- : Nietzsche und das Christentum, Den Haag 1962.
- : Zu Nietzsches Bedeutung in der Geschichte der Philosophie, in: Die Neue Rundschau 61 (1950), S. 346–358.
- Jens, W.: Republikanische Reden, München 1976, S. 101–112: Der Rhetor Friedrich Nietzsche.
- Juranville, A.: Physique de Nietzsche, Paris 1973.
- Kaempfert, M.: Säkularisation und neue Heiligkeit, Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche, (Diss. Bonn 1968) Berlin 1971.
- Kerkhoff, M. H.: Physis und Metaphysik, Untersuchungen zur Herkunft der Auseinandersetzung zwischen dionysischem und christlichem Lebensideal auf Grund der Wiederkehr archaisch-mythischer Wertungen im Denken Friedrich Nietzsches, Diss. München 1963.
- Kern, W.: Über das Wort Nietzsches „Gott ist tot“, in: Stimmen der Zeit 172 (1962/63), S. 226–230.
- Klages, L.: Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, Leipzig 1926, Bonn 1958.
- Kluge, H.: Die Bildungs-idee in den Schriften des jungen Nietzsche, Diss. Frankfurt a. M. 1955.
- Kofmann, S.: Nietzsche et la métaphore, Paris 1972.

- Kokemohr, R.: Zukunft als Bildungsproblem, Die Bildungsreflexion des jungen Nietzsche, Kastellaun 1973.
- Köster, P.: Der sterbliche Gott, Nietzsches Entwurf übermenschlicher Größe, (Diss. Regensburg) Meisenheim/G. 1972.
- Krökel, F.: Europas Selbstbesinnung durch Nietzsche, Ihre Vorbereitung bei den französischen Moralisten, München 1929.
- Krummel, R. F.: Nietzsche und der deutsche Geist, Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Todesjahr des Philosophen, Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867 bis 1900, Berlin 1974.
- Landmann, M.: Geist und Leben, Varia Nietzscheana, Bonn 1951.
- Lavrin, J.: Nietzsche, A biographical Introduction, London 1971.
- Leider, K.: Friedrich Nietzsche, Leben und Werk, Lübeck 1963.
- Lotz, J. B.: Der Mensch im Sein, Freiburg i. Br. 1967, S. 174–211: Entwurf einer Ontologie bei Friedrich Nietzsche.
- : Nietzsche, in: Staatslexikon, Bd. V, Freiburg i. Br. 1960, Sp. 1066–1069.
- Löwith, K.: Auslegung von Nietzsches Selbstinterpretation und von Nietzsches Interpretationen, Diss. München 1923.
- : Friedrich Nietzsche nach sechzig Jahren, in: ders.: Gesammelte Abhandlungen, Stuttgart 1960.
- : Von Hegel zu Nietzsche, Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1950.
- : Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1967, S. 196–205: Nietzsches Wiederholung der Lehre von der Ewigen Wiederkehr des Gleichen.
- : Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Stuttgart 1956.
- Lubac, H. de: *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1945.
- Mann, Th.: Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung (1947), in: ders.: Werke, Das essayistische Werk, Taschenbuchausgabe in acht Bänden, hrsg. v. H. Bürgin, Bd. III, Frankfurt a. M. 1968, S. 21–48.
- Marcel, G.: Dialog und Erfahrung, Vorträge in Deutsch, Frankfurt a. M. 1969, S. 50–67: Der Mensch vor dem totgesagten Gott (1960).
- Mayer, E.: Kritik des Nihilismus, München 1958, S. 341–376: Nietzsches Deutung und Überwindung des Nihilismus.
- Meyer-Wendt, H. J.: Der frühe Hofmannsthal und die Gedankenwelt Nietzsches, (Diss. Frankfurt a. M. 1973) Heidelberg 1973.
- Mittasch, A.: Nietzsche als Naturphilosoph, Stuttgart 1952.
- Möller, J.: Nietzsche und die Metaphysik, Zu Heideggers Nietzscheinterpretation, in: Theologische Quartalschrift 142 (1962), S. 283–309.
- Morgan, G. A.: What Nietzsche means, New York 1941.
- Most, O. J.: Das Selbst des Menschen in der Sicht des jungen Nietzsche, in: Philosophisches Jahrbuch 73 (1965/66), S. 105–136.
- Müller, E.: Nietzsche und Platon, Nietzsches Beurteilung Platons mit

- besonderer Berücksichtigung erkenntnistheoretischer und kulturphilosophischer Probleme, Diss. Tübingen 1954.
- Müller-Lauter, W.: Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin 1971.
- Nebel, G.: Nietzsche und Sokrates, *Antaios* 10 (1969), S. 434–457.
- Neskusil, G.: Das Problem des Willens zur Macht in Hellas und sein Wiederaufleben im Hauptwerk Friedrich Nietzsches, Diss. Wien 1948.
- Nessler, B.: Die beiden Theatermodelle in Nietzsches „Geburt der Tragödie“, (Diss. Freiburg i. Br. 1971) Meisenheim/G. 1972.
- Nigg, W.: Prophetische Denker, (Newman, Kierkegaard, Dostojewskij, Nietzsche), Zürich 1957.
- Noll, B.: Zeitalter der Feste, Nietzsches Idee einer Weltkultur der Zukunft, Bonn 1947.
- Otto, W. F.: Mythos und Welt, Darmstadt 1963, S. 159–178: Der junge Nietzsche.
- Pfeiffer, E. (Hrsg.): Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Lou von Salomé: Die Dokumente ihrer Begegnung, Frankfurt a. M. 1970.
- Pfeil, H.: Von Christus zu Dionysos, Nietzsches religiöse Entwicklung, Meisenheim/G. 1975.
- Podach, E.: Ein Blick in die Notizbücher Nietzsches, Ewige Wiederkunft, Wille zur Macht, Ariadne, Heidelberg 1963.
- : Nietzsches Werke des Zusammenbruchs, Heidelberg 1961.
- Pott, P.: Der Misoph, Vorgeschichte des ungeschriebenen zweiten Buches zu Nietzsches „Umwertung aller Werte“, Diss. Kiel 1966.
- Rauschnig, H.: Die Revolution des Nihilismus, 1938, ⁵1939, neu hrsg. v. G. Mann, Zürich 1964.
- : Masken und Metamorphosen des Nihilismus, Frankfurt a. M. 1954.
- Reimers-Tovote, I.: Die unmittelbare Sicherheit der Anschauung, Anmerkungen zur „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ von Friedrich Nietzsche, Diss. Berlin 1974.
- Ries, W.: Grundzüge des Nietzsche-Verständnisses in der Deutung seiner Philosophie, Zur Geschichte der Nietzsche-Literatur in Deutschland (1932–1963), Diss. Heidelberg 1967.
- Rohrmoser, G.: Zum Atheismusproblem im Denken von Pascal bis Nietzsche, in *Internationale Dialog Zeitschrift* 1 (1968), S. 130–145.
- : Emanzipation und Freiheit, München 1970, S. 225–283: Atheismus und Moral (Nietzsche).
- : Nietzsche und das Ende der Emanzipation, Freiburg i. Br. 1971.
- Röttges, H.: Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung, Untersuchungen zum Problem einer humanistischen Ethik, Berlin 1972.
- Rottacker, G.: Die „Morgenröte“ Friedrich Nietzsches, Entstehung und Bedeutung, Diss. Tübingen 1954.
- Rukser, U.: Nietzsche in der Hispania, Ein Beitrag zur hispanischen Kultur- und Geistesgeschichte, Bern 1962.
- Salaquarda, J.: Dionysos gegen den Gekreuzigten, Nietzsches Verständnis

- des Apostels Paulus, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 26 (1974), S. 97–124.
- (Hrsg.): Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, Berlin 1971.
- Salin, E.: Vom deutschen Verhängnis, Gespräch an der Zeitenwende, Burckhardt-Nietzsche, Hamburg 1959 (rowohlts deutsche enzyklopädie).
- Sandvoss, E.: Hitler und Nietzsche, Göttingen 1969.
- : Sokrates und Nietzsche, Leiden 1966.
- Schinke, G.: Nietzsches Willensbegriff, Diss. Berlin 1937.
- Schipperges, H.: Am Leitfaden des Leibes, Zur Anthropologik und Theapeutik Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1975.
- Schlehta, K.: Der Fall Nietzsche, Aufsätze und Vorträge, München 1958, 2¹⁹⁵⁹.
- : Nietzsches großer Mittag, Frankfurt a. M. 1954.
- Schlehta, K./Anders, A.: Friedrich Nietzsche, Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens, Stuttgart 1962.
- Schmid, W.: Die Grundlegung der Bildung im Denken des jungen Friedrich Nietzsche, Diss. Köln 1971.
- Schmidt, A.: Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie, in: Zeugnisse, Th. W. Adorno zum 60. Geburtstag, hrsg. v. M. Horkheimer, Frankfurt a. M. 1963, S. 115–132.
- Schmidt, H. J.: Nietzsche und Sokrates, Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild, Meisenheim/G. 1969.
- Schoeck, H.: Nietzsches Philosophie des ‚Menschlich-Allzumenschlichen‘, Kritische Darstellung der Aphorismen-Welt der mittleren Schaffenszeit als Versuch einer Neuorientierung des Gesamtbildes, Tübingen 1948.
- Schröder, E. C.: Die Selbstaufhebung der Moral im Vollendungsstadium der Metaphysik bei Nietzsche, Diss. Köln 1954.
- Schröder, H. E.: Schiller–Nietzsche–Klages, Bonn 1973.
- Schulte, G.: Das Verhältnis von Kunst und Erkennen in der Philosophie Nietzsches, Diss. Köln 1964.
- Schulz, W.: Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen 1957, S. 86–110: Hegels System des absoluten Geistes und Nietzsches System der ewigen Wiederkehr des Gleichen.
- Siegel, C.: Zarathustras Gehalt und Gestalt, München 1938.
- Siegmund, G.: Nietzsches Kunde vom „Tode Gottes“, Berlin 1964.
- : Nietzsches Antichristentum, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 88 (1966), S. 75–83.
- Simmel, G.: Schopenhauer und Nietzsche, Leipzig 1907.
- Sobrevilla, D.: Der Ursprung des Kulturbegriffs, der Kulturphilosophie und der Kulturkritik, Eine Studie über deren Entstehen und deren Voraussetzungen, Diss. Tübingen 1971.
- Sojcher, J.: Nietzsche, La question et le sens, Essai sur l'esthétique Nietzscheenne, Paris 1972.

- Sonns, G.: Das Gewissen in der Philosophie Nietzsches, Diss. Zürich 1955.
- Stambaugh, J.: Das Gleiche in Nietzsches Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen, in: *Revue internationale de Philosophie* 18 (1964), S. 91–118.
- : Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche, Den Haag 1959.
- Steffen, H. (Hrsg.): Nietzsche, Werke und Wirkungen, Göttingen 1974 (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1394).
- Steiff, U.: Friedrich Nietzsches Philosophie des Triebes, Untersuchungen zu Nietzsches Begründung einer dynamischen Metaphysik, Anthropologie und Kulturphilosophie, (Diss. Bonn 1940) Würzburg 1940.
- Stobbe, E.: Nietzsches Lehre vom Verbrecher, Diss. Marburg 1964.
- Struve, W.: Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität, Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche, in: *Symposion, Jahrbuch für Philosophie* 1 (1949), S. 207–335.
- Taureck, B.: Nihilismus und Christentum, Ein Beitrag zur philosophischen Klärung von Nietzsches Verhältnis zum Christentum, *Wissenschaft und Weltbild* 26 (1973), S. 115–133.
- Tellenbach, H.: Aufgabe und Entwicklung im Menschenbild des jungen Nietzsche, Würzburg 1937 (Kulturphilosophische, philosophiegeschichtliche und erziehungswissenschaftliche Studien 5).
- Thatcher, D. S.: Nietzsche in England 1890–1914, *The Growth of a Reputation*, Canada 1970.
- Thibon, G.: Nietzsche und der heilige Johannes vom Kreuz, Eine charakterologische Studie, Paderborn 1957.
- Ulmer, K.: Nietzsche, Einheit und Sinn seines Werkes, Bern 1962 (Dalp-Taschenbücher).
- : Nietzsche, Vorlesungsmanuskript (unveröffentlicht).
- : Nietzsches Idee der Wahrheit und die Wahrheit der Philosophie, in: *Philosophisches Jahrbuch* 70 (1963), S. 295–310.
- Ulrich, F.: Nietzsche und die atheistische Sinngebung des Sinnlosen, in: E. Coreth/J. B. Lotz: *Atheismus kritisch betrachtet, Beiträge zum Atheismusproblem der Gegenwart*, München/Freiburg 1971, S. 27–70.
- Ulrich, H. G.: Anthropologie und Ethik bei Friedrich Nietzsche, Interpretationen zu Grundproblemen theologischer Ethik, München/Mainz 1975.
- Valadier, P.: Nietzsche et la critique du christianisme, Paris 1974.
- Vietens, S.: Die Sprachkunst in Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘, Bremen 1951.
- Vogel, M.: Apollinisch und Dionysisch, Geschichte eines genialen Irrtums, Regensburg 1966.
- Volkman-Schluck, K.-H.: Leben und Denken, Interpretationen zur Philosophie Nietzsches, Frankfurt a. M. 1968.
- Wandel, F.: Die Dialektik von Bewußtsein und Wille im Denken Friedrich Nietzsches, Ein Versuch zu Begründung und Methode des wissenschaftlichen Verstehens, Diss. Mainz 1970.

- Warnach, V.: Zur Seinskritik und zum ‚Atheismus‘ Nietzsches, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 9 (1965), S. 273–296.
- Wehr, G. (Hrsg.): Friedrich Nietzsche: Du sollst werden, der du bist, München 1976.
- Wein, H.: Nihilismus-Gespräch 1962, in: Universitas 17 (1962), S. 1223 ff.
- : Positives Antichristentum und Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie, Den Haag 1962.
- Weisedel, W.: Der Gott der Philosophen, Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Bd. 1, Darmstadt 1971, S. 429–457: Die nihilistische Überwindung der Philosophischen Theologie bei Nietzsche.
- Wellner, K.: Der Zusammenhang von Metaphysik und Moral oder von Wahrheit und Wert im Denken Friedrich Nietzsches, Diss. Freiburg i. Br. 1969.
- Welte, B.: Auf der Spur des Ewigen, Freiburg i. Br. 1965, S. 228–261: Nietzsches Atheismus und das Christentum.
- Wurzer, W. S.: Nietzsche und Spinoza, Meisenheim/G. 1975.
- Zahn, L.: Friedrich Nietzsche, Eine Lebenschronik, Düsseldorf 1950.
- Zöllner, H. M.: Die Aspektvielfalt der seelischen Welt, Nietzsches Bedeutung für die Psychologie, Diss. Zürich 1972.

2. Andere Literatur

- Alleman, B.: Ironie und Dichtung, Pfullingen 1956.
- Ansmann, L.: Die „Maximen“ von La Rochefoucauld, (Diss. Kiel 1969) München 1972.
- Aristoteles: Metaphysik, übers. v. H. Bonitz (ed. Wellmann), Mit Gliederungen, Registern und Bibliographie hrsg. v. H. Carvallo/E. Grassi, o. O. 1966 (rowohlts klassiker).
- : Nikomachische Ethik, Übersetzung und Nachwort von F. Dirlmeier, Anmerkungen von E. A. Schmidt, Stuttgart 1969 (Reclams Universal-Bibliothek).
- Arnold, U.: Die Entelechie, Systematik bei Platon und Aristoteles, Wien/München 1965.
- Auerbach, E.: Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern 1946, ³1964 (Sammlung Dalp).
- Bachmann, D.: Essay und Essayismus, Stuttgart 1969.
- Balmer, H. P.: Philosophische Anthropologie und politische Ökonomie, in: Apophoreta für U. Hölscher, hrsg. v. A. Patzer, Bonn 1975, S. 6–20.
- : Produktivität und Rezeptivität, in: Von der Notwendigkeit der Philosophie in der Gegenwart, hrsg. v. H. Kohlenberger/W. Lütterfelds, Wien/München 1976, S. 77–101.
- : Verteidigung des Menschlichen, Albert Camus in der Kontroverse von

- Humanismus und Antihumanismus, in: *Civitas* (Zürich) 31 (1975/76), S. 355–369.
- Bataille, G.: *Œuvres complètes*, Paris 1970 ff.
- Bauer, G.: *Geschichtlichkeit*, Berlin 1963.
- Bloch, E.: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1959.
- Bockmühl, K.: *Leiblichkeit und Gesellschaft, Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von L. Feuerbach und K. Marx*, Göttingen 1961.
- Böhme, G.: *Der pädagogische Beruf der Philosophie*, München 1968.
- Camus, A.: *L'Homme révolté*, Paris 1951.
- Casper, B.: *Das dialogische Denken*, Freiburg i. Br. 1967.
- Diels, H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch, mit Wortindex, 1903 f.*, hrsg. v. W. Kranz, Berlin 1951 f.
- Diesendruck, Z.: *Die Teleologie bei Maimonides*, Cincinnati 1928.
- Dilthey, W.: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Gesammelte Schriften, Bd. II*, Stuttgart 1957.
- Düsing, K.: *Die Teleologie in Kants Weltverstehen*, Bonn 1968 (*Kant-Studien Ergänzungshefte Bd. 96*).
- Eliade, M.: *Kosmos und Geschichte, Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953, Hamburg 1966 (rowohlts deutsche enzyklopädie).
- Epicuri *Epistula tertia ad Menoeceum*, ed. P. von der Muehl, Stuttgart 1966.
- Epikur, eingeleitet und übertragen v. O. Gigon, Zürich 1949.
- Feuerbach, L.: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. H. M. Saß, 13 Bde., Stuttgart 1959–1964.
- Fichte, J. G.: *Die Bestimmung des Menschen*, Berlin 1800 (Nachdruck Stuttgart 1974).
- Freud, S.: *Jenseits des Lustprinzips, Gesammelte Werke, Bd. 13*, London 1940.
- Friedenthal, R.: *Entdecker des Ich, Montaigne, Pascal, Diderot*, München 1969.
- Friedrich, H.: *Montaigne*, Bern 1949, 21967.
- Fromm, E.: *Psychoanalyse und Ethik*, Stuttgart 1954.
- Funke, H. G.: *Crébillon fils als Moralist und Gesellschaftskritiker*, (Diss. Berlin 1969) Heidelberg 1972.
- Gadamer, H. G. (Hrsg.): *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1968.
- Gockel, H.: *Individualisiertes Sprechen, Lichtenbergs Bemerkungen im Zusammenhang von Erkenntnistheorie und Sprachkritik*, Berlin/New York 1973.
- Haas, G.: *Essay*, Stuttgart 1969 (Realienbücher für Germanisten).
- Halder, A.: *Teleologie und Versöhnung*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 84 (1977), S. 55–71.
- Hartmann, N.: *Ethik*, Berlin 1962.
- : *Teleologisches Denken*, Berlin 1951.

- Hazard, P.: Die Krise des europäischen Geistes, Hamburg ⁶1965.
- Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes, Nach dem Texte der Originalausgabe hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg ⁶1952 (Philosophische Bibliothek).
- : Studienausgabe in drei Bänden, ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen v. K. Löwith und M. Riedel, Frankfurt a. M. 1968 (Fischer Bücherei).
- Heidegger, M.: Kants These über das Sein (1962) Frankfurt a. M. 1963.
- : Sein und Zeit, 1927, Tübingen ⁷1953.
- : Zeit und Sein, Vortrag, 1962.
- Heinemann, J.: Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen im griechisch-römischen Altertum und im jüdischen Mittelalter, Breslau 1926.
- Herder, J. G.: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Sämtliche Werke, Bd. 13/14, Berlin 1887–1909.
- Hermann, I.: Kants Teleologie, Budapest 1972.
- Hiebel, F.: Biographik und Essayistik, Zur Geschichte der Schönen Wissenschaften, Bern/München 1970.
- Hocke, G. R. (Hrsg.): Der Französische Geist, Die Meister des Essays von Montaigne bis zur Gegenwart, Leipzig 1938.
- Hölderlin: Werke und Briefe, hrsg. v. F. Beissner/J. Schmidt, Bd. I, II, III, Frankfurt a. M. 1969.
- Hölscher, U.: Anfängliches Fragen, Studien zur frühen griechischen Philosophie, Göttingen 1968.
- Horkheimer, M.: Montaigne und die Funktion der Skepsis (1938) in: ders.: Kritische Theorie, Bd. II, Frankfurt a. M. 1968, S. 201–259.
- Huch, K. J.: Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Heideggerischen Ontologie, Frankfurt a. M. 1967.
- Ivanov, V. I.: Ellinskaja Religija stradajuščego Boga (Die hellenische Religion des leidenden Gottes), Moskau 1904.
- Jeanson, F.: Michel de Montaigne in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1958 (rowohlts monographien).
- Jähnig, D.: Schelling, Die Kunst in der Philosophie, Bd. I und II, Pfuldingen 1966 und 1969.
- : Welt-Geschichte : Kunst-Geschichte, Zum Verhältnis von Vergangenheitserkenntnis und Veränderung, Köln 1975.
- Jung, C. G.: Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. VIII, Zürich 1967, S. 185–267.
- Kamlah, W.: Utopie, Eschatologie, Geschichtesteleologie, Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum futurischen Denken der Neuzeit, Mannheim 1969.
- Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Bd. I–IX, Berlin 1968.

- Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, Nach der ersten und zweiten Originalausgabe neu hrsg. v. R. Schmidt, Hamburg 1956 (Philosophische Bibliothek).
- : Schriften zur Geschichtsphilosophie, Mit einer Einleitung v. Manfred Riedel, Stuttgart 1974 (Reclam).
- Keller, G.: Sämtliche Werke und ausgewählte Briefe, hrsg. von C. Heselhaus, Bd. I, II, III, München 1964.
- Kerényi, K.: Die Mythologie der Griechen, Bd. I und II, München 1966 (dtv-Taschenbuchausgabe).
- : Dionysos, Urbild des unzerstörbaren Lebens, München/Wien 1976.
- Kern, W.: Atheismus, Eine philosophiegeschichtliche Information, Zeitschrift für Katholische Theologie 97 (1975), S. 3–40.
- Kluxen, K.: Politik und menschliche Existenz bei Machiavelli, Stuttgart 1967.
- König, F.: Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament, Freiburg i. Br. 1964.
- Kramer, H.: Das Problem der Verbindlichkeit von Rechts- und Moralnormen, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie XII/XIII (1968/69), S. 225–251; S. 239–245: Teleologische Lehren.
- Kruse, M.: Die Maxime in der französischen Literatur, Studien zum Werk La Rochefoucaulds und seiner Nachfolger, Hamburg 1960.
- : Die französischen Moralisten des 17. Jahrhunderts, Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, hrsg. v. K. v. See, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1972, S. 280–300.
- Landmann, M.: Pluralität und Antinomie, München/Basel 1963.
- : Philosophische Anthropologie, Berlin 1969.
- Lessing, Th.: Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, München 1916, Hamburg 1962.
- Levi, A. S. J.: French moralists, The theory of the passions 1585 to 1649, Oxford 1964.
- Lichtenberg, G. C.: Werke in einem Band, mit einem Nachwort von C. Brinitzer, Hamburg 1967.
- List-Marzloff, R.: Sébastien-Roch Nicolas Chamfort, Ein Moralist im 18. Jahrhundert, München 1966.
- Löwith, K.: Heidegger, Denker in dürftiger Zeit, Göttingen 1960, 31965 (Kleine Vandenhoeck-Reihe).
- Mader, J.: Fichte, Feuerbach, Marx; Leib, Dialog, Gesellschaft, Wien 1968.
- Martin, G.: Sokrates in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1967 (rowohlts monographien).
- Marx, K.: Doktordissertation (Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie; 1841), Eingel. u. bearb. v. G. Mende/E. G. Schmidt, Jena 1964.
- : Frühe Schriften, hrsg. v. H. J. Lieber/P. Furth, Stuttgart 1962.

- Marx, W.: Heidegger und die Tradition, Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins, Stuttgart 1961.
- Massiczek, A.: Der menschliche Mensch, Karl Marx' jüdischer Humanismus, Wien 1968.
- Matz, F.: ΔΙΟΝΥΣΙΑΚΗ·ΤΕΛΕΤΗ, Archäologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenistischer und römischer Zeit, Mainz 1964 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1963, Nr. 15).
- Möller, J.: Die Chance des Menschen – Gott genannt, Zürich 1975.
- : Menschsein als dialogische Existenz, in: Verstehen und Vertrauen, Festschrift O. F. Bollnow, Stuttgart 1968, S. 99–123.
- : Von Bewußtsein zu Sein, Grundlegung einer Metaphysik, Mainz 1962.
- : Wahrheit als Problem, Traditionen, Theorien, Aporien, München 1971.
- : Zum Thema Menschsein, Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Mainz 1967.
- Montaigne: Œuvres complètes, éd. A. Thibaudet/M. Rat, Paris 1962 (Bibliothèque de la Pléiade).
- : Essais, Auswahl und Übersetzung von H. Lüthy, Zürich 1953 (Manesse Bibliothek der Weltliteratur).
- : Essays, Auswahl, dt. v. L. Loos, Frankfurt a. M. 1963 (Exempla classica).
- Möslang, A.: Finalität, Ihre Problematik in der Philosophie Nicolai Hartmanns, Freiburg i. Br. 1964.
- Musil, R.: Der Mann ohne Eigenschaften, Roman, hrsg. v. A. Frisé, Hamburg 1952.
- Neumann, E.: Tiefenpsychologie und neue Ethik, Zürich 1949, München 1964.
- Nonnos: ΔΙΟΝΥΣΙΑΚΑ, hrsg. v. R. Keydell, Bd. I, II, Berlin 1959.
- Otto, W. F.: Dionysos, Frankfurt a. M. 1939.
- Pico della Mirandola, G.: De dignitate hominis, Freiburg i. Br. 1949.
- Popitz, H.: Der entfremdete Mensch, Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx, Basel 1953.
- Ranke-Graves, R. von: Griechische Mythologie, Bd. I und II, Hamburg 1960 (rowohlt's deutsche enzyklopädie).
- Reifenrath: Das Apollinische und Dionysische bei Max Scheler, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 30 (1976), S. 275–287.
- Reinhart, K.: Vermächtnis der Antike, Göttingen 1960.
- : Von Werken und Formen, Godesberg 1948.
- Rohner, L.: Der deutsche Essay, Materialien zur Geschichte und Ästhetik einer literarischen Gattung, Berlin 1966.
- Roloff, D.: Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu selbigem Leben, Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott, Berlin 1970.
- Rombach, H.: Strukturontologie, Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg/München 1971.

- Rosso, C.: *Virtù e critica della virtù nei moralisti francesi*, La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, Torino 1964 (Civiltà e idee 20).
- Samson, L.: *Naturteleologie und Freiheit bei Arnold Gehlen*, Systematisch-historische Untersuchungen, Freiburg/München 1976 (Symposion 54).
- Sartre, J. P.: *Der Leib*, Stuttgart 1956.
- Schalk, F.: *Die französischen Moralisten*, Bd. I und II, Bremen 1962 (Sammlung Dietrich).
- Schilling, K.: *Die Kunst, Bedeutung, Entwicklung, Wesen, Gattungen*, Meisenheim/G. 1961.
- Schipperges, H.: *Historische Aspekte einer Symbolik des Leibes*, *Antaios IX* (1968), S. 166–180.
- Schlechtweg, E.: *Studien zum Problem der Teleologie in der Philosophie der Gegenwart*, Mit besonderer Berücksichtigung der Lehre Nicolai Hartmanns, Diss. Bonn 1956.
- Schmitz, H.: *System der Philosophie*, Band II, Teil 1 und 2: *Der Leib*, Bonn 1965/66.
- Schmitz, J.: *Disput über das teleologische Denken*, Eine Gegenüberstellung von Nicolai Hartmann, Aristoteles und Thomas von Aquin, Mainz 1960.
- Schopenhauer, A.: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. W. v. Löhneysen, 5 Bde., Frankfurt a. M. 1960–1965.
- Schultz, H. J. (Hrsg.): *Wer ist das eigentlich – Gott?*, München 1969, S. 165–177: J. Möller, *Antworten des 19. Jahrhunderts* (Die Bücher der Neunzehn).
- Schulz, W.: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955.
- : *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972.
- Schwartländer, J.: *Der Mensch ist Person*, Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart 1968.
- : *Kommunikative Existenz und dialogisches Personsein*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 19 (1965), S. 53–86.
- Shaftesbury: *Die Moralisten*, Eine philosophische Rhapsodie, dt. v. K. Wolff, Jena 1910.
- Spaemann, R.: *Reflexion und Spontaneität*, Studien über Fénelon, Stuttgart 1963.
- : *Der Verzicht auf Teleologie*, in: R. E. Vente (Hrsg.): *Erfahrung und Erfahrungswissenschaft*, Stuttgart 1974, S. 90–95.
- Stackelberg, J. von: *Zur französischen Moralistik*, in: *Jean de la Bruyère: Aphorismen*, Göttingen 1968, S. 5–18 (Kleine Vandenhoeck-Reihe).
- Strowski, F.: *Vom Wesen des französischen Geistes*, München 1937.
- Theunissen, M.: *Der Andere*, Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965.
- Ulmer, K.: *Die Dimensionen der Weltgeschichte*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 10 (1957), S. 3–19.

- (Hrsg.): Die Wissenschaften und die Wahrheit, Stuttgart 1966.
- : Erörterung des Begriffs der Wahrheit, in: Philosophisches Jahrbuch 73 (1965/66), S. 226–240.
- : Philosophie der modernen Lebenswelt, Tübingen 1972.
- : Von der Methode des philosophischen Denkens, Kant-Studien 55 (1964), S. 119–127.
- : Von der Sache der Philosophie, Freiburg i. Br. 1959.
- : Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles, 1953.
- Voigt, H.: Das Gesetz der Finalität, Amsterdam 1961.
- Weber, A.: Abschied von der bisherigen Geschichte, Überwindung des Nihilismus, Bern 1946.
- Westermarck, E. A.: Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, dt. von L. Katscher, Bd. I und II, Leipzig 1907/09.
- Wildbolz, H.: Mensch und Stand im Werk Gottfried Kellers, Bern 1969.
- Würzbach, F.: Grundtypen des Menschen, Bamberg 1949.

Personenregister

- Aischylos 124
Anaxagoras 9, 80 f., 82
Anaximander 80, 82
Anselm von Canterbury 56, 91
Arendt, D. 43
Aristoteles 9, 55, 56
Auerbach, E. 10
Augustinus 27, 55, 56
- Baader, F. v. 43
Bacon, F. 102
Baeumler, A. 22, 23, 24, 25
Balmer, H. P. 58, 116
Barth, H. 17
Bartuschat, W. 75, 107
Bauer, G. 125
Bayle, P. 36
Berger, H. 123
Biser, E. 25, 90 f., 105, 126
Blechmann, W. 43
Bloch, E. 99, 124
Brose, K. 95
Buber, M. 111
Bulhof-Rutgers, I.-N. 27, 95
Burckhardt, J. 102
- Castiglione 102
Cervantes 102
Chamfort 102, 103
Comte, A. 111
Craemer, H. 54, 111, 122
Crébillon fils 102
- Darwin, Ch. 76
Deleuze, G. 24
- Demokrit 82
Descartes 9, 10, 56
Dilthey, W. 10, 103
Dirlmeier, F. 126
Durkheim, E. 111
Dustdar, A. 28
- Ebner, F. 111
Emerson, R. W. 29
Empedokles 82
Engels, F. 116
Epikur 40, 55
Euripides 124
- Feuerbach, L. 41, 106, 111
Fichte, J. G. 9, 33, 75, 111
Fink, E. 24, 69, 105
Förster-Nietzsche, E. 12, 25
Freud, S. 89
Friedrich, H. 10, 12, 17, 55, 102
- Galiani 102, 103
Gast, P. 12, 25
Gockel, H. 47
Goethe, J. W. v. 102, 113
Gracián 102
Granier, J. 24, 43, 79, 94, 124
Guiccardini, F. 102
- Hammer, F. 85
Hartmann, N. 14
Hazard, P. 35
Hegel, G. W. F. 9, 12, 58, 73, 75,
100, 108

- Heidegger, M. 14–17, 22, 24, 25,
 43, 69, 75, 111
 Heimsoeth, H. 17, 39, 79, 102, 108
 Heraklit 9, 40, 80, 82, 123
 Herder, J. G. 28
 Hölderlin, F. 100
 Hölscher, U. 78, 80
 Hohn, H. P. 76, 108
 Holz, H. H. 69
 Horkheimer, M. 10
 Hubbard, S. 29

 Ivanov, V. I. 123

 Jacobi, F. H. 43
 Jähnig, D. 93
 Jaspers, K. 22, 23, 24, 60, 95, 105,
 111, 125
 Jean Paul 43
 Joubert, J. 102
 Jung, C. G. 62, 116

 Kamlah, W. 28
 Kant, I. 9, 12–14, 28, 30 f., 32, 33,
 39, 42, 55, 56, 57, 88 f., 108
 Keller, G. 101
 Kerényi, K. 123 f.
 Kerkhoff, M. H. 80
 Kierkegaard, S. 111
 Kinsey, A. C. 113
 Kluxen, K. 79
 Kopernikus, N. 90
 Krökel, F. 102

 La Boétie, E. de 11
 La Bruyère, J. de 102
 Landmann, M. 41, 125
 La Rochefoucauld, F. de 102, 103
 Leibniz, G. W. 9, 75
 Lessing, Th. 43
 Lichtenberg, G. C. 47, 102, 113,
 116
 Ligne, Ch.-J. de 102
 Locke, J. 36
 Löwith, K. 23, 24, 69, 105
 Lotz, J. B. 78

 Machiavelli, N. 79
 Mandeville, B. de 36
 Marcel, G. 111
 Marx, K. 40, 111, 116
 Massiczek, A. 116
 Matz, F. 124
 Mayer, E. 61
 Möller, J. 41, 94, 125, 126
 Molière 102
 Montaigne 9–12, 17, 102, 103, 113
 Montesquieu 102

 Nebel, G. 54
 Neumann, E. 116
 Nietzsche, F.
 –: „Menschliches, Allzumensch-
 liches“ 21, 36–39
 –: „Die Philosophie im tragischen
 Zeitalter der Griechen“ 80–82
 –: „Über Wahrheit und Lüge im
 außermoralischen Sinn“ 47–50
 –: „Zweite Unzeitgemäße Betrach-
 tung“ 94 f.
 Noll, B. 20, 114
 Nonnos 123

 Ortega y Gasset, J. 125
 Otto, W. F. 124

 Parmenides 80, 82, 85
 Pascal, B. 103
 Patristik 9
 Petrarca, F. 102
 Pico della Mirandola, G. 80
 Pindar 112
 Platon 9, 32, 52, 54, 57–59, 75,
 80, 81, 85, 108, 117
 Plutarch 102
 Podach, E. 23
 Pütz, P. 24

 Quevedo y Villegas, F. de 102

 Ranke-Graves, R. v. 123
 Reinhardt, K. 123, 126
 Ries, W. 24

- Roloff, D. 57
 Rosenzweig, F. 111
- Saint-Evremond, Ch. de 102
 Salaquarda, J. 43
 Sandvoss, E. 54
 Sartre, J. P. 85
 Schalk, F. 102
 Scheler, M. 111
 Schelling, F. W. J. 9, 75, 93
 Schipperges, H. 85
 Schlechta, K. 25
 Schmidt, H. J. 23, 28, 54, 55, 108
 Schmitz, H. 85
 Scholastik 9
 Schopenhauer, A. 9, 73, 75, 79, 89,
 93, 98, 102, 111, 113, 122, 126
 Schulz, W. 22, 95
 Seneca, L. A. 102
 Shaftesbury 12
 Shakespeare 102, 113
 Simmel, G. 126
 Sokrates 11, 32, 54–56, 57, 59, 81
 Solowjew, W. 91
 Sophokles 124
 Spencer, H. 71
 Spinoza, B. 9, 76
 Stackelberg, J. v. 102
 Stambaugh, J. 95
- Stendhal 103
 Stirner, M. 43
 Stoa 9
 Stobbe, E. 116
 Suarez, F. 73
- Tacitus 102
 Thales 9, 80
 Theognis 102
 Theophrast 102
 Turgenjew, I. 43
- Ulmer, K. 22, 23, 24, 69, 87, 90,
 92, 94, 95, 99, 125, 126
- Vauvenargues 102
 Volkmann-Schluck, K. H. 95
- Wagner, R. 11
 Weber, A. 43
 Wehr, G. 90
 Wellner, K. 28
 Westermarck, E. A. 37
 Wildbolz, H. 101
 Wolff, H. M. 47
 Würzbach, F. 25
- Xenophanes 80

Sachregister

- Affekt 87 f.
Agnostizismus 24
amor fati 69, 107
Aristokratie 104
Atheismus 40
- Befreiung 53 f., 108, 109
Beten 18, 118 f.
Bewegung 10, 77, 81, 85
Bildung 53 f., 109
- causa efficiens 81
– finalis 73, 81
– sui 33
Chaos 78, 90, 93, 109
Christentum 41 f., 59, 113
- Denken 87, 91
δευτερος πλοῦς 81
Differenzierung 114
Dionysos 69, 121–125
- Egoismus 107
Einheit 93
Erdherrschaft 38, 96
–kultur 117
–regierung 96, 117
Erkennen 91
Ethik, Ethos 104, 108
Ewige Wiederkehr (des Gleichen)
69, 78–80, 114
- Fortschritt 37, 114
Freiheit 94, 96, 108–110
Freude 110–112
Freundschaft 99 f.
- Gefühl 87 f.
– der Macht 92, 94, 109
Gerechtigkeit 98, 102–104
Geschichte 15, 27 f., 43, 69, 99
Geschlechtlichkeit 112, 124
Gesellschaft 30–32
Glück 55, 57 f., 115
γνώθι σαυτὸν 52
Götter 40 f.
Gott 33, 36, 40 f., 85, 106, 121 f.
s. a. Tod Gottes
Griechen 53, 100, 115, 120
Größe, menschliche 104
- Herrschaft 112
Horizont 90 f.
Humanität 35
- Individualismus 115
Individuation 110, 114
Individuum 114
Instinkt 89
Interpretieren 70, 77, 90, 93
Irrationalismus 24
- Jenseits von Gut und Böse 83
- Kommunikation 110
Kraft 76
Kultur 37, 115
s. a. Erdkultur
Kunst 49–53, 92 f.
- Leben 34, 83, 111
Leib 84–86

- Lieben 110 f.
 Logik 63
- Macht 109 f.
 -gefühl s. Gefühl der Macht
 Mensch 42, 84, 88, 91, 102
 Menschheit 101, 114
 Menschlichkeit 120
 Metaphysik 14, 26, 62, 64, 69
 Mitleid 111
 Moral 28–35, 42, 47 f., 50, 57 f.,
 91, 97, 102, 106, 116
 s. a. Weltmoral
 Moralist(en) 102 f.
 Moralistik 102 f.
- Nächstenliebe 110
 Natur 100, 107
 Nihilismus 43 f., 61, 63, 74, 102,
 111, 118
 Nivellierung 113
 Nützlichkeit 70
- Offenbarung 32
 Ordo 11, 79
- Pathos der Distanz 112
 Periodizität 126
 Perspektive 76, 90
 Perspektivismus 90
 Philosoph 117
 Philosophie 11 f., 14, 21, 24, 26, 31,
 51, 72, 84, 93
 Politik 117
 Polytheismus 41
 Positivismus 24
 Psychologie 62, 65, 124
- Rangordnung 104
 Rausch 93
 Religion 31, 33 f.
 Renaissance 79 f., 114
 Rhapsodie 12
 Schaffen 92, 109, 125
 Schönheit 92
 Seele 87 f.
- Segnen 18, 119
 Selbstliebe 110
 -sucht 112
 Sexualität 113
 Skeptizismus 24
 Sprache 49
 Subjektivität 86
 System 12
 -e, teleologische 9
 – von Daseinszwecken 27, 108
- Teleologie 13, 14, 27, 28, 29, 35,
 58, 69, 73, 80, 84, 96, 108, 114,
 126
 Tod Gottes 78, 90, 118
 Toleranz 110
 Tradition 32
 Trieb 89, 113
 Tugend 55
- Übermensch 69, 114
 Umwertung aller Werte 51, 59, 69,
 78 f., 104, 118
 Unschuld des Werdens 69, 79 f.,
 109
- Veränderlichkeit 10, 77
 Verantwortung 38
 Verbrecher 116
 Vernunft 27, 32, 50, 55, 62 f., 85
 Verschiedenheit 10
 Vielfalt 112
 Vielheit 10, 46, 77, 79, 81, 83 f.,
 87–89
- Wahrhaftigkeit 31, 34
 Wahrheit 14 f., 33, 36, 47–50, 91,
 93 f., 125 f.
 Weisheit 51, 99
 Welt 77 f., 82, 90, 93
 -moral 38, 98
 -orientierung 125
 -verstehen 90
 Wertordnung 30
 Wille 65, 87 f., 108
 Wille zur Macht 69, 70, 74 f., 78,
 80, 83, 87 f., 97, 114

Wirklichkeit 34
Wissenschaft 24, 49–52
Wissenschaftler 52
Wollust 112

Ziel 28, 38
-stiftung 96

Zucht und Züchtung 114

Zukunft 13

Zweck 70, 73

-mäßigkeit 81

-tätigkeit 78

s. a. System von Daseinszwecken