MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923–1944

BAND 44

NIETZSCHES METAPHYSISCHE GRUNDSTELLUNG IM ABENDLÄNDISCHEN DENKEN

Die ewige Wiederkehr des Gleichen

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken

DIE EWIGE WIEDERKEHR DES GLEICHEN

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesung Sommersemester 1937
Herausgegeben von Marion Heinz

Dieser Band ist nur im Rahmen der Gesamtausgabe lieferbar

Satz und Druck: Poeschel & Schulz-Schomburgk, Eschwege

INHALT

EINLEITUNG

ERSTER TEIL

VORLÄUFIGE DARSTELLUNG DER LEHRE VON DER EWIGEN WIEDERKUNFT DES GLEICHEN NACH IHRER ENTSTEHUNG, IHRER GESTALT UND IHREM BEREICH

Erstes Kapitel

Zweites Kapitel

SIGLEN

GT	Die Geburt der Tragödie
MA	Menschliches, Allzumenschliches
M	Morgenröte
FrW	Die fröhliche Wissenschaft
AspZ	Also sprach Zarathustra
JvGB	Jenseits von Gut und Böse
GD	Götzen – Dämmerung
Eh	Ecce homo
WzM	Der Wille zur Macht
DK	Diels-Kranz, Vorsokratiker

EINLEITUNG

§ 1. Erste Kennzeichnung der Wiederkunftslehre als metaphysische Grundstellung. Die daraus bestimmten Schritte der Untersuchung

Der Leitgedanke dieser Vorlesung sei durch ein Wort des Denkers angedeutet, dessen Werk für die befruchtende Auseinandersetzung erst vor uns gebracht werden muß.

»Um den Helden herum wird Alles zur Tragödie, um den Halbgott herum Alles zum Satyrspiel; und um Gott herum wird Alles – wie? vielleicht zur ›Welt‹? –« (JvGB n. 150; VII, 106)[1] – 1886 – mitten in den Jahren der Arbeit am eigentlichen Hauptwerk.

Die metaphysische Grundstellung Nietzsches ist bezeichnet durch seine Lehre *von der ewigen Wiederkunft des Gleichen.* Nietzsche selbst nennt sie die Lehre »vom unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge« (Eh; XV, 65). Die Lehre enthält eine Aussage über das Seiende im Ganzen. Das Öde und Trostlose dieser Lehre springt sogleich in die Augen. Daher lehnen wir sie auch schon ab, indem wir sie hören. Und wir sperren uns um so heftiger gegen diese Lehre, je mehr wir finden, daß sie sich gar nicht »beweisen« läßt nach der Art, wie man gewöhnlich einen »Beweis« sich vorstellt. So kann es nicht verwundern, daß man an dieser Lehre sich stößt und auf verschiedenen Auswegen sich mit ihr schlecht genug abfindet. Entweder streicht man die Lehre einfach aus Nietzsches Philosophie heraus; oder aber man verzeichnet sie unter

[1] Anm. d. Hg.: zur Zitierweise vgl. Nachwort S. 251

dem Zwang des Tatbestandes, daß sie sich eben doch darin aufdrängt, nur notgedrungen als ein Bestandstück von Nietzsches Philosophie. Man erklärt in diesem Falle die Lehre jedoch sogleich als etwas Absonderliches und Unmögliches, was nur als ganz persönliches Glaubensbekenntnis gewertet werden dürfe; in das eigentliche System der Philosophie Nietzsches gehöre sie nicht. Oder aber man gibt die Lehre für etwas ganz Selbstverständliches aus, was ebenso oberflächlich und willkürlich ist wie deren Beseitigung; denn die Lehre bleibt ihrem Wesen nach etwas Befremdliches. Ob man freilich dieses Befremdliche wegschieben kann mit der Deutung, die Ernst Bertram in seinem vielgelesenen Nietzschebuch von der Lehre gibt, in dem er sie »dies trügerisch äffende Wahnmysterium des späten Nietzsche«[2] nennt, das bleibt eine Frage.

Gegenüber der vielartigen Unklarheit und Verlegenheit mit Bezug auf Nietzsches Wiederkunftslehre muß im voraus und kann zunächst nur in der Form einer Behauptung gesagt werden: Die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist die Grundlehre in Nietzsches Philosophie. Ohne diese Lehre als Grund ist Nietzsches Philosophie wie ein Baum ohne die Wurzel. Was aber eine Wurzel ist, erfahren wir nur, wenn wir verfolgen, wie der Stamm in der Wurzel steht und wie und worin die Wurzel selbst wurzelt. Wird jedoch die Wiederkunftslehre für sich herausgelöst und als eine »Theorie« durch eine Zusammenstellung von Sätzen auf die Seite gebracht, dann ist ein solches Gebilde wie eine dem Boden entrissene und vom Stamm gesägte Wurzel, also keine Wurzel mehr, die wurzelt – keine Lehre als Grundlehre –, sondern allerdings nur noch etwas Absonderliches. Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen bleibt uns verschlossen, und eine Stellungnahme zu Nietzsches Philosophie im Ganzen und aus dem Kern bleibt uns versagt, solange wir nicht nach ihr fragen innerhalb eines Frageraums, der dieser Philosophie die Möglichkeit verschafft,

[2] E. Bertram, Nietzsche. Versuch einer Mythologie, Berlin 1918, S. 12.

nach allen ihren Abgründen und Hintergründen vor uns – oder besser *in* uns – sich zu entfalten.

Die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen enthält eine Aussage über das Seiende im Ganzen. Sie rückt dadurch zusammen mit entsprechenden Lehren, die dem abendländischen Denken seit langem geläufig sind und die an der Gestaltung der abendländischen Geschichte – nicht etwa nur der der Philosophie – wesentlich mitgewirkt haben: so die Lehre Platons, daß das Seiende sein Wesen in den »Ideen« hat, nach denen es abgeschätzt werden muß; was ist, mißt sich an dem, was sein soll. So die durch die Bibel und die christliche Kirchenlehre in das abendländische Denken eingedrungene Lehre, daß ein persönlicher Geist als Schöpfer alles Seiende angefertigt hat. Die platonische und die christliche Lehre über das Seiende im Ganzen sind im Verlauf der abendländischen Geschichte mannigfache Verschmelzungen eingegangen und haben dabei verschiedene Wandlungen erfahren. Beide Lehren haben für sich sowohl als auch in ihren Vermischungen zunächst den Vorrang, daß sie durch eine zweitausendjährige Überlieferung zu einer Gewohnheit des Vorstellens geworden sind. Und zwar bleibt diese Gewöhnung auch dort maßgebend, wo längst nicht mehr die ursprüngliche platonische Philosophie gedacht wird, und auch dort, wo der christliche Glaube abgestorben ist und einer nur noch vernunftmäßigen, bürgerlich gebildeten Vorstellung von einem »allmächtigen« Weltregierer und einer »Vorsehung« Platz gemacht hat. Diese Geläufigkeit nimmt den Lehren freilich den Eindruck des Befremdlichen; aber dieses Fehlen der Befremdlichkeit ist keineswegs ein Grund für die höhere Wahrheit dieser Lehren, im Gegenteil.

Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist nun aber nicht irgendeine Lehre über das Seiende neben anderen Lehren und jenen genannten, sondern sie ist aus der härtesten Auseinandersetzung mit der platonisch-christlichen Denkweise und ihrer Auswirkung und Ausartung in der Neuzeit erwachsen. Diese Denkweise wird von Nietzsche zugleich

als der Grundzug des abendländischen Denkens überhaupt und seiner Geschichte angesetzt.

Bedenken wir dies alles auch nur im Ungefähren, dann wird deutlicher, was zu leisten bleibt, wenn wir nach Nietzsches metaphysischer Grundstellung im abendländischen Denken fragen. Das Nächstnötige jedoch ist ein vorläufiger Bericht über die *Entstehung* der Wiederkunftslehre innerhalb des Nietzscheschen Denkens, eine Kennzeichnung des denkerischen *Bereiches*, aus dem die Lehre entspringt, und eine Beschreibung ihrer so sich darbietenden »*Gestalt*«. Sodann gilt es zu fragen, inwiefern mit dieser Lehre eine metaphysische Grundstellung bezogen ist, d. h. es gilt auszumachen, worin das Wesen einer metaphysischen Grundstellung überhaupt besteht. Von hier aus kann danach erst versucht werden, den wesentlichen Gehalt der Lehre so zu entfalten, daß klar wird, wie in ihr die Hauptstücke der ganzen Philosophie Nietzsches ihren Grund und Bereich haben. Und schließlich muß angesichts dieser metaphysischen Grundstellung Nietzsches als der letzten, die das abendländische Denken erreicht hat, gefragt werden, ob und wie in ihr die eigentliche Frage der Philosophie gefragt ist oder ob sie ungefragt bleibt, und wenn ja, warum.

Der Gang der Vorlesung gliedert sich so in *vier Stufen*. Sie lassen sich kurz durch folgende Punkte bezeichnen:

1. Die *vorläufige* Darstellung der Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen nach ihrer Entstehung, ihren Gestalten und nach ihrem Bereich.

2. Das Wesen einer metaphysischen Grundstellung und ihre bisherige Möglichkeit in der Gesamtgeschichte der abendländischen Philosophie.

3. Die Auslegung der Wiederkunftslehre als der *letzten* »metaphysischen« Grundstellung im abendländischen Denken.

4. Das Ende der abendländischen Philosophie und ihr *anderer Anfang*.

Nach dem Gesagten bedarf es keiner weitläufigen Versicherung mehr, daß ein wirkliches Begreifen von Nietzsches meta-

physischer Grundstellung uns erst dann gelingt, wenn wir die vierte Stufe durchschreiten. Was in der Darstellung der Lehre auf der ersten Stufe notwendig dunkel und bei groben Zügen bleiben muß, rückt erst auf der vierten Stufe in die Klarheit der entfalteten Frage. Hier rechtfertigt sich zugleich der Rang und die Notwendigkeit der Philosophie durch diese selbst.[3]

[3] [Dem Charakter der einführenden Vorlesung entsprechend ruht das Hauptgewicht auf der 1. und 3. Stufe, die allererst mit Nietzsches Lehre vertrauter machen sollen; dagegen treten die 2. und 4. Stufe als systematische Überlegungen in den Hintergrund, da sie ursprünglichere Fragestellungen voraussetzen.

Aber schon die 1. Stufe ist nicht einfach ein abschildernder Bericht, sondern eine Auslegung; die Grundzüge werden herausgehoben, von denen her dann einheitlich in Stufe 3 die Nietzschesche Grundstellung zu fassen ist.]

ERSTER TEIL

VORLÄUFIGE DARSTELLUNG DER LEHRE VON DER EWIGEN WIEDERKUNFT DES GLEICHEN NACH IHRER ENTSTEHUNG, IHRER GESTALT UND IHREM BEREICH

ERSTES KAPITEL

Auslegung der Wiederkunftslehre in den veröffentlichten Schriften am Leitfaden ihrer Entstehung

§ 2. Nietzsches Bericht über die Wiederkunftslehre in »Ecce homo«

Über die Entstehung des Gedankens von der ewigen Wiederkehr des Gleichen[1] hat Nietzsche uns einen eigenen Bericht hinterlassen. Der nächste Grund für diese Tatsache liegt darin, daß Nietzsche dieser Lehre eine ausgezeichnete Bedeutung zugemessen hat. Der tiefere Grund ist aber zu suchen in dem von Nietzsche seit seiner Jugendzeit geübten Brauch, seine denkerische Arbeit ständig mit einer ausdrücklich festgehaltenen Selbstbesinnung zu begleiten. Diese Art, von sich selbst und seinen Schriften zu sprechen, möchte man zu leicht damit erklären, daß Nietzsche hier einem übertriebenen Hang zur Selbstbetrachtung und Selbstherausstellung unterlegen sei. Nimmt man noch den Umstand hinzu, daß Nietzsches Leben im Wahnsinn endete, dann ist die Rechnung leicht geschlossen: Dieses Wichtignehmen der eigenen Person gilt als Vorbote des späteren Wahnsinns. Inwiefern dies ein Fehlurteil ist, muß sich am Schluß dieser Vorlesung von selbst ergeben haben. Sogar

[1] [Für den inneren Zusammenhang von Wille zur Macht und ewiger Wiederkehr vgl. als Vordeutung: AspZ, II. Teil »Von der Erlösung«.]

jene letzte und an Übertreibungen scheinbar nicht sparsame Selbstdarstellung, die Nietzsche im Herbst 1888 unmittelbar vor dem Zusammenbruch niedergeschrieben hat – »*Ecce homo.* Wie man wird, was man ist.« (XV, 1 ff.) – darf nicht vom nachkommenden Wahnsinn her abgeschätzt werden. Auch sie muß ihre Auslegung von dem Zusammenhang aus gewinnen, in den alle Selbstbetrachtungen Nietzsches gehören: das ist seine denkerische *Aufgabe* und ihr geschichtlicher Augenblick.

Wenn Nietzsche immer wieder sich auf sich selbst besinnt, dann ist dies das Gegenteil einer eitlen Selbstbespiegelung; es ist das immer neue Sichbereitmachen zu dem Opfer, das seine Aufgabe von ihm selbst forderte – eine Notwendigkeit, die Nietzsche von seiner wachen Jugendzeit an spürte. Wie will man anders sonst mit der Tatsache fertig werden, daß der 19-jährige Primaner (am 18. September 1863) in einer Darstellung seines Lebens Sätze schreibt wie die folgenden: »Ich bin als Pflanze nahe dem Gottesacker, als Mensch in einem Pfarrhause geboren.« Und der Schluß dieser Niederschrift seines bisherigen Lebensganges lautet: »Und so entwächst der Mensch allem, was ihn einst umschlang; er braucht nicht die Fesseln zu sprengen, sondern unvermutet, wenn ein Gott es gebeut, fallen sie ab; und wo ist der Ring, der ihn endlich noch umfaßt? Ist es die Welt? Ist es Gott? –« (Vgl. Mein Leben. Autobiographische Skizze des jungen Nietzsche. Frankfurt am Main 1936). Diese Selbstdarstellung wurde erst im vorigen Jahr bei der Durchsicht des Nachlasses der Schwester Nietzsches gefunden und auf meinen Vorschlag vom Nietzsche-Archiv gesondert herausgegeben, und zwar mit der Wiedergabe der ganzen Handschrift. Meine Absicht war dabei, den heutigen und den kommenden 19jährigen Deutschen etwas Wesentliches zum Nachdenken zu geben.

Nietzsches Rückblicke und Umblicke auf sein Leben sind immer nur Vorblicke in seine Aufgabe. Diese selbst ist ihm die eigentliche Wirklichkeit; in dieser schwingen ihm alle Bezüge, die zu ihm selbst ebenso wie die zu den ihm Zugehörigen und

zu den Fremden, die er gewinnen will. Von daher müssen wir auch die merkwürdige Tatsache deuten, daß Nietzsche z. B. die Entwürfe zu seinen Briefen unmittelbar in seine »Manuskripte« schreibt, nicht aus Papiersparnis, sondern aus der Zugehörigkeit der Briefe – auch Briefe sind Besinnungen – zum Werk. Aber nur die Größe der Aufgabe und die Festigkeit ihrer Ergreifung geben das Recht, besser: bringen in die Notwendigkeit zu einer solchen Vereinzelung auf sich selbst. Nietzsches Berichte über sich selbst dürfen deshalb niemals wie die Tagebucheinträge eines Beliebigen und zur bloßen Befriedigung der Neugier gelesen werden. Diese Berichte sind, so sehr zuweilen der Anschein dagegen spricht, für ihn das Schwerste gewesen, denn sie gehören zur Einmaligkeit seiner und nur seiner Sendung. Diese besteht mit darin, in einer Zeit des Verfalles und der Verfälschung von allem und der bloßen Betriebsamkeit in allem durch die eigene Geschichte sichtbar zu machen, daß das *Denken* großen Stils ein echtes *Handeln* ist, und zwar in seiner mächtigsten, wenngleich *stillsten* Gestalt. Hier hat die sonst geläufige Unterscheidung zwischen »bloßer Theorie« und nützlicher »Praxis« keinen Sinn mehr. Nietzsche wußte aber auch, daß es die schwere Auszeichnung der Schaffenden ist, nicht erst die Anderen zu brauchen, um von ihrem kleinen Ich loszukommen: »Wann war je ein großer Mensch sein eigener Anhänger und Liebhaber? Trat er doch eben von sich bei Seite, als er auf die Seite – der Größe trat!« (n. 614, 1881/82; XII, 346) Dies aber schließt nicht aus, sondern fordert gerade, daß der eigentliche Denker den Granit in sich, das Urgestein seines wesentlichen Gedankens nicht verläßt: »Bist Du Einer, der *als Denker* seinem Satze treu ist, – nicht wie ein Rabulist, sondern wie ein Soldat seinem Befehle?« (n. 91; XIII, 39; vgl. n. 90; XIII, 38)

Durch diese Bemerkungen dürften wir davor gesichert sein, Nietzsches Berichte über sich selbst, d. h. über die Aufgabe in ihm, zu mißdeuten, sei es als nur grüblerisches Zernagen seiner selbst, sei es als In-Szene-Setzen des eigenen Ichs. Ein lächer-

liches Mißverständnis freilich würde es, wollte einer versuchen, Nietzsche nachzumachen oder sich einzubilden, Nietzsche zu sein, weil er – zufällig genug – in dessen Schriften herumliest. Auch davon wußte Nietzsche, wenn er in »Also sprach Zarathustra«, III. Teil »Von der verkleinernden Tugend« (VI, 246) sagt: »Sie reden Alle von mir, ... aber Niemand denkt – an mich!« D. h. wieder: an die Aufgabe, die durch Zarathustra (den Anderen in Nietzsche) dargestellt ist.

Der genannte Lebensbericht des 19jährigen schließt mit den Fragen: »und wo ist der Ring, der ihn [den Menschen] endlich noch umfaßt? Ist es die Welt? Ist es Gott?« Die Antwort auf die Frage nach dem Ring, der kreisend das Seiende im Ganzen umringt, hat Nietzsche knapp zwei Jahrzehnte später gegeben durch seine Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen. »Oh wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe, – dem Ring der Wiederkunft!« (AspZ, III. Teil, letztes Stück: »Die sieben Siegel (Oder: Das Ja- und Amen-Lied)« 1884; VI, 334) [»›*Annulus aeternitatis.*‹ ... Sils-Maria. 26. August 1881.« (XII, 427)] Die Beantwortung der nachgestellten Fragen: ob dieser Ring die Welt oder Gott ist oder keines von beiden oder beides in der ursprünglichen Einheit, die Beantwortung dieser Fragen ist gleichbedeutend mit der Auslegung der Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen.[2]

Zunächst gilt es, Nietzsches Bericht über die Entstehung des Gedankens von der ewigen Wiederkunft des Gleichen zu hören. Der Bericht findet sich in der schon genannten Schrift »*Ecce*

[2] Anmerkung über die Ausgaben der Werke; über die Art der Anführung der Stellen: Band und Seitenzahl der Großoktavausgabe (stimmt mit der Kleinoktavausgabe überein; dazu die verschiedenen Briefsammlungen) und meist auch die Nummer (n) der Stücke; Hinweis auf die Lebensgeschichte. Alles andere vorausgesetzt (vgl. Vorlesung vom Wintersemester 1936/37 »Der Wille zur Macht als Kunst«; GA Bd. 43, S. 11-14); besonders zu »lesen«: »Der Wille zur Macht«, »Jenseits von Gut und Böse«, »Zur Genealogie der Moral«, »Die fröhliche Wissenschaft«, »Also sprach Zarathustra«; gesondert in der Sammlung: Kröner Taschenausgabe.

homo. Wie man wird, was man ist.« (1888), die erst im Jahre 1908 erschien (XV, 1 ff.). Der 3. Hauptabschnitt der Schrift ist betitelt: »Warum ich so gute Bücher schreibe.« Hier werden der Reihe nach die von Nietzsche veröffentlichten Schriften gekennzeichnet. Der Absatz über »Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen« beginnt so: »Ich erzähle nunmehr die Geschichte des Zarathustra. Die Grundkonzeption des Werks, der *Ewige-Wiederkunfts-Gedanke*, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann –, gehört in den August des Jahres 1881: er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: ›6000 Fuß jenseits von Mensch und Zeit‹. Ich ging an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgetürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke. –« (XV, 85)

In der Landschaft des Oberengadin, die Nietzsche in diesem Sommer 1881 erstmals betrat und zugleich als ein Geschenk seines Lebens empfand, in der Landschaft, die fortan eine seiner Hauptarbeitsstätten wurde, kam ihm der Wiederkunftsgedanke. (Wer diese Landschaft nicht kennt, findet sie geschildert bei C. F. Meyer im Beginn seines »Jürg Jenatsch«.) Der Wiederkunftsgedanke war nicht aus anderen Sätzen errechnet und erschlossen, er kam; aber er kam nur, wie alle großen Gedanken, weil er – ungeahnt – doch durch eine lange Arbeit vorbereitet und erlitten war. Was Nietzsche hier »Gedanke« nennt, ist – vorläufig gefaßt – ein Entwurf des Seienden im Ganzen hinsichtlich dessen, *wie* das Seiende ist, *was* es ist. Ein solcher Entwurf eröffnet das Seiende so, daß dadurch alle Dinge ihr Gesicht und Gewicht verwandeln. Einen wesentlichen Gedanken von dieser Art wahrhaft *denken*, heißt, in die neue Klarheit, die der Gedanke eröffnet, eingehen und in ihrem Lichte stehend alle Dinge sehen und mit dem ganzen Willen zu allen darin beschlossenen Entscheidungen in sie einrücken. Wir sind freilich gewohnt, solche Gedanken für »bloße« Gedanken, für etwas Unwirkliches und Unwirksames zu halten.

In Wahrheit jedoch bedeutet dieser Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen eine Erschütterung des ganzen Seins. Der Blickbereich, in den da der Denker hineinblickt, ist jedoch nicht mehr der Horizont seiner »persönlichen Erlebnisse«, sondern ein anderes als er selbst, was unter und über ihm hinweggegangen und fortan da-ist, was nicht mehr ihm, dem Denker, gehört, sondern dem er zugehört.

Diesem Ereignis widerspricht es nicht, daß der Denker zunächst und sogar auf langehin die Erkenntnis als die seine bewahrt, weil er die Stätte ihrer Entfaltung werden muß. Daher kommt es, daß Nietzsche anfänglich kaum und selbst zu seinen wenigen Freunden nur in Andeutungen von seiner Erkenntnis der »ewigen Wiederkunft des Gleichen« spricht. So schreibt er am 14. August 1881 aus Sils-Maria an seinen Helfer und Freund Peter Gast: »Nun, mein lieber guter Freund! Die Augustsonne ist über uns, das Jahr läuft davon, es wird stiller und friedlicher auf Bergen und in den Wäldern. An meinem Horizonte sind Gedanken aufgestiegen, dergleichen ich noch nicht gesehen habe, – davon will ich nichts verlauten lassen, und mich selber in einer unerschütterlichen Ruhe erhalten. Ich werde wohl *einige* Jahre noch leben müssen!«[3] Nietzsche plante damals, für die nächsten zehn Jahre zu schweigen und sie ganz für die Entfaltung des Wiederkunftsgedankens bereitzustellen. Dieses geplante Schweigen hat er zwar schon im folgenden und in den kommenden Jahren mehrfach gebrochen, und dennoch: von seinem Grundgedanken spricht er in diesen Schriften entweder unmittelbar nur in kurzen Andeutungen oder mittelbar in Verhüllungen und Gleichnissen. Dieses Schweigen über das Wesentlichste kommt ihm aus jener Haltung, die er einige Jahre später (1886) mit folgendem Wort gekennzeichnet hat: »Man liebt seine Erkenntnis nicht genug mehr, sobald man sie mitteilt.« (JvGB n. 160; VII, 107)

[3] Friedrich Nietzsches Briefe an Peter Gast, hg. von Peter Gast, Leipzig [3]1924, S. 63 f.

§ 3. Nietzsches Mitteilungen der Wiederkunftslehre im Überblick. Ihr Charakter im Unterschied zu Veröffentlichungen der Fachwissenschaft

Mit dem Augenblick, da der »Ewige-Wiederkunfts-Gedanke« über ihn kam, wurde die schon seit einiger Zeit sich bahnbrechende Wandlung seiner Grundstimmung endgültig. Die Vorbereitung einer Wandlung ist angezeigt im Titel der kurz vorher (im gleichen Jahr 1881) veröffentlichten Schrift: »Morgenröte« (IV, 3 ff.). Sie trägt als Leitwort einen Spruch aus dem indischen Rigveda: »Es gibt so viele Morgenröten, die noch nicht geleuchtet haben«. Die endgültige Festigung der gewandelten Grundstimmung, aus der heraus Nietzsche erst fest auf sein Schicksal zu stehen kommt, meldet sich im Titel der Schrift, die im folgenden Jahr 1882 erschien: »Die fröhliche Wissenschaft« (»la gaya scienza«) (V, 3 ff.). Die Schrift ist nach einem einleitenden »Vorspiel« in vier Bücher eingeteilt. In der 2. Auflage (1887) wurden ein 5. Buch und ein Anhang hinzugefügt und eine Vorrede mitgegeben.

Am Schluß der ersten Ausgabe der »Fröhlichen Wissenschaft« spricht nun Nietzsche zum erstenmal öffentlich von seinem Wiederkunftsgedanken. So scheint es, daß er nicht nur nach einem Jahr bereits das geplante Schweigen bricht, sondern auch seine Erkenntnis nicht genug mehr liebt, indem er sie eben doch mitteilt. Aber diese Mitteilung ist sehr merkwürdig. Sie ist an den Schluß der »Fröhlichen Wissenschaft« nur so beiläufig angehängt. Der Wiederkunftsgedanke ist dabei nicht als eine Lehre vorgetragen, sondern nur wie ein absonderlicher Einfall hingesetzt, wie ein Spiel mit einer möglichen Vorstellung. Die Mitteilung ist gar keine Mit-teilung, sondern eher eine Verschleierung. Das gilt auch von der nächsten Äußerung über den Wiederkunftsgedanken; sie erfolgt zwei Jahre später im III. Teil des »Zarathustra« 1884 (VI, 223 ff.). Hier spricht Nietzsche zwar unmittelbarer von der ewigen Wiederkehr des Gleichen und ausführlicher, aber doch wieder nur in der dich-

terischen Form der Rede aus dem Munde der gedichteten Gestalt des Zarathustra. Aber auch die dritte und letzte Mitteilung Nietzsches über seinen wesentlichsten Gedanken ist sehr knapp gehalten und nur in der Form einer Frage geäußert. Sie steht in der 1886 erschienenen Schrift »Jenseits von Gut und Böse«.

Überblicken wir diese dreimalige Äußerung, dann ist es wenig genug für einen Gedanken, der der Grundgedanke der ganzen Philosophie sein soll. Dieses Wenige an Mitteilung kommt einem Verschweigen gleich; ja, es ist erst das rechte Verschweigen; denn wer völlig schweigt, verrät gerade sein Schweigen; wer aber in der verhüllenden Mitteilung spärlich spricht, der verschweigt erst, daß eigentlich geschwiegen wird.

Bliebe unsere Kenntnis auf das von Nietzsche selbst Veröffentlichte beschränkt, dann könnten wir niemals erfahren, was Nietzsche schon wußte und vorbereitete und ständig durchdachte, aber zurückbehielt. Erst der Einblick in den handschriftlichen Nachlaß gibt hier ein deutlicheres Bild. Die hierher gehörigen Vorarbeiten zur Wiederkunftslehre sind inzwischen verstreut veröffentlicht in den Nachlaßbänden der großen Ausgabe Bd. XII-XVI.

Für das wirkliche Eindringen in den Grundgedanken von Nietzsches eigentlicher Philosophie ist es aber von großer Wichtigkeit, zunächst zu scheiden zwischen dem, was Nietzsche selbst darüber mitteilte, und dem, was er zurückbehielt. Diese Unterscheidung zwischen unmittelbarer, scheinbar nur vordergründiger Mitteilung und scheinbar hintergründiger Verschweigung ist mit Bezug auf philosophische Äußerungen im allgemeinen und mit Bezug auf diejenigen Nietzsches im besonderen unumgänglich. Dabei darf keineswegs sogleich eine Abwertung getroffen werden, als sei die Mitteilung von geringerer Bedeutung als das Zurückgehaltene; vielleicht erweist sich das Gegenteil, und gerade dann, wenn wir aus dem Zurückgehaltenen her urteilen, was zwar die Öffentlichkeit nicht kennt, aber dem, der sich mitteilt, vertraut ist.

Ganz anders als mit den philosophischen Mitteilungen steht es bei den Veröffentlichungen der Fachwissenschaft. Der Unterschied gegen diese muß uns klar sein, weil wir allzuleicht dahin neigen, philosophische Mitteilungen am Charakter wissenschaftlicher Veröffentlichungen zu messen. Die Fachwissenschaft hat im Verlauf des 19. Jahrhunderts den Charakter einer Industrie angenommen; hier muß das Produkt, das fertiggestellt ist, möglichst rasch heraus, damit es für die anderen nutzbar werden kann, aber auch damit die eigene Entdeckung von anderen nicht weggeschnappt oder dieselbe Arbeit von anderen noch einmal getan wird. Dies gilt besonders dann und dort, wo – wie in der modernen Naturforschung – große und kostspielige Versuchsreihen aufgebaut werden müssen. Es ist daher ganz in der Ordnung, daß endlich bei uns Stellen eingerichtet werden, an denen einheitlich übersehbar ist, welche Dissertationen und Mitteilungen von Versuchsergebnissen über welche Frage und in welcher Richtung bereits vorliegen. Um beiläufig ein Gegenbeispiel zu erwähnen: Es steht fest, daß die Russen heute auf dem Gebiet der Physiologie mit großen Kosten Untersuchungen anstellen, die bereits vor 15 Jahren in Amerika und bei uns erledigt wurden, von denen sie aber zufolge der Abriegelung gegen die ausländische Wissenschaft nichts wissen konnten.

Entsprechend der Gesamtlage der Geschichte des Menschen auf der Erde wird der seit anderthalb Jahrhunderten angebahnte technische Industriecharakter das weitere Schicksal der heutigen Wissenschaft wesentlich mitbestimmen. Der Bedeutungsgehalt des Wortes »Wissenschaft« wird sich daher in der Richtung entwickeln, daß es sich deckt mit dem französischen Begriff »science«, worunter die mathematisch-technischen Disziplinen verstanden werden. Die großen Industriezweige und der Generalstab wissen heute bereits besser »Bescheid« über die »wissenschaftlichen« Notwendigkeiten als die Universitäten; sie haben auch bereits die größeren Mittel und die besseren Kräfte, weil sie in der Tat näher am »Wirklichen« sind.

Was man »Geisteswissenschaft« nennt, wird sich aber nicht etwa zu einem Bestandstück der früheren »schönen Künste« zurückentwickeln, sondern sich in ein »politisch-weltanschauliches« Erziehungswerkzeug umgestalten. Nur Blinde und Schwärmer werden noch glauben, es lasse sich das Bild und die Verteilung der Wissenschaften und deren Betrieb aus dem Jahrzehnt zwischen 1890 und 1900 für ewige Zeiten mit einigen jeweiligen Übermalungen festhalten. Der in ihren Anfängen schon vorgezeichnete technische Stil der neuzeitlichen Wissenschaft wird nicht verändert durch neue Zwecksetzungen für diese Technik, sondern endgültig verfestigt und ins Recht gesetzt. Ohne die Technik der großen Laboratorien, ohne die Technik der großen Bibliotheken und Archive und ohne die Technik eines vollendeten Nachrichtenwesens ist eine fruchtbare wissenschaftliche Arbeit und dementsprechende Wirkung heute undenkbar. Jede Abschwächung und Hemmung dieser Tatbestände ist Re-aktion.

Im Unterschied zur »Wissenschaft« steht es in der Philosophie ganz anders. Wenn hier Philosophie gesagt wird, ist nur das Schaffen der großen Denker gemeint. Dieses hat auch in der Art der Mitteilung seine eigenen Zeiten und Gesetze. Die Eile des Herausbringens und die Angst des Zuspätkommens fallen hier schon deshalb weg, weil es zum Wesen jeder echten Philosophie gehört, daß sie von ihren Zeitgenossen notwendig mißverstanden wird. Sogar sich selbst gegenüber muß der Philosoph aufhören, sein eigener Zeitgenosse zu sein. Je wesentlicher und umwälzender eine philosophische Lehre ist, um so mehr bedarf sie erst der Heranbildung jener Menschen und Geschlechter, die sie aufnehmen sollen. So haben wir heute noch sehr daran zu schaffen, z. B. die Philosophie Kants in ihrem wesentlichen Gehalt zu begreifen und aus den Mißdeutungen seiner Zeitgenossen und Anhänger herauszulösen. So wollte auch Nietzsche mit dem Wenigen und Verhüllenden, was er über seine Wiederkunftslehre selbst mitteilte, nicht ein vollendetes Begreifen erwirken, als vielmehr einen Wandel der

Grundstimmung anbahnen, aus der heraus seine Lehre erst faßbar und wirksam werden kann. Seine Zeitgenossen will er nur zu Vätern und Vorfahren umschaffen dessen, was kommen muß. (Vgl. AspZ, II. Teil »Auf den glückseligen Inseln«; VI, 123)

Wir vergegenwärtigen uns deshalb zunächst Nietzsches eigene, von ihm selbst vollzogene Mitteilungen und begnügen uns dabei mit einer ganz vorläufigen Erläuterung. Daran schließt sich die Übersicht über das Zurückgehaltene an.

§ 4. *Erste Mitteilung der Wiederkunftslehre in »Die fröhliche Wissenschaft«*

a) Die Wiederkunftslehre als Gedanke einer »fröhlichen Wissenschaft« und als »größtes Schwergewicht«

Da es für eine philosophische Mitteilung wesentlich ist, in welchem Zusammenhang und wie sie erfolgt, müssen wir uns für alles weitere Verstehenwollen des Wiederkunftsgedankens die Tatsache einprägen, daß Nietzsche von ihr erstmals spricht am Schluß der Schrift »Die fröhliche Wissenschaft« vom Jahre 1882; in der späteren und geläufigen 2. Auflage ist es der Schluß des 4. Buches. Das vorletzte Stück dieser Schrift enthält unter der n. 341 (V, 265 f.) den Wiederkunftsgedanken. Was da gesagt wird, gehört zur ›fröhlichen Wissenschaft‹ und lautet also: »*Das größte Schwergewicht.* – Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: ›Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Große deines Lebens muß dir wiederkommen, und Alles in derselben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige

Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!‹ – Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: ›du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!‹ Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem ›willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?‹ würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müßtest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts *mehr zu verlangen* als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung? –«

Solches bietet uns Nietzsche als Abschluß der »Fröhlichen Wissenschaft«! Eine furchtbare Aussicht auf einen grauenerregenden Gesamtzustand des Seienden überhaupt. Wo bleibt hier die »Fröhlichkeit«? Beginnt da nicht vielmehr das Entsetzen? Offenbar; wir brauchen nur den Blick auf die Überschrift des unmittelbar anschließenden und das Buch abschließenden Stückes n. 342 zu werfen. Sie lautet: »*Incipit tragoedia*«. Die Tragödie beginnt. Wie kann solches Wissen noch »fröhliche Wissenschaft« heißen? Ein dämonischer Einfall, aber keine Wissenschaft; ein schrecklicher Zustand, aber nicht »fröhlich«. Allein hier gilt nicht das, was wir bei dem Titel »Fröhliche Wissenschaft« uns so geradehin zufällig denken und nicht denken, sondern jenes, was Nietzsche damit meint. Was heißt da »fröhliche Wissenschaft«? »Wissenschaft« ist hier nicht der Titel für die damals und heute vorhandene Fachwissenschaft und deren Einrichtungen, wie sie sich im Verlauf des vorigen Jahrhunderts herausgebildet haben. »Wissenschaft« meint hier *die Haltung und den Willen zum wesentlichen Wissen.* Zwar gehören zu jedem Wissen unumgänglich Kenntnisse, und für Nietzsche in dieser Zeit noch im betonten Sinne die naturwissenschaftlichen; aber diese machen das Wesen des eigentlichen Wissens nicht aus. Dieses liegt im jeweiligen

Grundverhältnis des Menschen zum Seienden, mithin in der Art der Wahrheit und in der mit diesem Grundverhältnis gesetzten Entschiedenheit. »Wissenschaft«, das hat hier den Klang wie »Leidenschaft«, die Leidenschaft des gegründeten Herrseins über das, was uns begegnet, ebenso wie darüber, wie wir dem Begegnenden entgegnen und es in große und wesentliche Ziele setzen.

»Fröhliche« Wissenschaft? Die hier genannte Fröhlichkeit[1] ist nicht die leere Lustigkeit und Oberfläche des flüchtigen Vergnügens, etwa daß einem die ungestörte Beschäftigung mit wissenschaftlichen Fragen »Spaß« macht, sondern gemeint ist jene Heiterkeit des Überlegenseins, die auch und gerade durch das Härteste und Furchtbarste, und das heißt im Bereich des Wissens, durch das Frag-würdigste nicht mehr umgeworfen wird, sondern im Gegenteil an ihm erstarkt, indem es solches in seiner Notwendigkeit bejaht. Nur aus dem Wissen der so verstandenen »fröhlichen Wissenschaft« kann das Furchtbare des »ewigen Wiederkunfts-Gedankens« und damit dieser selbst in seinem wesentlichen Gehalt gewußt werden. Jetzt begreifen wir schon eher, warum Nietzsche diesen dämonischen Gedanken erstmals am Schluß der »Fröhlichen Wissenschaft« mitteilt; denn was hier zum Schluß genannt wird, ist der Sache nach nicht das Ende, sondern der Anfang der »Fröhlichen Wissenschaft«, ihr Anfang und Ende zugleich, die ewige Wiederkunft des Gleichen, dasjenige, was die »fröhliche Wissenschaft« zuerst und zuletzt wissen muß, um eigentliches Wissen zu sein.[2] »Fröhliche Wissenschaft«, das ist für Nietzsche nichts anderes als der Name für »Philosophie«, und zwar derjenigen Philosophie, die in ihrer Grundlehre die ewige Wiederkunft des Gleichen lehrt.

Ebenso wichtig wie die Tatsache, daß Nietzsche die Wieder-

[1] [Die Fröhlichkeit des Genusses, alle Möglichkeiten der Phantasmen in ihrem Spiel als das Spiel der »Natur« (des Seienden selbst) zu sehen (vgl. n. 12; XII, 7 f.); »ein leidenschaftliches Vergnügen an den Abenteuern der Erkenntnis« (n. 14; XII, 8).]

[2] [Das Wissen, das gründet im neuen »Gewissen«, das sagt: »›Du sollst der werden, der du bist.‹« (FrW n. 270; V, 205)]

kunftslehre erstmals am Schluß der »Fröhlichen Wissenschaft« mitteilt, ist für das Verständnis dieser Lehre die Art, wie Nietzsche dabei den Wiederkunftsgedanken im voraus kennzeichnet. Das betreffende Stück (n. 341; V, 265) ist überschrieben: »*Das größte Schwergewicht*«. (Wir wissen, der Gedanke kam Nietzsche – wie er berichtet – »bei einem mächtigen pyramidal aufgetürmten Block«.) Der Gedanke als Schwergewicht; was stellen wir bei dem Wort »Schwergewicht« uns vor? Ein Schwergewicht verhindert das Schwanken, bringt eine Ruhe und Festigkeit, zieht alle Kräfte auf sich zusammen, sammelt sie und gibt ihnen Bestimmtheit. Ein Schwergewicht zieht aber auch nach unten und ist daher zugleich der ständige Zwang zum Sich-oben-Halten, aber auch die Gefahr, nach unten zu gleiten und unten zu bleiben. Ein Schwergewicht ist so ein Hindernis, das verlangt, ständig genommen und übersprungen zu werden. Ein Schwergewicht schafft jedoch nicht neue Kräfte, wohl aber verwandelt es ihre Bewegensrichtung und schafft so neue Bewegungsgesetze der verfügbaren Kraft.

Aber wie kann ein »Gedanke« ein Schwergewicht sein, d. h. in den genannten Weisen der Festigung, Sammlung, des Ziehens und Hemmens und der Richtungsänderung bestimmend werden? Und was soll er bestimmen? Wem soll das Schwergewicht angehängt und eingebaut werden, und wer soll es mit in die Höhe nehmen, damit er nicht unten bleibe?[3] Nietzsche sagt es gegen Schluß des Stückes (n. 341; V, 266): Der Gedanke würde als Frage »›willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?‹« überall und jederzeit auf unserm Handeln liegen. Mit »Handeln« ist hier nicht bloß die praktische Tätigkeit gemeint – auch nicht das sittliche Handeln –, sondern das Ganze der Bezüge des Menschen zum Seienden und zu sich selbst. Für das Mitteninnestehen im Seienden im Ganzen soll der Gedanke

[3] [Vgl. »Morgenröte« (1881) n. 475 (IV, 318): »*Schwer werden.* – Ihr kennt ihn nicht: er kann viel Gewichte an sich hängen, er nimmt sie doch alle mit in die Höhe. Und ihr schließt, nach eurem kleinen Flügelschlage, er wolle *unten* bleiben, *weil* er diese Gewichte an sich hänge!«]

der ewigen Wiederkunft ein »Schwergewicht«, d. h. bestimmend sein.

Aber jetzt fragen wir erst recht: Wie kann ein Gedanke bestimmende Kraft haben? »Gedanken«! Dergestalt Flüchtiges soll ein Schwergewicht sein. Ist für den Menschen nicht umgekehrt bestimmend gerade das, was um ihn herumsteht, die Umstände, seine »Nahrung«, nach jenem Wort Feuerbachs: Der Mensch ist das, was er »ißt«? Und neben der Nahrung der Ort – nach den damals zeitgenössischen Lehren der englischen und französischen Soziologie das »Milieu« – die Luft und die Gesellschaft? Keineswegs aber »Gedanken«! Nietzsche würde dem entgegnen: Gerade die »Gedanken«, denn diese bestimmen den Menschen noch mehr. Denn sie bestimmen ihn ja erst zu dieser Nahrung, zu diesem Ort, zu dieser Luft und Gesellschaft; in den »Gedanken« fällt die Entscheidung, ob der Mensch gerade diese Umstände übernimmt und beibehält oder andere wählt, ob er die gewählten Umstände so oder anders deutet, so oder anders mit ihnen fertig wird. Daß diese Entscheidung oft in der Gedankenlosigkeit fällt, beweist nichts gegen die Herrschaft des Gedankens, sondern dafür! Das Milieu für sich erklärt gar nichts; ein Milieu an sich gibt es überhaupt nicht. Nietzsche sagt darüber in »Der Wille zur Macht« n. 70 (XV, 195): »*Gegen* die Lehre vom Einfluß des *Milieus* und der äußeren Ursachen: die innere Kraft ist unendlich *überlegen*«.[4] Das *Innerste* der »inneren Kraft« sind die Gedanken. Und wenn nun dieser Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen vollends nichts Beliebiges, nicht dieses und jenes denkt, sondern das Seiende im Ganzen, wie es ist, und wenn dieser Gedanke wirklich gedacht wird, d. h. als Frage uns in das Seiende hinein- und damit hinausstellt, wenn dieser Gedanke der ewigen Wiederkunft, wie ihn Nietzsche einmal nennt, ›der Gedanke der Gedanken‹ ist (n. 117; XII, 64 f.), soll er dann nicht für den Menschen ein »Schwergewicht« sein können? Ja, nicht

[4] [Vgl. »Götzendämmerung« n. 44 (VIII, 156) Milieutheorie der Franzosen und Engländer: »eine wahre Neurotiker-Theorie«.]

nur ein Schwergewicht unter anderen, sondern »das *größte Schwergewicht*«?

Aber warum dieses? Was ist der Mensch? Ist er das Wesen, das ein Schwergewicht braucht, immer ein Schwergewicht sich anhängt und anhängen muß? Aber was ist das denn für eine gefährliche Notwendigkeit? Ein Schwergewicht kann auch nur herabziehen, den Menschen erniedrigen, und wenn er unten ist, als Schwergewicht überflüssig werden, so daß der Mensch dann plötzlich ohne Schwergewicht bleibt und nicht mehr abschätzen kann, was sein Oben ist, nicht mehr merken kann, daß er unten ist, sondern sich für die Mitte hält und das Maß, wo alles dieses nur seine Mittelmäßigkeit ist. War es nur ein leerer unvorbereiteter Zufall, daß Nietzsche dieser Gedanke von diesem Schwergewicht kam; oder kam er, weil die bisherigen Schwergewichte den Menschen herabgezogen haben und dann verloren gingen? Diesen Verlust und seine Geschichte hat Nietzsche von Grund aus erfahren. In der Tat, die Erfahrung der Notwendigkeit eines neuen größten Schwergewichts und die Erfahrung, daß alle Dinge ihr Gewicht verlieren, gehören zusammen: »Die Zeit kommt, wo wir dafür *bezahlen*[5] müssen, zwei Jahrtausende lang *Christen* gewesen zu sein: wir verlieren das *Schwergewicht*, das uns leben ließ, – wir wissen eine Zeit lang nicht, wo aus, noch ein.« (WzM n. 30, 1888; XV, 160 f.) Dieser für uns noch dunkle Satz möge jetzt nur andeuten, daß Nietzsches Gedanke vom neuen größten Schwergewicht im geschichtlichen Zusammenhang von zwei Jahrtausenden verwurzelt ist.

Daher nun auch die Art und Weise, wie er ihn bei der ersten Mitteilung einführt: »Wie, wenn dir eines Tages . . .« (FrW n. 341; V, 265 f.) – als Frage und als eine Möglichkeit. Und zwar wird dieser Gedanke nicht unmittelbar von Nietzsche selbst vorgesetzt; wie sollte auch einer von den heutigen Menschen, die nicht aus und ein wissen und zu denen Nietzsche sich selbst

[5] Vgl. zur Erläuterung: »Jenseits von Gut und Böse« n. 62 (VII, 87 ff.); ebenso n. 132 (XIV, 66 f.).

rechnen muß, wie sollte einer von diesen Menschen von sich aus auf diesen Gedanken kommen? Vielmehr: »Wie, wenn dir ... ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche ...«; weder kommt der Gedanke *von* einem beliebigen Menschen, noch kommt er *zu* einem beliebigen in seinen beliebigsten, alltäglichen, d. h. selbstvergessenen Zustand und Umtrieb, sondern in seine »einsamste Einsamkeit«. Wo und wann ist diese? Etwa dann und dort, wo sich der Mensch nur zurückzieht, nur abseits geht und dort sich mit seinem »Ich« beschäftigt?[6] Nein, sondern dann und dort, wo er ganz er *selbst* ist; das ist dann, wenn er in den wesentlichen Bezügen seines geschichtlichen Daseins inmitten des Seienden im Ganzen steht, dort, wo er erfährt, daß er ein wirkliches Glied des Seienden nur ist, wenn er er selbst ist.

Diese »einsamste Einsamkeit« liegt vor und über jeder Unterscheidung des Ich vom Du und des Ich und Du vom Wir, des Einzelnen von der Gemeinschaft. In dieser einsamsten Einsamkeit ist nichts von der Vereinzelung als Absonderung, sondern es ist jene Vereinzelung, die wir als die *Vereigentlichung* begreifen müssen, wo der Mensch sich in seinem Selbst zu eigen wird. Das Selbst, die Eigentlichkeit, ist nicht das »Ich«, sondern jenes *Da*-sein, worin der Bezug des Ich zum Du und des Ich zum Wir und des Wir zum Ihr gründet, von woher diese Bezüge erst und allein bewältigt werden können und bewältigt werden müssen, wenn sie eine Kraft sein sollen. Im Selbst-sein wird zur Entscheidung gestellt, welches Gewicht die Dinge und Menschen haben, mit welcher Waage gewogen wird und wer der Wäger ist. Wie – wenn dir in diese einsamste Einsamkeit ein Dämon nachschliche und dich vor die ewige Wiederkunft des Gleichen stellte: »›Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!‹« (V, 265) Nietzsche sagt nicht, was dann geschähe, sondern wiederum fragt er und eröffnet zwei Möglichkeiten:

[6] [Gegen die »*genießende* Einsamkeit«, die »Einsamkeit als Selbstgenuß« vgl. n. 703, n. 702. (XII, 364).]

Würdest du den Dämon verfluchen oder in ihm einen Gott erkennen, würdest du zermalmt werden durch diesen Gedanken oder nichts mehr verlangen als seine Wahrheit; würdest du durch dieses größte Schwergewicht in den Abgrund gezogen oder würdest du selbst sein noch größeres Gegengewicht werden?

Die Art, wie Nietzsche hier die erste Mitteilung des Gedankens vom »größten Schwergewicht« gestaltet, macht deutlich, daß dieser »Gedanke der Gedanken« zugleich »der schwerste Gedanke« ist (Aus den Plänen zum Hauptwerk: »Die ewige Wiederkunft. Eine Wahrsagung. Erster Teil. Der schwerste Gedanke.«; XVI, 414). Der schwerste Gedanke ist er in mehrfacher Hinsicht. Einmal mit Bezug auf das, was in ihm zu denken ist, das Seiende im Ganzen. Dieses hat das schwerste Gewicht und ist so das Schwerste als das Gewichtigste. Dann aber auch im Bezug auf das Denken selbst; insofern ist er der schwierigste Gedanke; denn er muß in die innerste Fülle des Seienden hinein –, an die äußerste Grenze des Seienden im Ganzen hinaus- und zugleich durch die einsamste Einsamkeit des Menschen hindurchdenken.

b) Zum Sprachgebrauch Nietzsches und der Nietzsche-Deutung in dieser Vorlesung

Mit diesen Unterscheidungen verdeutlichen wir schon Nietzsches Gedanken. Verdeutlichung ist immer und notwendig schon Deutung; dabei werden entsprechende und doch andere Begriffe und Worte gebraucht. Deshalb sei schon hier eine Bemerkung über Nietzsches und unseren Sprachgebrauch eingeschoben.

Nietzsche spricht nicht vom Seienden im Ganzen. Wir gebrauchen diesen Namen, um zunächst all das zu benennen, was nicht schlechthin nichts ist: die Natur, die leblose und die lebendige, die Geschichte und ihre Hervorbringungen und Gestalter und Träger, den Gott, die Götter und Halbgötter. Seiend nennen wir auch das Werdende, Entstehende und Ver-

gehende. Denn es ist schon nicht mehr oder noch nicht das Nichts. Seiend nennen wir auch den Schein – der Anschein und der Trug, das Falsche. Wäre dies nicht seiend, dann könnte es nicht täuschen und beirren. All dieses ist mitgenannt im Wort »das Seiende im Ganzen«. Ja sogar dessen Grenze, das schlechthin Nichtseiende, das Nichts, gehört noch zum Seienden im Ganzen, sofern es ohne dieses auch kein Nichts gäbe.[7] Aber zugleich nennt das Wort »das Seiende im Ganzen« gerade dieses Seiende als das, wonach gefragt wird, was der Frage würdig ist. In diesem Wort bleibt offen, *was* das Seiende denn sei und *wie* es sei. Insofern ist das Wort nur ein Sammelname, aber es sammelt, um das Seiende beisammen zu haben für die Frage nach der ihm selbst eigenen Sammlung (λόγος – im Sinne Heraklits; dieses der echte Heraklit!). Der Name »das Seiende im Ganzen« nennt somit das Fragwürdigste und ist daher das fragwürdigste Wort.

Nietzsche dagegen ist in seinem Sprachgebrauch zwar sicher, aber nicht eindeutig. Wenn er die *ganze Wirklichkeit* meint oder das *All*, dann nennt er das die »Welt« oder »das Dasein«[8]; dieser Sprachgebrauch stammt von Kant. Wenn Nietzsche die Frage stellt, ob das Dasein einen Sinn habe und ob für das Dasein überhaupt ein Sinn bestimmt werden könne, so deckt sich die Bedeutung von »Dasein« im Groben und bei einigen Vorbehalten mit dem, was wir »das Seiende im Ganzen« nennen. »Dasein« hat bei Nietzsche die gleichweite Bedeutung wie »Welt«; statt dessen sagt er auch »Leben« und meint dann damit nicht nur das menschliche Leben und das menschliche Dasein.[9] Wir dagegen gebrauchen »Leben« nur zur Benen-

[7] [Zu der Klärung des »im Ganzen« gehört zugleich die des »Inmitten« und des »Um-herum«.]

[8] [Zu Nietzsches Begriff des Daseins vgl. z. B. nur aus »Die fröhliche Wissenschaft« n. 341 (V, 265 f.); 5. Buch n. 357, n. 373, n. 374 (V, 299-304, 330 f., 332 f.).]

[9] [Wie andererseits »Leben« und »Dasein« unterschieden werden, sofern »Leben« besagt: »menschliches Leben«; vgl. »Der Wille zur Macht« n. 706 (XVI, 164 f.).]

nung des pflanzlichen und tierischen Seienden und unterscheiden davon bereits das Menschsein, was mehr und ein anderes ist als bloßes »Leben«. Und vollends benennt für uns das Wort »Dasein« etwas, was sich keineswegs deckt mit dem Menschsein, und schon vollends ganz verschieden ist von dem, was Nietzsche und die Überlieferung vor ihm mit »Dasein« bezeichnen. Was wir mit »Dasein« bezeichnen, kommt in der bisherigen Geschichte der Philosophie nicht vor. Diese Verschiedenheit des Sprachgebrauchs beruht nicht auf zufälliger Eigenwilligkeit, sondern dahinter stehen wesentliche geschichtliche Notwendigkeiten. Aber diese Unterschiede der Sprache beherrscht man nicht dadurch, daß man sie sich äußerlich anlernt und merkt, sondern nur so, daß wir aus der Auseinandersetzung mit der Sache selbst in das gewachsene Wort selbst hineinwachsen.

Formelhaft:

Nietzsche

Welt (was)
|
Leben
|
Dasein (wie)
|
Realität

= das Seiende im Ganzen

Zuweilen bestimmter: menschliches Leben, menschliches Dasein; oder auch »Leben« = »menschliches Leben« je nach dem Zusammenhang.

c) Das Denken des Wiederkunftsgedankens als »Beginn der Tragödie«

Der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen als des größten Schwergewichtes ist der schwerste Gedanke. Was geschieht nun, wenn dieser Gedanke wirklich gedacht wird? Nietzsche gibt die Antwort mit der Überschrift des Stückes, das an die erste Mitteilung des schwersten Gedankens unmittelbar anschließt und den eigentlichen Schluß der »Fröhlichen Wissenschaft« in der 1. Auflage, 1882, bildet: »*Incipit tragoedia*« (n. 342; V, 266 f.). Die Tragödie beginnt. Welche Tragödie? Antwort: nicht irgendeine, sondern die Tragödie des Seienden überhaupt. Aber was versteht Nietzsche unter Tragödie? Auch hier dürfen wir nicht irgendeine Vorstellung von Tragödie herantragen, sondern müssen erkennen, daß Nietzsche mit diesem »Beginn der Tragödie« das Tragische erst eigentlich bestimmt. Mit dem Denken des Wiederkunftsgedankens wird das Tragische als solches zum Grundcharakter des Seienden. Geschichtlich gesehen ist es der Beginn des ›tragischen Zeitalters für Europa‹ (XV, 166; XVI, 448).

Was hier beginnt und geschieht, begibt sich in der größten Stille, bleibt lange und den meisten verborgen; von dieser Geschichte kommt nichts in die Geschichtsbücher, und es soll auch nicht in sie kommen, weil diesen eine andere Aufgabe obliegt. Aber wenn wir Nietzsches schwersten Gedanken begreifen wollen – und darum handelt es sich jetzt allein – müssen wir uns bemühen, die Geschichte so zu sehen, wie er sie sieht. Wir können zwar diese Sicht, wie die jedes anderen großen Denkers, einfach durch einen blinden Machtspruch ablehnen, der sich versteckt hinter einigen Verbeugungen, mit denen man aber nicht Nietzsche ehrt, sondern nur sich selbst als überlegen in Szene setzt. In solchem Fall müssen wir dann auch Klarheit genug aufbringen, um die Folgen zu übernehmen. Wir müssen dann darauf verzichten, weder für noch gegen Nietzsche das Geringste zu sagen. Denn es fehlt dann der Boden für eine Ausein-

andersetzung. Wir müssen vor allem das Geschenk am Wege liegen lassen, das sein Werk darstellt, sofern es der größte Anstoß zur höchsten Auseinandersetzung, zum geistigsten Kampf werden kann, gesetzt, daß wir dem Stoß uns stellen und nicht durch ein bloßes Scheingefecht ihm ausweichen. Wie also sieht Nietzsche selbst die Geschichte, die durch das »incipit tragoedia« bestimmt wird?

»›Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt.‹« (AspZ II. Teil, Schluß; VI, 217) »... – was liegt daran, daß wir Vorsichtigeren und Zurückhaltenderen einstweilen noch nicht vom alten Glauben lassen, es sei allein der große Gedanke, der einer Tat und Sache Größe gibt.« (JvGB n. 241; VII, 205) Und schließlich: »Nicht um die Erfinder von neuem Lärme: um die Erfinder von neuen Werten dreht sich die Welt; *unhörbar* dreht sie sich.« (AspZ II. Teil »Von großen Ereignissen«; VI, 193)

Nur die Wenigen und Seltenen, die die Ohren haben für dieses Unerhörbare, werden das »incipit tragoedia« vernehmen – vernehmen nicht als eine Begebenheit, die sich mit dem vielen anderen, was sich sonst begibt, eben auch so begibt, sondern als Entscheidung. Aber wie versteht nun Nietzsche das Wesen des Tragischen und der Tragödie? Wir wissen, Nietzsches erste Schrift galt der Frage nach der »Geburt der Tragödie« (1872). Die Erfahrung des Tragischen und die Besinnung auf seinen Ursprung und sein Wesen gehören zum Grundbestand des Nietzscheschen Denkens. Entsprechend der inneren Wandlung und Klärung seines Denkens hat sich auch sein Begriff des Tragischen geklärt. Aber von Anfang an stand er gegen die Auslegung, die Aristoteles gegeben hat, nach der das Tragische die κάθαρσις bewirke. Durch die Erregung von Furcht und Mitleid soll die moralische Reinigung und Erhebung bewirkt werden. »Ich habe zu wiederholten Malen [vgl. FrW n. 80; V, 110; GT n. 22; I, 156 f.] den Finger auf das große Mißverständnis des Aristoteles gelegt, als er in zwei *deprimierenden* Affekten,

im Schrecken und im Mitleiden, die tragischen Affekte zu erkennen glaubte.« (WzM n. 851, 1888; XVI, 267) Das Tragische hat überhaupt keinen ursprünglichen Bezug zum Moralischen. »Wer die Tragödie *moralisch* genießt, der hat noch einige Stufen zu *steigen*.« (n. 368, 1881/82; XII, 177) Das Tragische gehört in das »*Ästhetische*«. Aber was heißt das? Um dies zu klären, müßten wir Nietzsches Auffassung der Kunst darlegen; das ist jetzt nicht durchführbar. (Vgl. die Vorlesung vom Wintersemester 1936/37; die Kunst ist *die* »metaphysische Tätigkeit« des »Lebens«; sie bestimmt, wie das Seiende im Ganzen ist, sofern es ist; höchste Kunst ist die tragische; also gehört dieses zum metaphysischen Wesen des Seienden.)

Zum Tragischen selbst aber gehört das Furchtbare, jedoch nicht als das Furchterregende in dem Sinne, daß es davor ausweichen läßt in die Flucht zur »Resignation«, in die Sehnsucht zum Nichts; im Gegenteil: das Furchtbare als das, was bejaht wird, und zwar bejaht in seiner unabänderlichen Zugehörigkeit zum Schönen. Tragödie ist dort, wo das Furchtbare als der zum Schönen gehörige innere Gegensatz bejaht wird. Die Größe und Höhe gehören mit der Tiefe und dem Furchtbaren zusammen; je ursprünglicher das eine gewollt wird, um so sicherer wird das andere erreicht. »Zur Größe gehört die Furchtbarkeit: man lasse sich nichts vormachen.« (WzM n. 1028; XVI, 377)

Die Bejahung der Zusammengehörigkeit dieses Gegensätzlichen ist tragische Erkenntnis und tragische Haltung – das, was Nietzsche auch das »Heroische« nennt. »*Was macht heroisch?*« fragt Nietzsche in der »Fröhlichen Wissenschaft« (n. 268; V, 204). Antwort: »Zugleich seinem höchsten Leide und seiner höchsten Hoffnung entgegengehen.« Das »Zugleich« ist hier das Entscheidende, nicht das Ausspielen des einen gegen das andere, aber noch weniger das Wegsehen von beiden, sondern das Herrwerden über sein Unglück, aber auch über sein Glück[10],

[10] Vgl. XII, 415 (1885): »Was den *großen Stil* macht: Herr werden über sein *Glück* wie sein *Unglück*.«

also auch nicht zum Narren seines vermeintlichen Sieges werden. »Es sind die *heroischen* Geister, welche zu sich selbst in der tragischen Grausamkeit Ja sagen: sie sind hart genug, um das Leiden als *Lust* zu empfinden.« (WzM n. 852; XVI, 269) Der tragische Geist ›nimmt die Widersprüche und Fragwürdigkeiten in sich hinein‹ (XVI, 391; vgl. XIV, 365 f.; XV, 65; XVI, 377).

Das Tragische ist nur dort, wo der »Geist« herrscht, und dies so sehr, daß erst im Bereich des Erkennens und der Erkennenden nach Nietzsche die höchste Tragik geschieht: »Die höchsten tragischen Motive sind bisher unbenutzt geblieben: die Dichter wissen von den hundert Tragödien des Erkennenden nichts aus Erfahrung.« (n. 44, 1881/82; XII, 246) *Einen* Dichter freilich gibt es, der davon weiß, der ist *Hölderlin* – aber vielleicht ist es würdiger, wenn wir für die nächsten hundert Jahre diesen Namen noch nicht in den Mund und in die Zeitung nehmen. Das Seiende selbst bedingt als zu ihm gehörig die Qual und die Zerstörung und das Nein. Und was sagt Nietzsche an der Stelle des »Ecce homo«, wo er über die Entstehung des Gedankens von der ewigen Wiederkunft des Gleichen berichtet? »Diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann« (XV, 85). Warum ist der Wiederkunftsgedanke die höchste Bejahung? Weil er noch das äußerste Nein, die Vernichtung und das Leid als zum Seienden gehörig bejaht. Deshalb kommt mit diesem Gedanken allererst der tragische Geist ursprünglich und ganz in das Seiende: »Incipit tragoedia«. Statt »Incipit tragoedia« sagt Nietzsche aber auch »INCIPIT ZARATHUSTRA« (GD; VIII, 83).

§ 5. *Zweite Mitteilung der Wiederkunftslehre in »Also sprach Zarathustra«*

a) Zum Werkcharakter von »Also sprach Zarathustra«: Dichtung und Philosophie der ewigen Wiederkehr

Zarathustra ist der erste und eigentliche Denker des Gedankens der Gedanken, und die Gestalt Zarathustras ist nichts außerdem. Der erste und eigentliche Denker des Gedankens von der ewigen Wiederkunft des Gleichen *zu sein*, ist das *Wesen Zarathustras*. Dieser Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist so sehr der schwerste, daß ihn zunächst keiner der bisherigen und durchschnittlichen Menschen denken kann und auch nicht zu denken beanspruchen darf, sogar Nietzsche selbst nicht. Deshalb muß Nietzsche, um den schwersten Gedanken, d. h. die Tragödie, beginnen zu lassen, den Denker dieses Gedankens erst dichten. Dies geschieht in dem Werk, das ein Jahr nach der »Fröhlichen Wissenschaft«, 1883, zu werden beginnt. Und der Bericht über die Entstehung des Gedankens von der ewigen Wiederkunft des Gleichen sagt ja auch, er sei »die Grundkonzeption des Werkes«.

Das Schlußstück der »Fröhlichen Wissenschaft« aber lautet unter dem Titel *»Incipit tragoedia«* (n. 342; V, 266 f.) folgendermaßen: »Als Zarathustra dreißig Jahr alt war, verließ er seine Heimat und den See Urmi und ging in das Gebirge. Hier genoß er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde. Endlich aber verwandelte sich sein Herz – und eines Morgens stand er mit der Morgenröte auf, trat vor die Sonne hin und sprach zu ihr also: ›Du großes Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht Die hättest, welchen du leuchtest! Zehn Jahre kamst du hier herauf zu meiner Höhle: du würdest deines Lichtes und dieses Weges satt geworden sein, ohne mich, meinen Adler und meine Schlange; aber wir warteten deiner an jedem Morgen, nahmen dir deinen Überfluß ab und segneten dich dafür. Siehe! Ich bin meiner

Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat, ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken, ich möchte verschenken und austeilen, bis die Weisen unter den Menschen wieder einmal ihrer Torheit und die Armen wieder einmal ihres Reichtums froh geworden sind. Dazu muß ich in die Tiefe steigen: wie du des Abends tust, wenn du hinter das Meer gehst und noch der Unterwelt Licht bringst, du überreiches Gestirn! – ich muß, gleich dir, *untergehen*, wie die Menschen es nennen, zu denen ich hinab will. So segne mich denn, du ruhiges Auge, das ohne Neid auch ein allzugroßes Glück sehen kann! Segne den Becher, welcher überfließen will, daß das Wasser golden aus ihm fließe und überallhin den Abglanz deiner Wonne trage! Siehe! Dieser Becher will wieder leer werden, und Zarathustra will wieder Mensch werden.‹ – Also begann Zarathustras Untergang.«

Dieses ganze Stück als Schluß der »Fröhlichen Wissenschaft« bildet dann unverändert den Anfang des im folgenden Jahr veröffentlichten I. Teils von »Also sprach Zarathustra«. Nur der Name für den See »Urmi« ist ersetzt durch »See seiner Heimat«. Indem Zarathustras Tragödie beginnt, beginnt sein Untergang. Dieser hat selbst eine Geschichte, ja ist die eigentliche Geschichte und nicht das Ende. Nietzsche gestaltet hier sein Werk aus einem tiefen Wissen von der großen griechischen Tragödie; denn in dieser wird auch nicht erst »psychologisch« ein »tragischer Konflikt« vorbereitet und der Knoten geschürzt und dergleichen, sondern: in dem Augenblick, wo sie beginnt, ist jenes alles, was man sonst als »die Tragödie« nimmt, bereits geschehen; es geschieht »nur noch« der Untergang. »Nur noch« sagen wir fälschlich, denn jetzt erst beginnt das Eigentliche. Alle Tat ist ohne den »Geist« und den »Gedanken« ein Nichts.

Dieses Werk »Also sprach Zarathustra« ist, und zwar als Ganzes, die *zweite* Mitteilung der Wiederkunftslehre. Aber jetzt wird nicht mehr beiläufig von ihr gesprochen und als von einer Möglichkeit und dennoch auch wieder nicht ohne weiteres unmittelbar. Indem Nietzsche die Gestalt Zarathustras dichtet,

dichtet er den Denker und jenen anderen Menschen, der gegenüber dem bisherigen Menschen die Tragödie beginnt, indem er den tragischen Geist in das Seiende selbst setzt. Zarathustra ist der heroische Denker, und indem er so gestaltet wird, muß das, was dieser Denker denkt, als das Tragische mitgestaltet werden, d. h. das höchste Ja zum äußersten Nein – der Denker als Held. Gemäß dem als Leitwort angeführten Spruch jedoch wird um den Helden herum alles zur Tragödie. Um die Tragödie sichtbar zu machen, muß Nietzsche zuerst den Helden schaffen, um den herum allein sie sich bildet. Der Grund aber zu der Gestalt dieses Helden ist der Gedanke der ewigen Wiederkehr, dies auch dort, wo davon nicht eigens gesprochen wird. Denn der Gedanke der Gedanken und seine Lehre fordern einen einzigartigen Lehrer. In der Gestalt des Lehrers wird die Lehre mittelbar dargestellt.

Wie schon bei der ersten Mitteilung des Wiederkunftsgedankens, so noch mehr bei dieser zweiten ist das *Wie* der Mitteilung zunächst wesentlicher als das *Was*, weil es vor allem darauf ankommt, daß Menschen werden, die an dieser Lehre nicht zerbrechen. Der bisherige Mensch vermag diese Lehre nicht wirklich zu denken; er müßte denn über sich hinausgebracht und verwandelt werden – zum Übermenschen. Mit diesem Namen bezeichnet Nietzsche keineswegs ein Wesen, das Nichtmehr-Mensch ist, sondern das »Über« als »Über-hinaus« ist bezogen auf einen ganz bestimmten Menschen, der in seiner Bestimmtheit erst sichtbar ist, wenn über ihn zu einem gewandelten Menschen hinausgegangen wird. Dann erst kann auf den bisherigen Menschen in seiner Bisherigkeit zurückgesehen werden, und so allein kann er überhaupt erst gesehen werden. Dieser Mensch, der überwunden werden muß, ist der heutige Mensch und er ist zugleich – vom neuen, ihn überwindenden Menschen als neuem Anfang aus gerechnet – der »letzte Mensch«. Der letzte Mensch ist der Mensch des »mittleren Glückes«, der mit großer Schläue zwar alles kennt und alles betreibt, aber dabei alles in die Verharmlosung bringt und in

das Mittlere, in die allgemeine Versimpelung. Um diesen letzten Menschen herum werden alle Dinge täglich kleiner, und so muß für ihn auch das, was er noch für das Große hält, ein Kleines werden und kleiner, damit er es noch sieht.

Der Über-Mensch ist kein Fabelwesen, sondern jener, der diesen letzten Menschen als solchen erkennt und überwindet. *Über*-Mensch: der über den »*letzten*« Menschen hinausgeht und ihn damit erst zum letzten – *des Bisherigen* – stempelt. Allerdings blickt Nietzsche metaphysisch gesehen noch weiter: dieser Über-Mensch ist selbst ein Weg, um »den Menschen« überhaupt zu überwinden; alles »Menschliche« (Persönliche, Bewußte und dgl.) als »feiner Anschein« eines ursprünglicheren »Lebens«, das noch höher will (vgl. dazu WzM n. 676; XVI, 138 ff. – Außenbetrachtung!). Um daher von Anfang an diesen Gegensatz sichtbar zu machen, läßt Nietzsche bereits in der Vorrede zum I. Teil des »Zarathustra« (VI, 19 f.) den Lehrer der ewigen Wiederkunft des Gleichen in seiner ersten Rede von dem sprechen, was ihm »das Verächtlichste« sein muß, vom »letzten Menschen«:

»›So will ich Ihnen vom Verächtlichsten sprechen: das aber ist der *letzte Mensch*.‹

Und also sprach Zarathustra zum Volke:

Es ist an der Zeit, daß der Mensch sich sein Ziel stecke. Es ist an der Zeit, daß der Mensch den Keim seiner höchsten Hoffnung pflanze.

Noch ist sein Boden dazu reich genug. Aber dieser Boden wird einst arm und zahm sein, und kein hoher Baum wird mehr aus ihm wachsen können.

Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren!

Ich sage euch: man muß noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch.

Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann.

Seht! Ich zeige euch den *letzten Menschen.* ›Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?‹ – so fragt der letzte Mensch und blinzelt.

Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpft der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar wie der Erdfloh; der letzte Mensch lebt am längsten.

›Wir haben das Glück erfunden‹ – sagen die letzten Menschen und blinzeln.

Sie haben die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben: denn man braucht Wärme. Man liebt noch den Nachbar und reibt sich an ihm: denn man braucht Wärme.

Krankwerden und Mißtrauen-haben gilt ihnen sündhaft: man geht achtsam einher. Ein Tor, der noch über Steine oder Menschen stolpert!

Ein wenig Gift ab und zu: das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt, zu einem angenehmen Sterben.

Man arbeitet noch, denn Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt, daß die Unterhaltung nicht angreife.

Man wird nicht mehr arm und reich: Beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich.

Kein Hirt und Eine Herde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus.

›Ehemals war alle Welt irre‹ – sagen die Feinsten und blinzeln.

Man ist klug und weiß Alles, was geschehn ist: so hat man kein Ende zu spotten. Man zankt sich noch, aber man versöhnt sich bald – sonst verdirbt es den Magen.

Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit.

›Wir haben das Glück erfunden‹ – sagen die letzten Menschen und blinzeln. – Und hier endete die erste Rede Zarathustras«.

Hierzu ist noch zu vergleichen der Abschnitt »Von der verkleinernden Tugend« im III. Teil, wo am Schluß von n. 2 von den letzten Menschen gesagt ist: »›Wir setzen unsern Stuhl in die *Mitte* – das sagt mir ihr Schmunzeln – und ebenso weit weg von sterbenden Fechtern wie von vergnügten Säuen.‹ Dies aber ist – *Mittelmäßigkeit*: ob es schon Mäßigkeit heißt. –« (VI, 249)

Daß diese Rede über den letzten Menschen als den verächtlichsten am Beginn steht, daß Zarathustra gleich zu Beginn seinen Ekel aus sich herausspricht, hat im Ganzen des Werkes aber *noch einen tieferen Sinn*. Zarathustra ist hier erst am Beginn seiner Bahn, auf der er werden soll, der er ist. Er muß selbst erst lernen; und lernen muß er auch noch das Verachten. Solange das Verachten aus dem Ekel am Verachteten kommt, ist es noch nicht das höchste Verachten; jenes Verachten aus Ekel ist selbst noch verächtlich: »Aus der Liebe allein soll mir mein Verachten und mein warnender Vogel auffliegen: aber nicht aus dem Sumpfe! –« (III. Teil »Vom Vorübergehen«; VI, 261) »Oh meine Seele, ich lehrte dich das Verachten, das nicht wie ein Wurmfraß kommt, das große, das liebende Verachten, welches am meisten liebt, wo es am meisten verachtet.« (III. Teil »Von der großen Sehnsucht«; VI, 324)

Indem Nietzsche die Gestalt des Zarathustra dichtet, entwirft er den Raum jener »einsamsten Einsamkeit«, von der am Schluß der »Fröhlichen Wissenschaft« gesprochen wird, jener Einsamkeit, in der der »Gedanke der Gedanken« kommt; aber dann so, daß Zarathustra nach jener Richtung sich entschließt, die in der »Fröhlichen Wissenschaft« nur als eine Möglichkeit unter anderen genannt wird, nämlich »dem Leben gut [zu] werden« (n. 341; V, 266), d. h. es zu bejahen in seinem äußersten Schmerz und seiner heitersten Freude.

Die Mitteilung des schwersten Gedankens des größten Schwergewichtes verlangt zuerst die Dichtung der Gestalt des Denkers dieses Gedankens, seines Lehrers. Aber die Lehre selbst kann dabei doch nicht völlig verschwiegen werden. Sie

ist dargestellt im III. Teil des Zarathustra (1884). Allein, wo von ihr unmittelbar gesprochen wird, geschieht auch dies noch dichterisch, in Gleichnissen, die den Sinn und die Wahrheit im Bilde, d. i. im Sinnlichen, und somit als Sinnbild darstellen. Nietzsche folgt bei der Versinnlichung des Wiederkunftsgedankens im »Zarathustra« neben anderen wesentlichen Beweggründen auch einer Überlegung, die er sich um diese Zeit (1882/84) einmal niedergeschrieben hat: »Je abstrakter die Wahrheit ist, die man lehren will, um so mehr muß man erst die *Sinne* zu ihr verführen.« (XII, 335)

Aber es wäre das verderblichste Mißverständnis des »Zarathustra«, wollte man die Lehre des Wiederkunftsgedankens, wenn auch in der Gestalt von Gleichnissen, für sich als »Theorie« aus dem Werk herausziehen; denn die innerste Aufgabe dieses Werkes bleibt die Gestaltung des *Lehrers* und durch ihn hindurch die der Lehre. Doch zugleich gilt auch wieder dieses: Die Gestalt des Lehrers kann nur aus der Lehre begriffen werden, aus dem, was in ihrer Wahrheit, in ihr als »Wahrheit« ans Licht kommt, d. i. wie hier das Seiende im Ganzen hinsichtlich seines Seins begriffen wird. Damit ist gesagt: Die Auslegung des »Zarathustra« als Werk kann nur aus dem Ganzen der eigentlichen Philosophie Nietzsches erfolgen. Das üblich gewordene zufällige Herumlesen in diesem Werk, das hühnerhafte Herauspicken von einzelnen Sätzen und Sprüchen, das nur beliebige gefühlsmäßige Herumschwelgen in seinen kaum geahnten Stimmungen, all das ist ein fürchterlicher Mißbrauch, dem das Werk freilich wehrlos ausgeliefert bleibt. Nietzsche hat dann auch nach der Veröffentlichung zeitweise schwer daran getragen, daß er diese Preisgabe seiner innersten und höchsten Erfahrungen vollzogen hatte. Aber mit der Zeit lernte er auch diesen Schmerz zu tragen aus dem Wissen, daß dieses Werk eine Notwendigkeit war und daß die Mißdeutung ebenso notwendig zu einer solchen Mitteilung gehört. Dieses Wissen hält Nietzsche sich einmal in folgender Aufzeichnung fest: »Die notwendige *Verborgenheit* des Weisen: sein Bewußtsein, unbe-

dingt *nicht* verstanden zu werden; sein Macchiavellismus, seine Kälte gegen das Gegenwärtige.« (n. 89, 1884; XIII, 37)

Schwer zu fassen ist an diesem Werk nicht etwa nur der sogenannte »Inhalt«, falls es überhaupt einen hat, sondern der Werkcharakter selbst und dies in mehrfacher Hinsicht. Man ist leicht bei der Hand und erklärt: Hier sind philosophische Gedanken dichterisch dargestellt. Mag sein! Aber was hier dichten heißt und was denken, das läßt sich nicht nach geläufigen Vorstellungen ausmachen, weil es ja erst durch das Werk selbst neu bestimmt oder mehr nur angekündigt wird. Und wenn wir sagen, dieses Werk sei die Mitte von Nietzsches Philosophie, so gilt zugleich auch, daß es ganz außerhalb der Mitte steht, »exzentrisch« dazu ist. Und wenn man betont, es sei der höchste Gipfel, den Nietzsches Denken erreichte, so vergessen wir, oder genauer: wir wissen noch gar nichts davon, daß Nietzsches Denken gerade nach dem »Zarathustra«, in den Jahren 1884-89, noch wesentliche Schritte getan hat, die ihn vor neue Wandlungen brachten.

Nietzsche hat dem Werk des Titels »Also sprach Zarathustra« einen Untertitel mitgegeben, der lautet: »Ein Buch für Alle und Keinen«. Was das Buch sagt, ist an jeden gerichtet, an Alle; aber jeder hat, so wie er gerade ist, nie das Recht, das Buch sich einzuverleiben, wenn er sich nicht zuvor und zugleich verwandelt; d. h. das Buch ist für keinen von uns allen, so wie wir gerade sind: Ein Buch für Alle und Keinen; mithin ein Buch, das gar nie so geradezu »gelesen« werden kann und darf. Dies alles muß gesagt sein, damit wir wissen, wie sehr äußerlich und voller Vorbehalte auch unser Vorgehen bleibt, wenn wir jetzt zur ersten Kennzeichnung der zweiten Mitteilung der Wiederkunftslehre nur kurz auf die »Gleichnisse« hinweisen, die unmittelbarer als das andere vom Wiederkunftsgedanken handeln.

b) »Vom Gesicht und Rätsel«

Deutlicher und eigens wird von der ewigen Wiederkunft des Gleichen selbst und von ihr als der Grundlehre gesprochen gegen Ende des II. Teils von »Also sprach Zarathustra« (1883, Herbst), und zwar in dem Abschnitt »Von der Erlösung«; vor allem aber dann im III. Teil (1884, Januar), und zwar in zwei Stücken; das erste ist das 2. Stück des III. Teils: »Vom Gesicht und Rätsel«. Es sei hier nur das Gerippe dieses Stückes gezeichnet, ohne auf die Schönheit der Gestaltung und den Reichtum der Grundstimmungen oder gar die wesentlichen Bezüge zum Ganzen einzugehen.

Das Stück ist überschrieben: »Vom Gesicht und Rätsel«. Nicht von irgendeinem Gesicht, von irgendeinem Rätsel über irgend etwas unter vielem anderen, sondern von *dem* Rätsel schlechthin, das Zarathustra zu Gesicht kam; von dem Rätsel, das das Seiende im Ganzen betrifft und ›das Gesicht des Einsamsten‹ ist, jenes Rätsel, das nur ›in der einsamsten Einsamkeit‹ (FrW n. 341; V. 265) sichtbar wird. Warum aber »Rätsel«? Das Rätsel wird in dem, was es verbirgt und enthält, offenbar, indem es erraten wird. Das Erraten jedoch ist wesentlich verschieden vom Errechnen. Bei diesem wird am Leitband eines vorgegebenen »Fadens« aus Bekanntem ein Unbekanntes schrittweise erschlossen. Im Erraten aber liegt ein Sprung – ohne Leitfaden und ohne die Sprossen einer für jedermann jederzeit zu bekletternden Leiter. Das Fassen des Rätsels ist ein Sprung zumal dann, wenn das Rätsel auf das Seiende im Ganzen geht; hier gibt es ja kein einzelnes Seiendes oder ein Vielerlei des Seienden, woraus das Ganze jemals erschlossen werden könnte. Das Erraten dieses Rätsels muß sich hinauswagen ins Offene des Verborgenen überhaupt, in das Unbetretene und Unbefahrene, in die Unverborgenheit (ἀλήθεια) dieses Verborgensten, in die Wahrheit. Dieses Raten ist ein Wagen der Wahrheit des Seienden im Ganzen. Denn Nietzsche weiß sich innerhalb der Geschichte

der Philosophie an einer ausgezeichneten Stelle. In der Zeit der »Morgenröte« (1881) schreibt er sich auf: »Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: *daß wir die Wahrheit nicht haben*. Alle früheren Menschen ›hatten die Wahrheit‹: selbst die Skeptiker.« (XI, 159) Dem entspricht dann ein späteres Wort, mit dem das eigene Denken innerhalb dieser Stellung gekennzeichnet wird. In den Entwürfen des »Zarathustra« sagt Nietzsche einmal: »– *Wir machen einen Versuch mit der Wahrheit*! Vielleicht geht die Menschheit daran zu Grunde! Wohlan!« (XII, 410)

Aber das Rätsel und das Erraten des Rätsels wären hier gründlich mißverstanden, wollten wir meinen, es handle sich um das Treffen einer Lösung, mit der sich alles Fragwürdige auflöste und auf der sich dann ausruhen ließe – im Gegenteil! Das Erraten dieses Rätsels ist gerade, daß es *als* das Rätsel nicht auf die Seite gebracht werden kann. Vgl. »Der Wille zur Macht« (n. 470; XVI, 4 f.): »Tiefe Abneigung, in irgend einer Gesamt-Betrachtung der Welt ein für alle Mal auszuruhen. Zauber der entgegengesetzten Denkweise: sich den Anreiz des änigmatischen [rätselvollen] Charakters nicht nehmen lassen.« Vgl. »Fröhliche Wissenschaft«, 5. Buch n. 375 (1886): jener »Erkenntnis-Hang . . ., welcher den Fragezeichen-Charakter der Dinge nicht leichten Kaufs fahren lassen will« (V, 333). So wesentlich und weit müssen wir hier das Wort vom »Rätsel« und vom »Raten« nehmen, um zu verstehen, warum Zarathustra selbst sich einen »Rätselrater« nennen läßt (AspZ III. Teil »Von alten und neuen Tafeln« n. 3; VI, 290).

Welches Gesicht hat nun das Rätsel, das Zarathustra erzählt? Aber wiederum müssen wir zuerst beachten, *wie* er erzählt, d. h. *wo* und *wann* und *wem* Zarathustra erzählt, wenn wir das »Was« denn recht einschätzen wollen. Zarathustra erzählt das Rätsel auf einem Schiff, auf der Fahrt ins offene »unerforschte« Meer. Und wem erzählt er das Rätsel? Nicht anderen Fahrgästen, sondern allein den Seeleuten: »Euch, den kühnen Suchern,

Versuchern, und wer je sich mit listigen Segeln auf furchtbare Meere einschiffte« (AspZ; VI, 228). Vgl. aus den Liedern des Prinzen Vogelfrei, Anhang der 2. Auflage der »Fröhlichen Wissenschaft«, 1887 (V, 359):

»*Nach neuen Meeren*
Dorthin – *will* ich; und ich traue
Mir fortan und meinem Griff.
Offen liegt das Meer, in's Blaue
Treibt mein Genueser Schiff.

Alles glänzt mir neu und neuer,
Mittag schläft auf Raum und Zeit –:
Nur *dein* Auge – ungeheuer
Blickt mich's an, Unendlichkeit!«[1]

Und wann erzählt Zarathustra den Seeleuten das Rätsel? Nicht sogleich, nachdem er an Bord gekommen, er schweigt zwei Tage – das will sagen: erst nachdem sie das offene Meer gewonnen haben und erst nachdem er inzwischen die Seeleute selbst geprüft hat, ob sie wohl die rechten Hörer sind. Und was erzählt da Zarathustra? Von seinem Aufstieg auf einem Bergpfade bei der Dämmerung – eine Dämmerung, die er dadurch betont, daß er vermerkt: »Nicht nur Eine Sonne war mir untergegangen.« Mit dieser Erzählung vom Aufstieg rücken zwei wesentliche Bildbereiche zusammen, in denen Nietzsches Versinnlichung des Denkens sich immer wieder bewegt: das Meer und das Hochgebirge[2]. (Der dritte Teil des »Zarathustra« ist

[1] [Vgl. dazu »Der neue Columbus« (VIII, 356).]

[2] Vgl. »Zarathustra« (III. Teil »Die Heimkehr«; VI, 273): »Man soll auf Bergen leben«; dazu der »Nachgesang« zu »Jenseits von Gut und Böse« »*Aus hohen Bergen*« (VII, 275 ff.) und »Ecce homo« (Vorwort; XV, 2): »– Wer die Luft meiner Schriften zu atmen weiß, weiß, daß es eine Luft der Höhe ist, eine *starke* Luft. Man muß für sie geschaffen sein, sonst ist die Gefahr keine kleine, sich in ihr zu erkälten. Das Eis ist nahe, die Einsamkeit ist ungeheuer – aber wie ruhig alle Dinge im Lichte liegen! wie frei man atmet! wie Viel man *unter* sich fühlt! – Philosophie, wie ich sie

in Nizza geschrieben – Januar 1884.) Beim Aufsteigen muß nun ständig der »Geist der Schwere« überwunden werden; er zieht ständig herab, und er ist dennoch für den Steigenden, der diesen seinen »Erzfeind« mit sich hoch trägt, durchaus nur ein Zwerg.

Beim Steigen aber wächst zugleich die Tiefe; der Abgrund wird erst zum Abgrund, nicht indem der Steigende hinabstürzt, sondern hochsteigt. Zur Höhe gehört die Tiefe, die eine wächst mit der anderen. Deshalb heißt es schon vordeutend im ersten Stück des III. Teils, das zugleich beide Bildbereiche von Berg und Meer zusammenschließt: »Woher kommen die höchsten Berge? so fragte ich einst. Da lernte ich, daß sie aus dem Meere kommen. Dies Zeugnis ist in ihr Gestein geschrieben und in die Wände ihrer Gipfel. Aus dem Tiefsten muß das Höchste zu seiner Höhe kommen. –« (AspZ; VI, 226)

Beim Aufsteigen gibt es notwendig die Aufenthalte, wo zugleich das Nach-oben und Nach-unten gegeneinander abgeschätzt werden; der Geist der steigenden Höhe und der Geist der niederziehenden Pfade müssen da sich gegenübertreten. Zarathustra, der Steigende, gegen den Zwerg, der hinabzieht. So kommt es im Steigen zur Frage: »›Zwerg! Du! Oder ich!‹« Und so, wie die Entscheidung hier gestellt ist, scheint es noch, daß der Zwerg (zuerst genannt und groß geschrieben) den Vorrang behalten soll. Aber alsbald heißt es in der Umkehrung mit dem Beginn von Abschnitt 2: »›Halt! Zwerg! sprach ich. Ich! Oder du! Ich aber bin der Stärkere von uns Beiden –: du kennst meinen abgründlichen Gedanken nicht! *Den* – könntest du nicht tragen!‹ –« Sofern Zarathustra den Abgrund, den Gedanken der Gedanken, denkt, indem er die Tiefe ernst nimmt, kommt er in die Höhe und über den Zwerg hinweg. »Da geschah, was mich leichter machte: denn der Zwerg sprang mir von der Schulter, der Neugierige! Und er hockte sich auf einen

bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge – das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein, alles dessen, was durch die Moral bisher in Bann getan war.«

Stein vor mich hin. Es war aber gerade da ein Torweg, wo wir hielten.« Zarathustra beschreibt nun diesen Torweg. Mit dieser Beschreibung bringt er im Bilde des Torweges das Rätsel zu Gesicht.

Im Torweg treffen sich zwei lange Gassen – die eine läuft hinaus und die andere läuft zurück. Beide laufen entgegengesetzt – sie stoßen sich vor den Kopf –, und beide laufen je endlos in ihre Ewigkeit. Über dem Torweg steht geschrieben: »Augenblick«. Der Torweg »Augenblick« mit seinen entgegengerichteten endlosen Gassen ist das Bild der vorwärts und rückwärts in die Ewigkeit verlaufenden Zeit. Die Zeit selbst wird vom »Augenblick« aus gesehen, vom »Jetzt«, von dem ein Weg in das Noch-nicht-Jetzt, in die Zukunft weiter- und der andere in das Nicht-mehr-Jetzt, in die Vergangenheit zurückführt. Und da ja dem neben Zarathustra hockenden Zwerg der abgründigste Gedanke im Anblick des Torweges zu Gesicht gebracht werden soll, in diesem Gesicht aber offensichtlich die Zeit – Zeit und Ewigkeit – versinnbildlicht werden soll, besagt das Ganze: Der Gedanke von der ewigen Wiederkehr des Gleichen wird jetzt mit dem Bereich von Zeit und Ewigkeit zusammengebracht. Aber – merken wir wohl – dieses Gesicht der gesichtete Torweg, ist der Anblick des Rätsels, nicht etwa die Auflösung. Indem dieses »Bild« sichtbar und gesehen wird, kommt allererst das Rätsel in Sicht, dasjenige, worauf das Raten abzielen muß.

Das Raten beginnt mit dem Fragen. Zarathustra richtet daher sogleich an den Zwerg zwei Fragen bezüglich des Torweges und seiner Gassen; und zwar geht die erste Frage auf eine der Gassen, welche, ist nicht gesagt, nur: eine von beiden; denn was jetzt gefragt wird, ist beiden in gleicher Weise eigen. Wer eine dieser Gassen immer weiter und ferner hinausginge, »›glaubst du, Zwerg, daß diese Wege sich ewig widersprechen?‹ –« D. h. also ewig voneinander weg, somit sich entgegengesetzt verlaufen? »›Alles Gerade lügt, murmelte verächtlich der Zwerg. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis.‹« Der

Zwerg löst die Schwierigkeit, und zwar, wie eigens gesagt ist, in einem »verächtlichen« Murmeln. Die Schwierigkeit ist für ihn keine solche, die der Mühe und Rede wert wäre; denn wenn beide Wege in die Ewigkeit verlaufen, laufen sie auf dasselbe zu, treffen sich also dort und schließen sich zu einer ununterbrochenen Bahn. Was für uns so aussieht wie zwei voneinander weglaufende gerade Gassen, das ist in Wahrheit nur das zunächst sichtbare Stück eines großen Kreises, der in sich ständig zurückläuft. Das Gerade ist ein Schein. In Wahrheit ist der Verlauf ein Kreis, d. h. die Wahrheit selbst, das Seiende, wie es in Wahrheit verläuft, ist krumm. Das In-sich-Kreisen der Zeit und damit das »Immer-Wiederkehren« des Gleichen alles Seienden in der Zeit, das ist die Art, *wie* das Seiende im Ganzen ist, in der Weise der ewigen Wiederkehr. So hat der Zwerg das Rätsel erraten.

Aber Zarathustras Erzählung nimmt einen merkwürdigen Fortgang: »›Du Geist der Schwere! sprach ich zürnend, mache dir es nicht zu leicht! Oder ich lasse dich hocken, wo du hockst, Lahmfuß, – und ich trug dich *hoch*!‹« Statt sich zu freuen darüber, daß der Zwerg seine Gedanken gedacht hat, spricht Zarathustra »zürnend«. Also hat der Zwerg das Rätsel doch nicht gefaßt; er hat sich die Lösung zu leicht gemacht. Demnach ist der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen noch nicht gedacht, wenn man sich nur vorstellt: Alles dreht im Kreis. E. Bertram führt an der Stelle, wo er in seinem Nietzsche-Buch Nietzsches Wiederkunftslehre als ein »trügerisch äffendes Wahnmysterium« abtut und damit sich selbst von jedem Verständnis der *Philosophie* Nietzsches ausschließt, einen Spruch von Goethe an, als eine Warnung, d. h. also als eine überlegene Einsicht, die den Gedanken der ewigen Wiederkehr unter sich hat. Goethes Spruch lautet: »Je mehr man kennt, je mehr man weiß, Erkennt man: alles dreht im Kreis«.[3] Das ist genau der Gedanke des Kreisens, wie ihn der Zwerg denkt, der es sich

[3] Vgl. E. Bertram, Nietzsche. Versuch einer Mythologie, a. a. O., S. 12.

nach dem Wort Zarathustras zu leicht macht, also den riesenhaften Gedanken Nietzsches gerade nicht denkt. Wer so Nietzsches schärfsten Gedanken denkt, den läßt er als Lahmfuß hocken, wo er hockt. Zarathustra läßt den Zwerg hocken, trotzdem er ihn doch schon »hoch« getragen, also in eine Höhe versetzt hat, wo er sehen sollte, wenn er könnte; wo er auch sehen könnte, wenn er eben nicht ein Zwerg bliebe.

Zarathustra stellt gleichwohl eine zweite Frage an den Zwerg. Und achten wir wohl – die Frage bezieht sich jetzt nicht auf die Gassen, sondern auf den Torweg selbst, »den Augenblick«: »›Siehe, sprach ich weiter, diesen Augenblick!‹« Von dem »Augenblick« aus und mit Bezug auf den Augenblick soll erneut das ganze Gesicht bedacht werden. Von dem »Augenblick« aus »läuft eine lange ewige Gasse *rückwärts*: hinter uns liegt eine Ewigkeit.« Alle endlichen Dinge, die laufen können und so nur eine endliche Spanne brauchen, um ihren Lauf zu enden, müssen daher schon in dieser Ewigkeit durchgelaufen, also durch diese Gasse gekommen sein.

Nietzsche faßt hier in der Form einer Frage einen wesentlichen Gedanken seiner Lehre so knapp zusammen, daß er für sich kaum verständlich ist, zumal die tragenden Voraussetzungen nicht sichtbar werden, obwohl sie ausgesprochen sind. Um sie hier schon vorgreifend herauszuheben: 1. die Unendlichkeit der Zeit nach der Zukunfts- und der Vergangenheitsrichtung, 2. die Wirklichkeit der Zeit (keine »subjektive« Form des Anschauens), 3. die Endlichkeit der Dinge und dinglichen Abläufe. Auf Grund dieser Voraussetzungen muß alles, was überhaupt sein kann, schon als Seiendes gewesen sein, denn in einer unendlichen Zeit ist der Lauf einer endlichen Welt notwendig schon vollendet.

Wenn somit »›Alles schon dagewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muß auch dieser Torweg nicht schon – dagewesen sein?‹« Und wenn alle Dinge fest verknotet sind, so daß der Augenblick sie nach sich zieht, muß er dann nicht auch sich selber nach sich ziehen? Und wenn der Augen-

blick immer auch zugleich die Gasse hinausläuft, dann müssen doch auch alle Dinge noch einmal die Gasse hinauslaufen. Die langsame Spinne, der Mondschein (vgl. »Fröhliche Wissenschaft« n. 341!), ich und du im Torwege – »›müssen wir nicht ewig wiederkommen? –‹« Und es scheint, daß Zarathustra in seiner zweiten Frage dasselbe sagt, was die Antwort des Zwerges auf die erste Frage enthielt: Alles bewegt sich im Kreis. Es scheint so, aber auf die zweite Frage gibt der Zwerg keine Antwort mehr, ja die Frage ist bereits in einer so überlegenen Weise gefragt, daß Zarathustra vom Zwerg schon gar keine Antwort mehr erwartet. Die Überlegenheit besteht darin, daß nunmehr Bedingungen des Verstehens beansprucht werden, denen der Zwerg nicht genügen kann, weil er ein Zwerg ist. Diese neuen Bedingungen liegen darin beschlossen, daß jetzt vom »Augenblick« aus gefragt wird. Solches Fragen aber verlangt eine eigene Stellung im »Augenblick« selbst, d. h. in der Zeit und ihrer Zeitlichkeit.

Gleich darauf verschwindet der Zwerg, und zwar auf Grund eines Ereignisses, das in sich finster und düster ist. Zarathustra erzählt: »Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Mund hing«, wo sie sich festgebissen hatte. Zarathustra reißt vergeblich an der Schlange. »Da schrie es aus mir: ›Beiß zu! Beiß zu! Den Kopf ab! Beiß zu!‹« Schwer zu denken ist dieses Ereignis und Bild. Aber es steht im innersten Zusammenhang mit dem Versuch, den schwersten Gedanken zu denken. Wir beachten jetzt nur dieses: Nachdem Zarathustra die zweite Frage gestellt hat, ist kein Platz mehr für Zwerge; der Zwerg gehört nicht mehr in den Bereich dieser Frage, weil er sie nicht mehr hören kann. Denn das Fragen und Raten und Denken wird, je mehr es auf den Gehalt des Rätsels zugeht, selbst rätselhafter, riesiger, es überwächst den Fragenden selbst. Also hat nicht jeder das Recht zu jeder Frage. Statt eine Antwort vom Zwerg zu erwarten oder nun selbst die glatte, satzmäßige Antwort zu geben, erzählt Zarathustra wei-

ter: »Also redete ich, und immer leiser: denn ich fürchtete mich vor meinen eignen Gedanken und Hintergedanken.« Der schwerste Gedanke wird fürchterlich, denn er denkt hinter dem, was man sich so vorstellt bei einem ewigen Sichdrehen in Kreisen noch ein ganz anderes, er denkt den Gedanken überhaupt anders als ihn Zwerge denken.

Wir brechen die Auslegung des Stückes »Vom Gesicht und Rätsel« an dieser Stelle ab, um sie in einem späteren Zusammenhang der Vorlesung wieder aufzunehmen, wo wir dann inzwischen vorbereiteter sind für das Verständnis des jetzt Folgenden (nach der Darstellung des Wesens des Nihilismus als des Bereichs des Wiederkunftsgedankens).

c) »Der Genesende«

α) Zarathustras Tiere

Wir übergehen die nächsten Stücke des III. Teiles und heben nur noch weniges heraus aus dem viertletzten Stück »Der Genesende« (»Einleitung« – zur Kennzeichnung der Lage).

Zarathustra ist inzwischen von seiner Meeresfahrt wieder in die Einsamkeit des Gebirges zu seiner Höhle und seinen Tieren zurückgekehrt. Diese Tiere sind der Adler und die Schlange. Die beiden sind *seine* Tiere, sie gehören zu ihm in seine Einsamkeit, und wenn die Einsamkeit spricht, ist es ein Reden dieser seiner Tiere. Nietzsche sagt einmal (Sept. 1888, Sils-Maria, Schluß einer verlorenen Vorrede zu »Götzendämmerung«, in welcher Vorrede rückblickend über den »Zarathustra« und »Jenseits von Gut und Böse« gesprochen wird): »*Die Liebe zu den Tieren* – zu allen Zeiten hat man die Einsiedler daran erkannt . . .« (XIV, 417). Doch Zarathustras Tiere sind nicht beliebige Tiere, sondern ihr Wesen ist ein Bild des Wesens von Zarathustra selbst, und d. h. seiner Aufgabe: der *Lehrer der ewigen Wiederkunft des Gleichen* zu sein. Diese seine Tiere, der Adler und die Schlange, treten daher auch nicht beliebig einmal auf, sondern Zarathustra erblickt sie erstmals

am hellen Mittag, der gleichfalls im Ganzen des Werkes immer wesentliche sinnbildende Kraft entfaltet.

Als Zarathustra am hellen Mittag in die Höhe blickt, hört er den scharfen Ruf eines Vogels, und Zarathustra blickt fragend in die Höhe (vgl. Vorrede n. 10; VI, 29): »Und siehe! Ein Adler zog in weiten Kreisen durch die Luft, und an ihm hing eine Schlange, nicht einer Beute gleich, sondern einer Freundin: denn sie hielt sich um seinen Hals geringelt.« Dieses große Bild leuchtet für den, der sehen kann, und je wesentlicher wir das Werk »Also sprach Zarathustra« begreifen, um so einfacher und unerschöpflicher wird dieses Bild.

Der Adler zieht seine weiten Kreise in der Höhe, kein beliebiges Kreisen irgendwo, sondern weite Kreise in der Höhe. Das Kreisen ist das Sinnbild der ewigen Wiederkunft, aber ein Kreisen, das in sich zugleich sich in die Höhe schraubt und in der Höhe hält. Am Adler hängt die Schlange, um seinen Hals geringelt; wieder ist das Ringeln und Geringel der Schlange Sinnbild des Ringes der ewigen Wiederkunft. Aber mehr: Sie hält sich geringelt um den Hals dessen, der weite Kreise in der Höhe zieht; eine eigentümliche und wesentliche, aber für uns noch dunkle Verschlingung, wodurch die Bildkraft dieses Bildes ihren eigenen Reichtum entfaltet. Die Schlange, nicht als Beute in den Fängen niedergehalten, sondern frei um den Hals sich ringelnd, als Freundin, und im Ringeln sich mit im Kreisen emporschraubend. Doch in diese Versinnlichung der ewigen Wiederkehr des Gleichen, des Kreisens im Ring und des Sichringelns im Kreisen, müssen wir das einbeziehen, was die Tiere selbst sind.

Der Adler ist das stolzeste Tier. Stolz ist die gewachsene Entschiedenheit des Sich-haltens im eigenen wesentlichen Rang, der aus der Aufgabe entspringt; die Sicherheit des Sich-nicht-mehr-Verwechselns. Stolz ist das aus der Höhe, aus dem Obensein sich bestimmende Obenbleiben – etwas wesentlich anderes als Überheblichkeit oder Einbildung. Diese brauchen den Bezug auf das Untere als das, wogegen sie sich absetzen möchten

und wovon sie deshalb gerade abhängig bleiben, und zwar notwendig abhängig bleiben, weil sie nichts in sich haben, kraft dessen sie schon ein Obensein darstellen könnten. Sie können sich nur hinaufheben, indem sie von unten her bestimmt bleiben, und können sich nur zu etwas hinaufheben, was gar nicht oben ist, sondern was sie sich lediglich einbilden. Anders der Stolz. (Der Stolz ist aber christlich gewertet immer ein Einwand, während außerchristlich Stolz und echte Bescheidenheit sehr wohl zusammengehen. Stolz – die antichristliche »Tugend« schlechthin, dagegen: die »Demut«; vgl. »Zarathustra«: »›Ich diene, du dienst . . .‹« (VI, 248)) *Der Adler ist das stolzeste Tier*, lebt ganz in der Höhe und aus ihr, und selbst wenn er niedergeht in die Tiefe, dann ist die Tiefe immer noch die Höhe des Hochgebirges und seiner Klüfte, nie die Ebene, wo alles gleichgemacht und eingeebnet ist.

Die Schlange ist das klügste Tier. Klugheit bedeutet Herrsein über wirkliches Wissen – darüber, wie es sich je und je bekundet, sich zurückhält, vor- und nachgibt und nicht in die eigene Schlinge geht. Zu dieser Klugheit gehört die Kraft der Verstellung und Verwandlung, nicht die bloße niedrige Falschheit, sondern die Herrschaft über die Maske, das Sich-nicht-Preisgeben, die Hintergründigkeit im Spiel mit den Vordergründen, die Macht über das Spiel von Sein und Schein. (Die Schlange vita – der Augenblick des Goldaufblitzens; vgl. WzM n. 577, 1887; XVI, 73).

Das stolzeste und das klügste Tier sind die beiden Tiere Zarathustras. Sie gehören zusammen und ziehen so aus auf Kundschaft. Das will sagen: Sie suchen einen nach ihrer Art und ihren Maßen, nach einem, der es bei ihnen in der Einsamkeit aushält. Sie gehen auf Kundschaft, ob Zarathustra noch lebe, lebe als bereit für seinen Untergang. Damit ist angezeigt, daß Adler und Schlange keine Haustiere sind, die man ins Haus nimmt und dahin umgewöhnt; im Gegenteil, sie entfremden allem Gewohnten und Gewöhnlichen und im kleinen Sinne Vertraulichen und Niedlichen und Behäbigen. Diese beiden

Tiere bestimmen erst die einsamste Einsamkeit, die ein anderes ist als das, was die gewöhnliche Meinung sich darüber zurecht macht, denn diese meint, die Einsamkeit mache uns von allem los und ledig. Die gewöhnliche Ansicht denkt, man werde in der Einsamkeit »nicht mehr gestört«. Aber in der einsamsten Einsamkeit wird gerade das Schlimmste und Gefährlichste auf unsere Aufgabe und uns selbst losgelassen, und dies kann da nicht an anderen Dingen und Menschen ausgelassen werden. Es muß durch uns hindurch, nicht um beseitigt, sondern um als zugehörig aus dem eigentlichen Wissen der höchsten Klugheit gewußt zu werden. Gerade dieses Wissen ist das Schwerste; allzuleicht fliegt es davon und schleicht sich weg in Auswege und Ausreden, in die Torheit.

Diesen großen Begriff der Einsamkeit müssen wir denken, um die sinnbildende Rolle der beiden Tiere des Einsiedlers Zarathustra und diesen selbst recht zu fassen und nicht ins Romantische zu verfälschen. Die einsamste Einsamkeit aushalten, heißt nicht, die beiden Tiere sich zum Zeitvertreib und zur Gesellschaft halten, sondern die Kraft besitzen, in der Nähe dieser Tiere sich treu zu bleiben und sie nicht wegfliegen zu lassen. Deshalb steht am Schluß der Vorrede zu »Also sprach Zarathustra«: »... so bitte ich denn meinen Stolz, daß er immer mit meiner Klugheit gehe! Und wenn mich einst meine Klugheit verläßt: – ach, sie liebt es, davonzufliegen! – möge mein Stolz dann noch mit meiner Torheit fliegen! – Also begann Zarathustras Untergang.« (VI, 30) Ein merkwürdiger Untergang, der damit beginnt, daß er sich den höchsten Möglichkeiten des Werdens und Seins aussetzt.

Es galt, kurz auf das hinzuweisen, was die Gestalten der beiden Tiere, Adler und Schlange, als Tiere Zarathustras versinnlichen: 1. ihr Kreisen und Ringeln: Kreis und Ring der ewigen Wiederkunft; 2. ihr Wesen – Stolz und Klugheit: die Grundhaltung und die Wissensart des Lehrers der ewigen Wiederkunft; 3. sie als die Tiere seiner Einsamkeit: die höchsten Forderungen an Zarathustra selbst – Forderungen, die um so

unerbittlicher sind, je weniger sie sich als Satz und Regel und Mahnung aussprechen, je mehr sie in der unmittelbaren Anwesenheit der Sinnbilder aus ihrem Wesen das Wesentliche sagen. Sinnbilder sprechen nur für den, der die bildende Kraft zur Gestaltung des Sinnes hat. Sobald die dichtende, und d. h. höher bildende Kraft abstirbt, verstummen die Sinnbilder: sie fallen herab zur »Fassade« und »Staffage« (vgl. heute die Tiere als Sinnbilder der »Evangelisten«).

β) Der Beginn von Zarathustras Untergang: Das Heraufrufen der Abgründigkeit des Wiederkunftsgedankens

Durch diesen Hinweis auf Zarathustras Tiere sind wir jetzt nicht mehr so ganz unvorbereitet, um das Stück zu fassen, das neben dem zuerst besprochenen »Vom Gesicht und Rätsel« unmittelbar von der ewigen Wiederkunft handelt und in einer geheimnisvollen Entsprechung zu jenem steht. Es ist das viertletzte Stück aus dem III. Teil: »Der Genesende«. Denn in diesem Stück »Der Genesende« sprechen Zarathustras Tiere zu ihm nicht über Beliebiges, sondern von dem, was sie selbst versinnbilden: von der ewigen Wiederkunft. Sie sprechen zu Zarathustra, um den sie sind, und sie bleiben in seiner Einsamkeit bis zu einem ganz bestimmten Augenblick, wo sie ihn ganz allein lassen und sich behutsam davonmachen – anders als das sonstige Getier. Ihr Bleiben aber bedeutet, daß sie immer noch auf der Kundschaft sind nach ihm, ihn suchen, ob er nämlich der werde, der er ist, ob er in seinem Werden sein Sein finde. Zarathustras Werden aber fängt an mit seinem Untergang. Und der Untergang selbst kommt zu einem Ende mit der Genesung Zarathustras. Lauter Bezüge tiefsten Widerstreits. Nur wenn wir sie fassen, kommen wir in die Nähe des schwersten Gedankens.

Entsprechend der vorläufigen Verdeutlichung, bei der wir stehen, wird das Hauptgewicht auf die Kennzeichnung der

Wiederkunftslehre gelegt. Doch auch dabei müssen wir uns im Stil des Werks halten – alles aus dem her begreifen, was geschieht und wie es geschieht; also auch die Lehre, wie sie gelehrt wird, die Lehre im Zusammenhang dessen, wer und wie ihr Lehrer ist und wie die Lehre selbst gerade den Lehrer bestimmt. Das will sagen: Gerade dort, wo die Lehre sich am reinsten in Lehrsätzen ausspricht, darf der Lehrer nicht vergessen werden, allgemein: derjenige, der lehrt und spricht.

Wie steht es zu Beginn dieses Stückes mit Zarathustra, und was geschieht? Er ist nach jener Meeresfahrt wieder in seine Höhle zurückgekehrt. Eines Morgens, bald danach, springt er von seinem Lager hoch, wie ein Toller ruft er und gebärdet sich »als ob noch Einer auf dem Lager läge, der nicht davon aufstehn wolle« (VI, 314). Zarathustra spricht mit furchtbarer Stimme, um diesen anderen wach zu rufen, damit er künftig wach bleibe. Dieser andere ist sein abgründlichster Gedanke, der zwar bei ihm liegt, aber gleichsam ihm selbst noch ein Fremder bleibt, seine eigene letzte Tiefe, die er noch nicht in seine höchste Höhe, in sein vollstes waches Leben hinaufgenommen hat. Der Gedanke ist noch neben ihm auf dem Lager – noch nicht mit ihm eins geworden, noch nicht einverleibt und so noch kein wahrhaft Gedachtes. Damit ist angezeigt, was nun geschehen soll: Der volle Gehalt und die ganze Mächtigkeit des schwersten Gedankens müssen jetzt herauf und heraus. Zarathustra schreit ihn an und nennt ihn einen »verschlafenen Wurm«. Wir ahnen leicht den Sinn dieses Bildes: Der verschlafene, als ein Fremder am Boden liegende Wurm ist das Gegenbild zur geringelten Schlange, die in der Wachheit der Freundschaft in weiten Kreisen sich in die Höhe »ringt«. Indem dieses Heraufrufen des abgründigsten Gedankens beginnt, erschrecken Zarathustras Tiere, aber sie weichen nicht vor Schrecken, sondern kommen im Gegenteil hinzu, während alles sonstige Getier ringsum sich davonmacht. Adler und Schlange allein bleiben. Es gilt, in der reinsten Einsamkeit das an den wachen Tag zu bringen, was sie selbst versinnbilden.

Zarathustra ruft seine letzte Tiefe zu sich herauf und bringt so sich zu sich selbst. Er wird, was er ist, und bekennt sich als der, der er ist: »der Fürsprecher des Lebens, der Fürsprecher des Leidens, der Fürsprecher des Kreises«. Leben, Leiden, Kreisen sind nicht Drei und Verschiedenes, sondern zusammengehörig das Eine: das Seiende im Ganzen, zu dem das Leiden, der Abgrund, gehört, und das *ist*, indem es kreisend wiederkehrt. Diese drei sind Eines, sie offenbaren ihre Zusammengehörigkeit, indem sie durch das höchste Ja Zarathustras in ihrer Einheit an den Tag versammelt, d. h. gedacht werden. In diesem höchsten Augenblick, in dem der Gedanke ergriffen, wahrhaft gedacht wird, ruft Zarathustra: »Heil mir!«, aber dieses »Heil mir« ist zugleich das »wehe mir!«, der Sieg, der noch sich selbst als die größte Gefahr überwindet, indem er sich als den Untergang begreift.

Kaum ist dies erreicht, da stürzt Zarathustra in sich zusammen und bleibt, als er wieder zu sich kommt, sieben Tage und sieben Nächte liegen; »seine Tiere verließen ihn aber nicht bei Tag und Nacht«; er bleibt auch so in seiner Einsamkeit. Nur der Adler, das stolzeste Tier, fliegt aus und holt allerlei Speisen. Das will sagen: Zarathustra verliert nicht sich selbst, er nährt seinen Stolz weiter und sichert die Sicherheit seines Ranges, trotzdem er niedergeschlagen liegen muß und die Klugheit sich nicht um ihn kümmert, so daß er sein Wissen sich nicht zu wissen geben kann. ›Gelbe und rote Beeren‹ bringt der Adler unter anderem herbei, und wir erinnern daran, daß früher (III. Teil »Vom Geist der Schwere«; VI, 284) erwähnt sind das »tiefe Gelb« und das »heiße Rot«; diese Farben zusammen will der Geschmack Zarathustras, die Farbe der tiefsten Falschheit, des Irrtums, des Scheins *und* die Farbe der höchsten Leidenschaft und des glühendsten Willens.

γ) Die »kleinste Kluft« zwischen bloßem Kennen und eigentlichem Wissen der Wiederkunftslehre

Nach sieben Tagen aber »glaubten seine Tiere, die Zeit sei gekommen, mit ihm zu reden.« (VI, 316) Jetzt ist Zarathustra stark genug, um den schwersten Gedanken, seine letzte Tiefe, wirklich zu denken und darüber sich auszusprechen; denn worüber Adler und Schlange, die einsamste Einsamkeit, reden wollen und allein reden können, kann nur der Gedanke der ewigen Wiederkehr sein. In dem Wechselgespräch zwischen Zarathustra und seinen Tieren wird jetzt der Gedanke der Gedanken zur Sprache gebracht. Er wird nicht als eine »Theorie« vorgetragen, sondern im Gespräch allein bewährt er sich, weil hier die Sprechenden selbst in ihr Gesprochenes sich vorwagen müssen, weil im Gespräch allein zutage kommt, wie weit sie das vermögen und wie weit nicht, und inwiefern das Gespräch doch nur ein Geschwätz ist.

Die beiden Tiere eröffnen das Gespräch; sie weisen Zarathustra darauf hin, daß die Welt seiner warte wie ein Garten. Sie ahnen, daß eine neue Erkenntnis zu ihm kam, eine Erkenntnis über die Welt im Ganzen. So muß es eine Lust sein, sich in der neubestellten Welt zu ergehen, weil jetzt alle Dinge im Lichte der neuen Erkenntnis aufleuchten und in die neuen Bestimmungen eingefügt sein wollen und, indem sie es tun, der Erkenntnis eine tiefe Bestätigung schenken und den vorher Suchenden von der Krankheit des Fragens heilen. Dies meinen die Tiere, wenn sie zu Zarathustra sagen: »Alle Dinge sehnen sich nach dir, . . . Alle Dinge wollen deine Ärzte sein!« Und Zarathustra? Er hört in der Tat dieses Reden der Tiere gern, obzwar er weiß, daß es nur ein Schwatzen ist; aber schon, wo ein Geschwätz aufkommt und ein solches Spiel der Worte und Reden, ist ihm nach solcher Einsamkeit die Welt wie ein Garten. Er weiß, es legt sich damit eine heitere Lieblichkeit und Lustigkeit über das Furchtbare, was das Seiende eigentlich ist, und es kann sich so verbergen hinter dem Schein des Geredeten. In Wahrheit freilich ist die Welt kein Garten und darf für

Zarathustra kein Garten sein; zumal wenn mit dem Garten gemeint ist die schöne Zuflucht für die Flucht aus dem Seienden. Nietzsches philosophischer Weltbegriff schafft dem Denker nicht einen beruhigten Aufenthalt, so daß er sich darin, wie ehemals der Philosoph Epikur in seinem »Garten«, ungestört ergehen könnte. Die Anspielung der Tiere auf den Garten hat diesen Sinn: die Abweisung eines beruhigten Aufenthaltes, mittelbar die Aufgabe des Hinweisens auf den Weltbegriff der tragischen Erkenntnis. Hierzu noch eine wichtige Aufzeichnung: »Einsamkeit *für eine Zeit* notwendig, damit das Wesen ganz und durchdrungen werde – ausgeheilt und hart. [Aber:] Neue Form der Gemeinschaft: sich kriegerisch behauptend. Sonst wird der Geist matt. Keine ›Gärten‹ und [kein] bloßes ›Ausweichen vor den Massen‹. Krieg (aber ohne Pulver!) zwischen verschiedenen Gedanken! und deren Heeren!« (1882/84; XII, 368)

Die Tiere reden zu Zarathustra von seiner neuen Erkenntnis in verlockenden Worten; die sind eine Versuchung für ihn, ob er sich daran nur berausche. Aber Zarathustra erkennt: In Wahrheit sind Worte und Töne »Regenbögen und Schein-Brücken zwischen Ewig-Geschiedenem« (VI, 316). Und wo das Ähnlichste im Gespräch genannt wird und es sich so anhört, als sei es das Gleiche, da wird am schönsten gelogen: »denn die kleinste Kluft ist am schwersten zu überbrücken.« Woran denkt Zarathustra? Nur an das, wovon allein die Rede ist, von der Welt, dem Seienden im Ganzen. Welche Antwort gab doch der Zwerg bei seiner Auflösung des Rätsels? Die beiden einander zuwiderlaufenden Gassen des Torweges treffen sich im Unendlichen, und alles dreht im Kreis und ist ein Kreis. Und wie nannte sich Zarathustra selbst, als er den schwersten Gedanken aus seiner letzten Tiefe dachte und ihn nicht zu leicht nahm wie der Zwerg? Er nannte sich selbst doch auch den »Fürsprecher des Kreises«. Also sagen sie beide, der Zwerg und Zarathustra, dasselbe. Zwischen beiden ist nur die »kleinste Kluft« – daß dasselbe Wort jeweils nur ein anderer sagt. Aber dasselbe Wort »Kreis« ist nur eine Schein-

brücke zwischen »Ewig-Geschiedenem«. Also ist Kreis und Kreis doch nicht dasselbe, und es kommt jetzt nur an den Tag, daß hier, wo vom Seienden im Ganzen gesagt werden soll, der Schein der Einstimmigkeit am größten und das rechte, entscheidende und Rang scheidende Verstehen am schwersten ist. Jedermann sagt ja leicht und meint es gleich: das Seiende »ist«, und: das Seiende »wird«, und jeder meint, jeder verstehe dies, und doch – mit diesem Sprechen »tanzt der Mensch über alle Dinge«. Der Mensch, so wie er gewöhnlich dahintreibt und die Reiche und Stufen echten Denkens nicht kennt, dieser Mensch braucht diesen Tanz und das Geschwätz, und Zarathustra freut sich daran; aber er weiß auch, das ist ein Schein, dieser Garten ist nicht die Welt – »die Welt ist tief –; und tiefer, als je der Tag gedacht hat.« (III. Teil »Vor Sonnenaufgang«; VI, 244)

So wird Zarathustra aus dem, was er nun seit sieben Tagen und Nächten weiß, sich nicht so ohne weiteres durch das Reden der Tiere verlocken lassen und darin eine Bewährung finden können, daß jedermann so selbstverständlich daherredet: »alles dreht im Kreis«, und mit diesem Gerede ihm scheinbar zustimmt. Doch die Tiere entgegnen ihm: »›Solchen, die denken wie wir, tanzen alle Dinge selber‹« (VI, 317). Wir tanzen nicht über die Dinge weg, sondern sehen der Dinge eigenen Tanz und ihre Bewegung; uns darfst du vertrauen. Und sie sagen jetzt von der Welt, wie sie aussieht unter der neuen Sonne der Lehre von der ewigen Wiederkehr: »›Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht, Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, Alles grüßt sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins. In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit.‹ –«

So reden Zarathustras Tiere; wie sollten sie auch nicht, die selbst nur sind, indem sie weite Kreise ziehen und sich ringeln. Könnte in schöneren Worten und immer neuen Bildern die

ewige Wiederkehr des Gleichen geschildert werden, als es hier geschieht? Wie anders lautet diese Rede gegenüber jenem verächtlichen Murmeln des Zwergs. Zwar ist die Rede des Zwergs und die der Tiere trotz allem von einer verfänglichen Ähnlichkeit. Der Zwerg sagte: »Alle Wahrheit [d. h. das wahrhaft Seiende] ist [in seinem Lauf und Verlauf] krumm« (VI, 231); und die Tiere: »Krumm ist der Pfad der Ewigkeit«. Vielleicht ist das Reden der Tiere nur glänzender und gewandter und spielender, im Grunde aber dasselbe wie die Rede des Zwergs, dem Zarathustra entgegenhält, daß er sich's zu leicht mache. In der Tat, auch diese Rede seiner eigensten Tiere, die ihm seine Lehre in der schönsten Formel vortragen, vermag Zarathustra nicht zu täuschen: »– Oh ihr Schalks-Narren und Drehorgeln! antwortete Zarathustra und lächelte wieder, wie gut wißt ihr, was sich in sieben Tagen erfüllen mußte« (VI, 317). Aber dieses Wissen ist ja doch kein Wissen, und wenn Zarathustra es so nennt, will er nur ironisch sagen, daß sie gar nichts wissen. Drehorgeln sind sie, sie machen aus seinem hart errungenen Wort von der ewigen Wiederkunft des Gleichen schon ein Leierlied, leiern es ab und wissen das Wesentliche so wenig wie der Zwerg. Denn der verschwand ja, als es ernst und bös wurde, als der Hirt der schwarzen Schlange den Kopf abbeißen mußte. Der Zwerg erfuhr nichts davon, daß um den Ring der Ringe wirklich zu wissen, gerade heißt: zuvor und ständig jenes Schwarze und Gräßliche überwinden, was sich in der Lehre ausspricht: daß, wenn alles wiederkehrt, ja alles Entscheiden und jede Anstrengung und jedes Aufwärtswollen gleichgültig ist; daß, wenn alles sich im Kreise dreht, nichts sich lohnt; daß sich aus dieser Lehre dann nur der Überdruß an allem ergibt und schließlich das Nein zum Leben. Auch seine Tiere scheinen trotz der schönen Reden über den Ring des Seins im Grunde doch über das Wesentliche hinwegzutanzen. Auch seine Tiere scheinen es halten zu wollen wie die Menschen: Sie laufen weg wie der Zwerg, oder aber sie schauen bloß zu und schildern, was sich da eben begibt, wenn sich alles dreht; sie hocken sich vor das Seiende

hin und gaffen seinen ewigen Wechsel an und beschreiben ihn in den schönsten Bildern. Sie ahnen nicht, was sich da begibt, was im wahrhaften Denken des Seienden im Ganzen gedacht werden muß: daß dieses Denken ein Aufschrei aus einer Not ist.

Und selbst wenn sie diesen Notschrei hören, was pflegt zu geschehen? Wenn der große Mensch schreit, dann läuft der kleine herzu und hat Mitleid. Alles Mitleid steht auch nur wieder daneben und außerhalb, und seine Teilnahme leistet nur dieses, daß es das Leiden durch kleine Tröste verkleinert und verfälscht und die wahre Erkenntnis verhindert und verzögert. Das Mitleid weiß davon nichts, daß eben das Leiden und das Böseste – dieses Böseste, was würgt und in den Schlund kriecht und Aufschreien macht – für den Menschen »nötig ist zu seinem Besten«. Gerade dieses Wissen, das würgt, muß gewußt werden, wenn das Seiende im Ganzen gedacht sein will.

Damit wird der wesentliche, niemals überbrückbare Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Kennen und Zuschauen auf der einen Seite und dem eigentlichen Wissen auf der anderen Seite angedeutet, und es wird so hingedeutet auf jenes, was der Zwerg übersah, und mit Bezug worauf die ewige Wiederkehr verkannt und ohne welches sie zur bloßen Leier wird und ein Geschwätz. Es muß auffallen, daß über den Gehalt der Lehre außer dem Leierlied der Tiere gar nichts gesagt wird, daß Zarathustra dem nicht einen anderen Vortrag entgegenstellt, sondern daß durch den Gang des Gespräches allein mittelbar immer nur gesagt wird, wie diese Lehre zu verstehen sei und wie nicht. Und doch ergibt sich für das Verstehen aus diesem Wie ein wesentlicher Hinweis auf das Was.

Uns liegt es ob, hier diesen Hinweis für uns schärfer zu fassen und zu fragen: wodurch wird die Lehre zur Leier? Dadurch, daß jenes, was stirbt, wegläuft, zerbricht, daß alle Zerstörung und alles Nein, alles Widrige und Böseste nur gerade auch zugestanden wird, aber im Grunde als jenes, was schließlich ja ebenso im Kreislauf vorbeigeht, und alles auch wieder

anders und besser kommt. So wird alles in einen ständigen Ausgleich gebracht. Der Ausgleich macht alles gleichgültig, der Widerstreit wird eingeebnet zur bloßen Abwechslung, und damit hat man für das Ganze eine bequeme Formel und hält sich selbst heraus aus jeder Entscheidung.

Wir können jetzt zum vorigen Stück zurückfragen: Wodurch macht sich der Zwerg die Deutung des Gleichnisses vom Torweg und den zwei Gassen zu leicht? Zarathustra gibt den Hinweis durch die erneute Aufforderung: Sieh den Torweg selbst – den Augenblick! Was meint dieser Hinweis? Der Zwerg sieht nur auf die zwei ins Unendliche laufenden Gassen, und er denkt sich bloß aus: wenn beide Wege ins Endlose (»Ewige«) verlaufen, kommen sie dort zusammen; und weil sich so der Kreis von selbst im Unendlichen, weit weg von mir, schließt, deshalb läuft auch alles Wiederkehrende in der bloßen Abwechslung des Ausgleichs hintereinander her und so durch den Torweg hindurch. Der Zwerg sieht nichts von dem, was Zarathustra, befremdlich genug, sagt, daß im Torweg beide Gassen sich »vor den Kopf stoßen«. Wie sollen sie auch, wo doch alles hinter allem nur herläuft, wie ja die Zeit selbst es zeigt, bei der das Noch-nicht-Jetzt zum Jetzt wird und jetzt auch schon ein Nicht-mehr-Jetzt ist und so ständig weiter. Die zwei Gassen, Zukunft und Vergangenheit, stoßen sich doch nicht, sondern laufen hintereinander her.

Und dennoch ist da ein Zusammenstoß. Freilich nur für den, der nicht Zuschauer bleibt, sondern *selbst* der Augenblick *ist*, der selbst in die Zukunft hineinhandelt und dabei das Vergangene nicht fallen läßt, sondern es zugleich übernimmt und bejaht. Wer im Augenblick steht, der ist zwiefach gewendet: für ihn laufen Vergangenheit und Zukunft gegeneinander. Er läßt das Gegenläufige in sich zum Zusammenstoß kommen und doch nicht stillstehen, indem er den Widerstreit des Aufgegebenen und Mitgegebenen entfaltet und aushält. Den Augenblick sehen, heißt: in ihm stehen; im Augenblick stehen, ist aber gerade: in die ganze Weite der erfüllten Gegenwart

und ihre Geschichtlichkeit hinausstehen. Der Zwerg aber hält sich draußen, hockt daneben.

Was ist mit all dem für das rechte Denken des Gedankens der ewigen Wiederkehr gesagt? Dieses Wesentliche: was künftig wird, ist gerade Sache der Entscheidung, der Ring schließt sich nicht irgendwo im Unendlichen, sondern der Ring hat seinen ungebrochenen Zusammenschluß im Augenblick als der Mitte des Widerstreits; was wiederkehrt – wenn es wiederkehrt – darüber entscheidet der Augenblick und die Kraft der Bewältigung dessen, was in ihm an Widerstrebendem sich stößt. Das ist das Schwerste und Eigentliche an der Lehre von der ewigen Wiederkunft, daß die Ewigkeit *ist* im Augenblick und daß der Augenblick nicht das flüchtige Jetzt ist, nicht das für einen Zuschauer freilich nur vorbeihuschende Nu, sondern der Zusammenstoß von Zukunft und Vergangenheit. In ihm kommt die Ewigkeit zu sich selbst, und sie bestimmt, *wie* alles wiederkehrt. Aber dieses Schwerste ist das Größte, was begriffen werden muß, und es bleibt für die Kleinen verschlossen. Allein auch die Kleinen *sind*, und als Seiende kehren auch sie immer wieder, sie sind nicht zu beseitigen, sie gehören auf die Seite jenes Widrigen und Schwarzen. Soll das Seiende im Ganzen gedacht werden, dann muß auch zu ihm noch Ja gesagt werden.

Dies macht Zarathustra schaudern und jetzt, da sein abgründlichster Gedanke in der Richtung dieses Abgrundes gedacht wird, lassen seine Tiere Zarathustra »nicht weiter reden«. Denn indem Zarathustra die Wiederkehr auch der kleinen Menschen als notwendig erkennt, indem er sich das Ja auch zu dem noch erringt, woran er lange Zeit müde und traurig und krank war und was er abstoßen wollte, indem er mit diesem Ja die Krankheit überwindet und ein Genesender wird, da nehmen die Tiere wieder das Wort. Und wieder sagen sie ihr Wort: die Welt ist ein Garten, wieder rufen sie Zarathustra heraus; aber jetzt sagen sie mehr und rufen ihn nicht einfach heraus, damit er erfahre und sehe, wie alle Dinge sich nach ihm sehnen, sondern sie rufen ihn, damit er von den Singe-

Vögeln das Singen ablerne: »Singen nämlich ist für Genesende«. Die Versuchung, den Wiederkunftsgedanken nur wie ein selbstverständliches und daher im Grunde verächtliches Gemurmel zu nehmen oder aber wie ein blendendes Gerede, ist überwunden.

δ) Das Ende von Zarathustras Untergang: Das Begreifen des Untergangs aus der Ewigkeit des Augenblicks

Jetzt bewegt sich das Wechselgespräch zwischen den Tieren und Zarathustra bereits auf dem durch das bisherige Gespräch gerade gewandelten Boden. Die Tiere sprechen jetzt zu Zarathustra, der die Krankheit, den Überdruß am Kleinen, überwunden hat, indem er es in seiner Notwendigkeit erkannte.

Jetzt stimmt Zarathustra mit den Tieren überein, sie sagen ihm mit der Aufforderung zum Singen den Trost, den er in den sieben Tagen sich selbst erfunden; aber sogleich warnt er auch schon wieder, diese Aufforderung zum Singen zu einer Leier zu machen. Was ist hier gedacht? Daß dieser schwerste Gedanke als der überwindende Gedanke des Genesenden zuerst *gesungen* werden müsse, so zwar, daß selbst der Denker dieses Gedankens erst in der Dichtung aufgestellt werden müsse. Daß dieses Singen, d. h. die Dichtung des »Also sprach Zarathustra« selbst die Genesung werden müsse, daß aber solches *einzig* sei und nicht zu einer Leier werden dürfe. Und deshalb nennt sich Zarathustra selbst nicht nur einen Rätselrater, sondern einen Dichter; Dichter *und* Rätselrater – also nicht nur so ein Dichter, aber nicht auch nur Dichter und dazu noch ein anderes, Rätselrater, sondern beides in einer ursprünglichen Einheit, also am Ende noch ein Drittes. Und deshalb kann die Dichtung, soll sie ihre Aufgabe als Werk erfüllen, nie eine Leier und Drehorgel werden, sondern die Leier als Instrument des neuen Singens und Sagens muß erst geschaffen werden. Die Tiere wissen dies selbst – sie sind ja seine Tiere – und mit dem, was sie sagen, kommen sie ihm immer näher, je mehr Za-

rathustra zu sich selbst und zu seiner Aufgabe kommt: »›mache dir erst eine Leier zurecht, eine neue Leier!‹« »›Denn deine Tiere wissen es wohl, oh Zarathustra, wer du bist und werden mußt: siehe, *du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft* –, das ist nun *dein* Schicksal!‹« (VI, 321)

Wenn er aber als der Erste diese Lehre lehren muß, muß dann nicht der Lehrer zuerst und vor allem und anders als die nur Lernenden die Lehre wissen? Muß er nicht wissen, daß »das große Schicksal« auch – kraft und gemäß der Lehre selbst – seine größte Gefahr und Krankheit sein muß? Erst wenn der Lehrer der Lehre sich aus ihr selbst begreift, als ein notwendiges Opfer, als einen, der untergehen muß, weil er Übergang ist, erst wenn der Untergehende so sich selber segnet, ist er an seinem Ziel und Ende. »›Also‹«, sagen die Tiere, »›[in solcher Weise] *endet* Zarathustras Untergang.‹ –«

Untergang bedeutet hier demnach ein Doppeltes: 1. Weggang als Über-gang, 2. Hinuntergang als Anerkennung des Abgrundes. Und dieses Gedoppelte muß zugleich von der recht verstandenen Ewigkeit her in seiner Zeitlichkeit begriffen werden. Der Untergang selbst ist, ins Ewige gerechnet, ein Augenblick, aber nicht als flüchtiges Jetzt, das bloße Vorbei; wohl zwar das Kürzeste und so Vergänglichste, aber zugleich das Erfüllteste, in dem die hellste Helle des Seienden im Ganzen aufblitzt, der Augenblick, in dem das Ganze der Wiederkehr faßbar wird. Im Bilde aber ist dies der Ring der Schlange, der lebendige Ring. Und hier verknüpft sich nun für Nietzsche im Bilde der Schlange eben dieser Zusammenhang von Ewigkeit und Augenblick zu einer Einheit: der lebendige Ring der Schlange: die ewige Wiederkehr und der Augenblick. Nietzsche setzt einmal in einer späten Äußerung (WzM n. 577, 1887; XVI, 75) seinen Begriff der Ewigkeit gegen den äußerlichen, im Sinne des »Ewig-Gleichbleibenden«: »Gegen den *Wert* des Ewig-Gleichbleibenden (vgl. Spinozas Naivität, Descartes' ebenfalls) den Wert des Kürzesten und Vergänglichsten, das verführerische Goldaufblitzen am Bauch der Schlange *vita* –.« Zarathustra

hört schließlich, welche Ewigkeit ihm seine Tiere verkünden, die Ewigkeit des Augenblicks, der alles in sich zumal befaßt: den Untergang.

Als Zarathustra diese Worte seiner Tiere hörte, »lag er still« und »unterredete sich eben mit seiner Seele«. »Die Schlange aber und der Adler, als sie ihn solchermaßen schweigsam fanden, ehrten die große Stille um ihn und machten sich behutsam davon.« (VI, 323)

Welchermaßen schweigsam ist jetzt Zarathustra? Er schweigt, weil er sich ganz nur mit seiner Seele unterredet, weil er seine Bestimmung gefunden hat und der wurde, der er ist. Auch das Widrige und Böse hat er überwunden, indem er lernte, daß der Abgrund zur Höhe gehört. Die Überwindung des Bösen ist nicht dessen Beseitigung, sondern die Anerkennung seiner Notwendigkeit. Aber solange es nur im Ekel zurückgewiesen wird, solange die Verachtung sich nur aus dem Ekel bestimmt, bleibt das Verachten noch abhängig vom Verachteten; erst wo die Verachtung aus der Liebe zur Aufgabe entspringt und so sich wandelt zu einem Vorbeigehen auf Grund eines Jasagens zur Notwendigkeit des Bösen und des Leidens und der Zerstörung, im Schweigen des liebenden Vorbeigehens ersteht erst die große Stille, das Umherum um den, der so er selbst geworden ist. Jetzt erst, da diese große Stille um Zarathustra steht, hat er seine einsamste Einsamkeit gefunden, die nichts mehr hat vom bloßen Abseitsstehen, sondern das Gegenteil ist. Und die Tiere seiner Einsamkeit ehren diese Stille, d. h. sie vollenden sie in ihr eigentliches Wesen dadurch, daß jetzt selbst sie »sich behutsam davonmachen«. Jetzt sind der Stolz des Adlers und die Klugheit der Schlange zum Wesensbestand Zarathustras geworden.

§ 6. Zwischenbetrachtung über den inneren Bezug der beiden Mitteilungen der Wiederkunftslehre und die Art des bisherigen Vorgehens

Zarathustra ist selbst zum Helden geworden, da er den Gedanken der ewigen Wiederkunft in seinem vollen Gehalt als das größte Schwergewicht sich eingebaut hat. Jetzt ist er der Wissende, der weiß, daß das Größte und das Kleinste zusammengehören und wiederkehren, daß somit auch die größte Lehre vom Ring der Ringe selbst zur Leier auf der Drehorgel werden muß und daß diese ihre wahre Verkündigung immer begleitet. Jetzt ist er einer, der zugleich seinem höchsten Leide und seiner höchsten Hoffnung entgegengeht. Und wir hörten bereits früher Nietzsches Antwort auf die Frage: »*Was macht heroisch?*«, d. h. was macht den Helden zum Helden? Antwort: »Zugleich seinem höchsten Leide und seiner höchsten Hoffnung entgegengehn.« (FrW n. 286; V, 204) Aber nach dem Leitwort der Vorlesung wissen wir auch: »Um den Helden herum wird Alles zur Tragödie.« »Als ich den Übermenschen geschaffen hatte, ordnete ich um ihn den großen Schleier des Werdens und ließ die Sonne über ihm stehen im Mittage.« (n. 693; XII, 362, aus der Zeit des »Zarathustra«) Der Schleier des Werdens, das ist die Wiederkehr als die Wahrheit über das Seiende im Ganzen, und die Sonne im Mittag ist der Augenblick des kürzesten Schattens, die hellste Helle, das Sinnbild der Ewigkeit, Wiederkehr im Lichte dieser Ewigkeit. Indem »*das größte Schwergewicht*« in das Dasein hereingenommen wird: »*Incipit tragoedia*«. Damit ist der innere Zusammenhang der beiden so überschriebenen Schlußstücke der »Fröhlichen Wissenschaft«, worin erstmals die Wiederkunftslehre mitgeteilt ist, aus dem Werk deutlich geworden, daß die Gestalt des Denkers der ewigen Wiederkunft des Gleichen dichten soll.

Mit Zarathustra beginnt »*das tragische Zeitalter*« für Europa (WzM n. 37; XV, 166); das tragische Wissen weiß, daß das »Leben selbst«, das Seiende im Ganzen »die Qual, die Zer-

störung«, das Leiden bedingt, daß all dieses kein Einwand gegen das Leben ist (WzM n. 1052; XVI, 391). Die gewöhnliche Vorstellung vom Tragischen, auch wo sie höher greift, sieht darin nur Schuld und Untergang und Ende und Hoffnungslosigkeit. Nietzsches Begriff des Tragischen und der Tragödie ist ein anderer, wesentlich tieferer. Das Tragische in Nietzsches Sinn ist gerade *gegen* die »Resignation« (WzM n. 1029; XVI, 377), wenn es überhaupt noch nötig hat »gegen« etwas zu sein. Das Tragische im Sinne Nietzsches hat gerade nichts zu tun mit der bloßen Verdüsterung eines sich selbst zerstörenden Pessimismus; aber ebensowenig mit dem blinden Taumel eines nur in bloßen Wünschen verlorenen Optimismus; das Tragische im Sinne Nietzsches fällt überhaupt aus diesem Gegensatz heraus, schon allein deshalb, weil es eine *Willens-* und damit *Wissens*stellung zum Seienden im Ganzen ist, dessen Grundgesetz im Kampf als solchen liegt.

Mit dem erneuten Hinweis auf den Zusammenhang der beiden Stücke der ersten Mitteilung des Gedankens der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist zugleich der innere Bezug zwischen der ersten Mitteilung in der »Fröhlichen Wissenschaft« und der zweiten in »Also sprach Zarathustra« kenntlich gemacht. Wir sind jetzt an eine Stelle gekommen, wo eine kurze Besinnung auf das bisherige Vorgehen nötig wird. Solche Überlegungen bleiben leicht unfruchtbar, solange nicht zuvor einige Schritte des Vorgehens schon wirklich vollzogen sind.

Wir haben zwei Mitteilungen Nietzsches über seinen Grundgedanken dargestellt. Aber wie? Nicht in der Weise einer bloßen Abschilderung und Wiedergabe seiner Sätze, sondern bereits in einer Auslegung. Diese bewegt sich in verschiedenen Hinsichten; bei der ersten Mitteilung war es der Hinweis auf die tragische Erkenntnis und den tragischen Grundcharakter des Seienden überhaupt. In der zweiten Mitteilung war es vor allem der Hinweis auf den »Augenblick« und somit die Art der Haltung, aus der und in der die ewige Wiederkunft des Gleichen gedacht werden will, die Weise, wie dieses Denken

selbst seiend wird. Aus beiden wird deutlich: das, wonach hier die Frage steht, das Seiende im Ganzen, ist niemals so etwas wie ein vorhandenes Ding, an dem sich beliebig von irgendwem Feststellungen machen ließen; die Versetzung in das Seiende im Ganzen steht unter ureigenen Bedingungen.

Die Heraushebung solcher Ausblicke in wesentliche Zusammenhänge wird sich im Verfolg der weiteren Darstellung von Nietzsches Wiederkunftslehre notwendig steigern, und zwar so, daß die verschiedenen Ausblicke auf eine Mitte zusammenlaufen. Darauf ist zu achten, wenn die Darstellung nicht als eine bloße Vorführung von Nietzsches Meinungen und Ansichten mißverstanden werden soll. Durch dieses ständige Hinausdenken in weitere Zusammenhänge werden die Grundzüge dessen schon herausgehoben, was einheitlich zusammenschießend nachher Nietzsches metaphysische Grundstellung erkennen läßt.

Man sieht gewöhnlich in Nietzsches »Also sprach Zarathustra« den Gipfelpunkt seines Schaffens. Die Schriften, die nach 1884 erschienen, gelten als bloße Erläuterungen und Wiederholungen oder als verzweifelter Versuch, das im »Zarathustra« Verkündete nun schließlich doch unmittelbar zur Wirkung zu bringen; kurz: nach dem »Zarathustra« wußte Nietzsche nicht mehr weiter. Dieses Urteil, das auch sonst gern gegenüber großen Denkern in Gebrauch ist, darf immer als Zeichen dafür gelten, daß nicht die betreffenden Denker, sondern ihre alles besser wissenden Ausleger nicht mehr weiter wissen und diese Verlegenheit durch eine törichte Schulmeisterei schlecht genug verdecken. Wir lassen die Frage, ob Nietzsche nach dem »Zarathustra« nicht mehr weiter wußte oder ob er doch weiter wußte, auf der Seite, nicht weil das noch unentschieden wäre, sondern weil dies überhaupt keine Frage mit Bezug auf einen Denker ist. Denn indem dieser wirklich als Philosoph in seinem Denken steht, ist er immer schon »weiter«, als er selbst weiß und wissen kann. Aber die Bezeichnungen »weiter« und »nicht weiter« sind überhaupt keine rechten Namen, um diesen Tatbestand

zu benennen; sie gehören in den Bereich der »Wissenschaft« und der »Technik«, wo der Fortschritt notwendig ist und wo allein sich daher ein Weiter und Nicht-weiter ausrechnen läßt. In der Philosophie gibt es keinen Fortschritt und deshalb auch keinen Rückschritt. Hier ist, ebenso wie in der Kunst, nur die Frage, ob sie ist oder nicht ist.

§ 7. *Dritte Mitteilung der Wiederkunftslehre in »Jenseits von Gut und Böse«*

a) Die Gott-losigkeit der Philosophie Nietzsches

Wir verzeichnen jetzt einfach die Tatsache, daß sich in der zwei Jahre nach dem III. Teil des »Zarathustra« erschienenen Schrift »Jenseits von Gut und Böse«, in der Schrift, der unser Leitwort entnommen ist, die dritte Mitteilung des Gedankens von der ewigen Wiederkunft des Gleichen findet. Diese Schrift hat einen Untertitel, der lautet: »Vorspiel einer Philosophie der Zukunft« – ein merkwürdiger Titel für eine Philosophie, die nicht mehr weiter wissen soll!

Auch bei dieser dritten Mitteilung ist es entscheidend zu fragen, wo, in welchem Zusammenhang sie steht. Die Stelle findet sich im III. Hauptstück von »Jenseits von Gut und Böse«, das die nn. 45-62 umfaßt und überschrieben ist: »Das religiöse Wesen.« (VII, 67) Die Sachlage wird immer rätselhafter, da doch Nietzsche als »Atheist« verschrieen ist. Ja, Zarathustra nennt sich sogar selbst in seinen Reden ständig den »Gott-losen« und verkündet immer lauter: »Gott ist tot«. Gleich zu Beginn seiner Wanderungen begegnet Zarathustra im Walde einem Greis, mit dem er ins Gespräch kommt. Nachher »als Zarathustra aber allein war, sprach er also zu seinem Herzen: ›Sollte es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch Nichts davon gehört, daß *Gott tot* ist!‹ –« (AspZ, Vorrede n. 2, Schluß; VI, 12) Was soll wohl einer, der wie Zarathustra aus diesem Wissen lebt und urteilt, also

Nietzsche selbst, was soll der wohl noch über »das religiöse Wesen« zu sagen haben? Wir wollen es sogleich und ohne Umschweife hören; n. 56 des III. Hauptstückes über »das religiöse Wesen« lautet: »Wer, gleich mir, mit irgend einer rätselhaften Begierde sich lange darum bemüht hat, den Pessimismus in die Tiefe zu denken und aus der halb christlichen, halb deutschen Enge und Einfalt zu erlösen, mit der er sich diesem Jahrhundert zuletzt dargestellt hat, nämlich in Gestalt der Schopenhauerischen Philosophie; wer wirklich einmal mit einem asiatischen und überasiatischen Auge in die weltverneinendste aller möglichen Denkweisen hinein und hinunter geblickt hat – jenseits von Gut und Böse, und nicht mehr, wie Buddha und Schopenhauer, im Bann und Wahne der Moral –, der hat vielleicht ebendamit, ohne daß er es eigentlich wollte, sich die Augen für das umgekehrte Ideal aufgemacht: für das Ideal des übermütigsten, lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, *so wie es war und ist*, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich *da capo* rufend, nicht nur zu sich, sondern zum ganzen Stücke und Schauspiele, und nicht nur zu einem Schauspiele, sondern im Grunde zu Dem, der gerade dieses Schauspiel nötig hat – und nötig macht: weil er immer wieder sich nötig hat – und nötig macht – – Wie? Und dies wäre nicht – *circulus vitiosus deus*?« (VII, 80)

Es ist wichtig, aber jetzt nicht weiter zu erörtern, daß dieses ganze Stück als ein einziger Satz gebaut ist und so in einem gegliederten Gefüge sprachlich den Bau eines wesentlichen Gedankens widerstrahlt. Solche Stücke lassen ahnen, was wohl für ein Werk geworden wäre, wenn Nietzsche sein Hauptwerk hätte vollenden dürfen. Aber wir achten jetzt zunächst auf den »Inhalt«: Wir trauen unseren Augen und Ohren nicht: *circulus vitiosus deus*? Circulus: der Kreis und Ring, also die ewige Wiederkehr und zwar vitiosus; vitium: das Gebrechen, das Leiden, das Zerstörerische; circulus, der Ring, der auch dieses vitium immer als notwendig wiederbringt; dieser widrige Ring,

circulus vitiosus ist deus? Selbst der Gott? Die ewige Wiederkunft des Gleichen, der Gesamtcharakter des Seienden im Ganzen: die Welt. »Und um Gott herum wird Alles – wie? Vielleicht zur ›Welt‹? –« lautet die Frage in derselben Schrift n. 150 (VII, 106). Welt und Gott somit dasselbe? In der billigen Auslegung heißt eine solche Lehre »Pantheismus«. Lehrt Nietzsche hier einen Pan-theismus? Oder ist hier erst gefragt? Es wird gefragt: »Und dies wäre nicht – *circulus vitiosus deus?*« Wenn es Pan-theismus wäre, müßte auch erst gefragt werden, was hier πᾶν, das Ganze, und θεός, Gott, denn heißt. In jedem Fall steht hier eine *Frage*! Also ist Gott nicht tot? Ja und nein! Ja, er ist tot, aber welcher Gott? Der »moralische« Gott, der christliche Gott ist tot; der »Vater«, zu dem man sich rettet, die »Persönlichkeit«, mit der man verhandelt und sich ausspricht; der »Richter«, mit dem man rechtet, der »Belohner«, durch den man sich für seine »Tugenden« bezahlen läßt, jener Gott, mit dem man seine »Geschäfte« macht. (Wer aber läßt sich je rechte Tugend bezahlen? Wann läßt sich eine Mutter für ihre Liebe zum Kind bezahlen?) Dieser »moralisch« gesehene Gott – und nur dieser – ist gemeint, wenn Nietzsche sagt: »Gott ist tot«. Er starb, weil die Menschen ihn mordeten. Und sie mordeten ihn, weil sie seine Größe als Gott nach der Klugheit ihrer Belohnungsbedürfnisse ausrechneten und damit klein machten. Dieser Gott wurde entmachtet, weil er ein »Fehlgriff« des sich und das Leben verneinenden Menschen war (GD; VIII, 62). In den Vorarbeiten zum »Zarathustra« sagt Nietzsche einmal: »Gott erstickte an der Theologie« (XII, 329). Also kann Gott und können Götter sterben? Bei dem Vorstudium zur »Geburt der Tragödie« um 1870 vermerkt sich Nietzsche schon sehr früh: »Ich glaube an das urgermanische Wort: alle Götter müssen sterben.« (IX, 128)

Dann hat es mit Nietzsches »Atheismus« eine ganz eigene Bewandtnis, und Nietzsche muß herausgehalten werden aus der fragwürdigen Gesellschaft jener oberflächlichen Atheisten, die Gott leugnen, wenn sie ihn nicht im Reagenzglas finden,

und die dann anstelle des so geleugneten Gottes ihren »Fortschritt« zum »Gott« machen. Wir dürfen Nietzsche nicht mit jenen »Gott-losen« verwechseln, die nicht einmal Gott-los sein können, weil sie niemals um einen Gott gerungen haben und ringen können. Wenn aber Nietzsche kein »Atheist« war in diesem gewöhnlichen Verstande, dann dürfen wir ihn aber ebensowenig zu einem »sentimentalen«, »romantischen«, halbchristlichen »Gottsucher« umfälschen. Wir dürfen aber überhaupt nicht Wort und Begriff »Atheismus« und Gott-Losigkeit zu einem christlichen Kampf- und Verteidigungswort machen, als ob, was nicht dem christlichen Gott genügt, damit schon »im Grunde« Atheismus sei; der christliche Gott kann um so weniger der Maßstab der Gottlosigkeit sein, als er selbst in dem genannten Sinne »tot« ist. Zarathustra nennt sich und weiß sich als den Gott-losen. Als dieser Gott-lose erfährt er die äußerste Not und damit die innerste Notwendigkeit, das Nötigste zu schaffen – diese Not im Grunde aber nicht als bloßes Unglück, sondern zugleich als die Möglichkeit des höchsten Glükkes. Daher stellt sich dieser Gott-lose solcher Art vor die Frage, die wir uns kurz so verdeutlichen: Was bliebe eigentlich für den Menschen noch zu schaffen übrig, wie könnte er Mensch sein, d. h. werden, was er ist, wenn Götter einfach immer schon und nur vorhanden wären? Wenn es Götter nur gäbe wie Steine und Bäume und Wasser? Wie, muß der Gott nicht erst geschaffen werden, und bedarf es dazu nicht der höchsten Kraft, etwas über sich hinaus zu schaffen, und muß dazu nicht zuvor der Mensch, der letzte und verächtliche Mensch umgeschaffen werden? Braucht der Mensch nicht ein Schwergewicht, damit er seinen Gott nicht zu leicht nimmt? Daher der Gedanke der Gedanken als das größte Schwergewicht, circulus vitiosus – und dieser selbst jetzt deus? Also ist Zarathustra der Gott-lose überwunden! Allerdings, aber ist Nietzsche damit »weiter« gekommen oder zurück auf den Weg des Christentums, das seine Gründe hatte, den einzigen und alleinigen Gott für sich in Anspruch zu nehmen? Nein, weder weiter noch zurück, denn

Zarathustra beginnt ja, indem er untergeht. Zarathustras Anfang ist sein Untergang, ein anderes Wesen Zarathustras hat Nietzsche niemals gedacht, und nur die Lahmen und die, die ihres Christentums lediglich müde geworden sind, suchen sich für ihren fragwürdigen Atheismus in Nietzsches Sätzen eine billige Bestätigung. Aber die ewige Wiederkehr des Gleichen ist der schwerste Gedanke. Sein Denker muß ein Held des Wissens und Willens sein, und d. h. er darf und kann nicht mit irgendeiner Formel sich die Welt und das Schaffen einer Welt zurechtlegen. »Um den Helden herum wird alles zur Tragödie«. Und nur durch die Tragödie hindurch ersteht die Frage nach dem Gott, um den herum, und auch das nur »vielleicht«, alles zur Welt wird.

Der 19jährige Nietzsche fragt, wie wir bereits hörten, am Schluß der Darstellung seines Lebenslaufes: »und wo ist der Ring, der ihn [den Menschen] endlich noch umfaßt? Ist es die Welt? Ist es Gott? –« Wie lautet jetzt die Antwort auf diese frühe Frage? Die Antwort ist jetzt wieder eine Frage: circulus vitiosus deus? Aber der Ring hat sich jetzt als ewige Wiederkunft des Gleichen bestimmt, der circulus ist zugleich vitiosus, das Furchtbare; und dieser furchtbare Ring umringt das Seiende, bestimmt dieses im Ganzen, bestimmt es als die Welt. Dieser Ring und seine Ewigkeit sind nur aus dem *Augenblick* zu fassen; und demzufolge wird erst recht der Gott, der jetzt in der Erfahrung des Ringes der Furchtbarkeit erfragt wird, nur aus dem Augenblick fragbar werden. Der Gott ist dann also doch nur eine Frage? Allerdings »nur« eine Frage, also keine errechenbare glatte Gewißheit. In der Tat; denn hier kommt für uns die Frage noch einmal, ob der Gott göttlicher ist in der Frage nach ihm oder dann, wenn er gewiß ist und als gewisser dann ja zwischendurch gleichsam auf die Seite gestellt werden kann, um nach Bedarf herbeigeholt zu werden. Der Gott »nur« eine Frage, wie steht es mit diesem »nur«? Aber eine Frage ist nicht nur der Gott, eine Frage auch »nur« ist die ewige Wiederkehr, der circulus vitiosus selbst.

b) Vorblick auf die Gestalt der Wiederkunftslehre

Alle drei Mitteilungen dieses Gedankens der Gedanken sind Fragen in je verschiedener Gestalt und Stufe. Und wenn wir auch den inhaltlichen Zusammenhang der drei Mitteilungen längst nicht durchschauen und kaum ahnen, so drängt sich doch eine Gemeinsamkeit der Form auf, die freilich zunächst auch mehr nur verneinend verdeutlicht werden kann: es ist keine »Lehre« und kein »Lehrvortrag« im Sinne der Darstellung einer fachwissenschaftlichen Theorie, nicht die »Lehre« als Mitteilung eines »Gelehrten«. Es ist aber auch keine philosophische Abhandlung, wie sie Leibniz oder Kant geben; ebensowenig ist es ein philosophisches Baugefüge, wie es Fichte, Schelling und Hegel hinstellen. Wenn daher Nietzsches Mitteilung sich nicht einpassen läßt, weder in die Form der fachwissenschaftlichen Lehre, noch in die der bis dahin bekannten und gepflegten philosophischen Erörterung, noch in die der rein dichterischen Gestaltung, folgt daraus dann nur noch das eine: es kann lediglich ein »persönliches Glaubensbekenntnis« oder gar ein »Wahngebilde« sein? Oder folgt daraus nur das andere, daß wir erst zu fragen haben, was dieser Gedanke gestaltmäßig denn in sich und von sich her sei? Angesichts eines solchen denkerischen Werkes ist es nicht zweifelhaft, ob wir es im Handumdrehen in unsere gewohnten und geläufigen »Rubriken« einzwängen dürfen oder ob ein solches Denken umgekehrt *uns* zur Besinnung und zur Loslösung vom Geläufigen zwingen muß.

Wir haben mit dieser Besinnung schon vorgegriffen in die Frage nach der Gestalt des Gedankens von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Dies geschieht absichtlich, um anzudeuten, daß Nietzsches eigene selbst vollzogene Mitteilungsart maßgebend bleiben muß für die Gestaltbestimmung. Dieser Hinweis ist schon hier um so nötiger, als in bezug auf diese Frage nach der Gestalt ein grober Überblick über das von Nietzsche Zurückgehaltene leicht irreführen kann. Wir versuchen, uns jetzt

einen Einblick zu verschaffen in das, was Nietzsche über die ewige Wiederkehr des Gleichen dachte, aber nicht selbst an die Öffentlichkeit gab. Auch dieser Einblick läßt nur das Wesentliche erblicken, wenn er nicht bloßer Bericht bleibt, sondern Auslegung ist. Diese Auslegung muß einmal geleitet sein durch den Vorblick auf die wesentlichen Fragen, die der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen selbst stellt, und dann muß sie getragen sein von der sorgfältigen Beachtung dessen, was bei Nietzsche vorliegt.

ZWEITES KAPITEL

Auslegung der Wiederkunftslehre in Nietzsches Nachlaß am Leitfaden ihrer Entstehung

§ 8. Übersicht über die Aufzeichnungen in zeitlicher Folge

Was Nietzsche seit dem Augenblick (August 1881), da ihm ›der Gedanke der Gedanken kam‹, über diesen Gedanken gedacht und aufgezeichnet, aber nicht mitgeteilt hat, pflegt man als »Nachlaß« zu bezeichnen. Wenn der Gedanke von der ewigen Wiederkunft des Gleichen Nietzsches Hauptgedanke ist, dann wird er in der Folgezeit seines Schaffens 1881 (August) bis 1889 (Januar) ihm gegenwärtig gewesen sein. Daß dies zutrifft, zeigt die spätere Veröffentlichung des Nachlasses aus dieser Zeit; sie findet sich in den Bänden XII-XVI der Großoktavausgabe. Wenn aber der Gedanke von der ewigen Wiederkunft des Gleichen als der Gedanke der Gedanken notwendig alles Denken Nietzsches von Grund auf bestimmt, dann werden die Besinnungen auf diesen Gedanken und die Aufzeichnungen dieser Besinnungen einen ganz verschiedenen Charakter haben je nach dem Bereich und der Richtung und der Reife, in der sich gerade Nietzsches philosophische Arbeit bewegt. Das bedeutet aber: »Nachlaß« und »Nachlaß« ist nicht jedesmal dasselbe. Der »Nachlaß« ist nicht ein beliebiges Gemengsel und Gewirre von hingeworfenen Bemerkungen, die das Pech hatten, nicht in die Druckerei gelangt zu sein, sondern die Aufzeichnungen haben einen ganz verschiedenen Charakter, nicht nur »inhaltlich«, sondern auch ihre »Form« und selbst ihre Formlosigkeit ist verschieden; denn sie sind aus verschiedenen Stimmungen erwachsen und in verschiedenen Absichten und Hinsichten bald flüchtig festgehalten, bald ausgearbeitet, bald in einem Tasten und Zweifeln nur versucht, bald in einem Blitz und Wurf geglückt. Und wenn der Gedanke von der ewigen

Wiederkunft des Gleichen der Gedanke der Gedanken ist, dann wird er gerade dort und dann, wo er in dieser seiner Wesentlichkeit am meisten zur Auswirkung kommen soll, am wenigsten selbst noch erst eigens dargestellt und genannt werden. Wenn also zeitweise scheinbar von diesem Gedanken in Nietzsches Aufzeichnungen nicht die Rede ist, nicht unmittelbar die Rede ist, dann heißt das nicht, er sei inzwischen unwichtig geworden oder gar aufgegeben, sondern diese Tatsache sagt das Gegenteil. All dieses müssen wir bedenken, wenn wir Nietzsches »Nachlaß« wirklich philosophisch verstehen und durchdenken wollen, statt nur aus den da und dort aufgreifbaren Bemerkungen eine »Theorie« zusammenzustellen.

Was wir hier fordern und nur in einem ganz vorläufigen Versuch vollziehen wollen, ist aber um so notwendiger, als durch die bisherige Herausgabe des Nachlasses unvermeidlich das ganze sogenannte »Material« schon in bestimmte Ordnungen gebracht ist. Dazu kommt nun noch, daß die einzelnen Stücke über die Wiederkunftslehre, die aus ganz verschiedenen Jahren und verschiedenartigen Manuskripten und Zusammenhängen stammen, einfach nach fortlaufenden Nummern aneinandergereiht sind. Wer jedoch nur eine geringe Ahnung von den Schwierigkeiten hat, die eine angemessene Veröffentlichung von Nietzsches Nachlaß gerade der späteren Zeit (seit 1881) bereitet, der wird den ersten und bisherigen Herausgebern hinsichtlich des von ihnen gewählten Vorgehens keinen Vorwurf machen. Über die Mangelhaftigkeit der bisherigen Ausgabe hinweg bleibt es doch das entscheidende Verdienst der ersten Herausgeber – vor allen von P. Gast –, daß sie uns überhaupt Nietzsches handschriftlich zurückgebliebene Arbeiten in einer lesbaren Übertragung zugänglich gemacht haben; das konnten nur *sie* – vor allem P. Gast, der durch langjährige Mitarbeit mit Nietzsche an der Fertigstellung seiner Druckmanuskripte völlig sicher in die Handschrift und ihre Abwandlungen eingelebt war. Vieles der schwer lesbaren Manuskripte und oft das Wichtigste bliebe uns heute sonst einfach verschlossen.

Wir versuchen jetzt eine vorläufige Kennzeichnung des Bestandes an ausdrücklichen Aufzeichnungen zur Wiederkunftslehre, und zwar in zeitlicher Folge. Die Marken für die Zeitabschnitte sind uns gegeben durch Nietzsches eigene dreimalige Mitteilung des Wiederkunftsgedankens in der »Fröhlichen Wissenschaft«, in »Also sprach Zarathustra« und in »Jenseits von Gut und Böse«. Es leuchtet ein, daß Nietzsches Aufzeichnungen gerade aus der Zeit, als ihm der Gedanke kam (August 1881 und unmittelbar nachher), von besonderer Bedeutung sind. Band XII enthält nun das Unveröffentlichte einmal aus der Zeit 1881/82 und dann aus der Zeit 1882/86 (Zarathustra-Zeit). Was die Bemerkungen zur Wiederkunftslehre aus der Zeit 1881/82 betrifft, steht eigens kenntlich gemacht in Bd. XII, 51-69; die Bemerkungen aus der Zarathustra-Zeit in der Hauptsache in Bd. XII, 369-71. Die Herausgeber vermeiden eine voreilige Deutung dadurch, daß sie den Bestand dieser Bemerkungen nicht unter andere Titel (Metaphysik, Erkenntnistheorie, Ethik) einordnen, sondern für sich bringen. Aber die ersten uns bekannten und zugleich auch wichtigsten frühesten Aufzeichnungen Nietzsches zur Wiederkunftslehre nach der Erfahrung beim Block von Surlei stehen überhaupt nicht im eigentlichen Text des Bandes XII, sondern sind nachträglich erst im »Nachbericht« zu Bd. XII (neugestaltete Ausgabe, 3. Auflage) S. 425-428 mitgeteilt. Dagegen stehen diese Stücke in der ersten Ausgabe des Bandes im Text an verschiedenen Stellen (S. 5, 3, 4, 128, 6), zum Teil sind sie überhaupt nicht gebracht. Daß nun in der 3. neugestalteten Ausgabe die wichtigsten Textstücke im »Nachbericht« gebracht werden, verrät die ganze Ratlosigkeit der Herausgeber. Mit dem, was in der jetzigen Ausgabe nachhinkt und demzufolge leicht übersehen wird, müssen wir jedoch beginnen.

Aber wir müssen uns auch sogleich von einer Vormeinung freimachen, bzw. wir dürfen uns von ihr nicht beirren lassen. Die Herausgeber sagen (XII, 425), daß in Nietzsches Versuchen und Plänen zur Darstellung der Wiederkunftslehre gleich

von Anfang an zwei verschiedene Absichten nebeneinander auftreten. »Die eine zielt auf eine theoretische Darstellung der Lehre, die andere auf eine poetische Behandlung.« Nun haben wir zwar auch von einer »dichterischen« Darstellung der Wiederkunftslehre im »Zarathustra« gesprochen, aber eine Unterscheidung gegen eine »theoretische« vermieden; nicht nur, weil die angeführten Stücke aus der »Fröhlichen Wissenschaft« und aus »Jenseits von Gut und Böse« keine »theoretischen« Darstellungen sind, sondern weil hier Wort und Begriff »theoretisch« nichts besagen, vor allem dann nicht, wenn man »theoretisch« nach dem Vorgehen der Herausgeber und auch sonst der Darsteller Nietzsches gleichsetzt mit »Prosabehandlung«. Diese Unterscheidung »poetisch« – »theoretisch« entspringt überhaupt einem unsauberen Denken – das Unterschiedene zum Theoretischen ist das »Praktische«, zum Poetischen das »Prosaische« und nicht das Theoretische. Wenn man sie dennoch gelten läßt, ist sie aber hier am unrechten Ort; denn es handelt sich um Nietzsches Grundgedanken seiner Philosophie. Hier ist nämlich das sogenannte »Poetische« ebensosehr »theoretisch«, wie das »Theoretische« in sich »poetisch« ist. Alles philosophische Denken und gerade das strengste und »prosaischste« ist in sich »dichterisch« und trotzdem nicht und niemals Dichtkunst. Umgekehrt kann ein Dichtwerk – wie etwa Hölderlins Hymnen – im höchsten Grade denkerisch sein und ist trotzdem niemals Philosophie. Und andererseits ist Nietzsches »Also sprach Zarathustra« im höchsten Grade dichterisch und dennoch kein Kunstwerk, sondern »Philosophie«. Weil somit alle wirkliche, d. h. große Philosophie in sich denkerisch-dichterisch ist, kann die Unterscheidung von »theoretisch« und »poetisch« nicht dazu dienen, philosophische Aufzeichnungen von philosophischen Aufzeichnungen zu unterscheiden.

§ 9. Die vier Aufzeichnungen aus dem August 1881

Wir betrachten jetzt unter Freihaltung der Unterscheidung von »theoretisch-prosaisch« und »poetisch« vier Aufzeichnungen zur Wiederkunftslehre aus dem August 1881. Sie liegen zeitlich ein Jahr vor Nietzsches erster Mitteilung in der »Fröhlichen Wissenschaft« und geben schon eine Vordeutung auf Nietzsches gesamte Behandlung der Wiederkunftslehre in der Folgezeit. Zugleich bestätigt sich dadurch Nietzsches eigenes Wort über »Also sprach Zarathustra« aus dem »Ecce homo«, wonach der Wiederkunftsgedanke »die Grundkonzeption des Werkes«, d. h. von »Also sprach Zarathustra«, ist. Diese Aufzeichnungen sind sogleich Skizzen für ein Werk, woraus schon die Tragweite ersichtlich wird, die Nietzsche dem Gedanken der Wiederkehr des Gleichen zumißt. Die erste Skizze lautet (XII, 425):

»›*Die Wiederkunft des Gleichen*

Entwurf.

1. *Die Einverleibung der Grundirrtümer.*
2. *Die Einverleibung der Leidenschaften.*
3. *Die Einverleibung des Wissens und des verzichtenden Wissens.* (Leidenschaft der Erkenntnis.)
4. *Der Unschuldige. Der Einzelne als Experiment. Die Erleichterung des Lebens, Erniedrigung, Abschwächung – Übergang.*
5. Das neue *Schwergewicht: die ewige Wiederkunft des Gleichen.* Unendliche Wichtigkeit unseres Wissens, Irrens, unserer Gewohnheiten, Lebensweisen für alles Kommende. Was machen wir mit dem *Reste* unseres Lebens, – wir, die wir den größten Teil desselben in der wesentlichsten Unwissenheit verbracht haben? Wir *lehren die Lehre*, – es ist das stärkste Mittel, sie uns selber *einzuverleiben.* Unsre Art Seligkeit, als Lehrer der größten Lehre.

Anfang August 1881 in Sils-Maria, 6000 Fuß über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen! –‹«

Schon daß Nietzsche eigens den Zeitpunkt der Aufzeichnung vermerkt, spricht für das Ungewöhnliche ihres Inhaltes und ihrer Absicht. Die Überschrift des »Entwurfs« zeigt sogleich ins Ganze. Und dennoch ist von der ewigen Wiederkunft erst unter Nr. 5 die Rede, und auch da wird nichts über ihren Inhalt gesagt, auch nicht in der Art einer Skizzierung. Vielmehr ist das Leitwort des Entwurfs »die Einverleibung«. Und auch die Lehre wird begriffen vom Lehren her und vom Lehrer. Die Lehre heißt »die größte Lehre« und »das neue Schwergewicht«. Und dann die plötzliche Frage: »Was machen wir mit dem *Reste* unseres Lebens?« Hier handelt es sich demnach um einen entscheidenden Einschnitt im Leben, der das Bisherige, Abgelaufene scheidet vom noch bleibenden »Rest«, und der Schnitt ist offenbar bewirkt durch den Wiederkunftsgedanken, der alles verwandelt. Aber das, was vor diesem Einschnitt liegt und was nach ihm folgt, ist doch nicht mengenmäßig abgeteilt. Das Vorhergegangene wird nicht einfach abgeschoben. Dem Punkt 5 gehen vier andere vorher und der Punkt 4 schließt mit dem Hinweis »Übergang«. Die Wiederkunftslehre stellt sich, so neu sie sein mag, doch nicht aus dem Leeren her ein, sondern bleibt eingespannt in einen »Übergang«. Wo wir zunächst eine Auseinandersetzung des wesentlichen Gehalts der Lehre erwarten und vor allem eine Begründung und Hinweise darauf, handelt alles immer nur – wir möchten sagen: von der »Wirkung« der Lehre auf den Menschen, zuvor sogar auf den Lehrer selbst und allein, von der »Einverleibung« des neuen Wissens und vom Lehren dieses Wissens als neue Art von »Seligkeit«, »fröhliche Wissenschaft«.

Wir wissen aus dem »Zarathustra«, wie wesentlich die Frage der »Einverleibung« des Gedankens ist und daß Zarathustra erst ein Genesender wird, nachdem er das Widrigste des Gedankens sich einverleibt hat. Wenn wir der Wortbedeutung folgen, bringen wir uns in die Vorstellung des »Essens«, Zusichnehmens und Verdauens. Das Einverleibte ist jenes, was den Leib, das Leiben, Leben, fest und sicher und stehend macht; es

ist zugleich das, womit wir fertig geworden sind und was so uns künftig bestimmt, der Saft, woraus wir die Kräfte ziehen. Einverleibung des Gedankens heißt hier: das Denken des Gedankens so vollziehen, daß es im vorhinein zur Grundstellung zum Seienden im Ganzen wird und so jeden einzelnen Gedanken im voraus durchherrscht. Erst wenn der Gedanke so zur Grundhaltung alles Denkens geworden ist, ist er seinem Wesen gemäß in Besitz genommen, ein-verleibt. Wichtig bleibt für die Erkenntnis der Eigenart des ersten Entwurfs: die maßgebende Besinnung des Entwurfs, der betitelt ist: »Die Wiederkunft des Gleichen«, geht sogleich auf die »Einverleibung«.

Wir haben kein »Schema«, um den Charakter dieses »Entwurfs« dahin einzuordnen und uns geläufig zu machen. Wir müssen aus dem Entwurf selbst und aus dem, was zu ihm gehört, das ihm eigene Schema heraussehen. Und wenn es der Entwurf zu einer Schrift wäre, so müßte dieses »Buch« eben ein sehr eigenes Buch werden, nicht nur seinem Inhalt nach, sondern nach der Art, wie es als Buch »erscheint« und dann »wirkt« und nicht »wirkt«. Was da gelehrt wird und was in dem Gedanken gedacht wird, tritt zurück hinter dem, *wie* es (und wem) gelehrt und gedacht wird.

Was wir hier in dieser Skizze antreffen, ist nichts anderes als der Keim zum Plan des kommenden Werkes »Also sprach Zarathustra«, also gerade nicht eine Skizze zu einer »theoretischen«, prosaischen Bearbeitung des Wiederkunftsgedankens. Schon hieraus wird ersichtlich, wie nichtssagend die genannte Unterscheidung ist.

Der zweite hierhergehörige Entwurf – prosaisch – ist ebenso »poetisch«. Dieser Entwurf hat keine Überschrift; er gehört nicht etwa unter die Überschrift des in der Ausgabe zuerst gebrachten Entwurfes. Der zweite Entwurf steht innerhalb der Aufzeichnungen Nietzsches überhaupt nicht mit dem ersten zusammen, sondern mit dem in Bd. XII unter n. 129 (XII, 68) gebrachten Stück. Dieses lautet: »Es wäre entsetzlich, wenn wir noch an die *Sünde* glaubten: sondern, was wir auch tun

werden, in unzähliger Wiederholung, es ist *unschuldig*. Wenn der Gedanke der ewigen Wiederkunft aller Dinge dich nicht überwältigt, so ist es keine Schuld; und es ist kein Verdienst, wenn er es tut. – Von allen unseren Vorfahren denken wir milder, als sie selber dachten, wir trauern über ihre einverleibten Irrtümer, nicht über ihr Böses.« Diese Stelle gibt uns zugleich eine Aufklärung darüber, warum im vorigen Entwurf n. 4 vom »Unschuldigen« die Rede ist. Mit dem Tod des moralischen Gottes verschwindet auch das Sündhafte und Schuldhafte aus dem Seienden im Ganzen und die Notwendigkeit des Seienden, wie es ist, kommt in ihr Recht. Der folgende Entwurf dreht nun die Abfolge der Hauptgedanken um, indem er mit dem Wiederkunftsgedanken beginnt. Er lautet:

»›1. *Die mächtigste Erkenntnis.*
2. *Die Meinungen und Irrtümer verwandeln den Menschen und geben ihm die Triebe,* oder: *die einverleibten Irrtümer.*
3. *Die Notwendigkeit und die Unschuld.*
4. *Das Spiel des Lebens.*‹« (XII, 426)

Aber dieser Entwurf gibt zugleich Weisungen in anderer Hinsicht: 3. »Die Notwendigkeit«, nicht irgendeine, sondern die des Seienden im Ganzen, und dann wieder 4. »Das Spiel des Lebens«: Notwendigkeit und Spiel – zwei Bestimmungen, die sich scheinbar ausschließen – hier aber gedacht sind in der Richtung auf das Seiende im Ganzen. Und wir denken da sogleich an ein Wort Heraklits, des Denkers, dem Nietzsche sich am nächsten verwandt glaubte: »– – αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη« (DK, B 52). »Der ›Aeon‹ ist ein Kind beim Spiel, beim Brettspiel; eines Kindes ist die Herrschaft« (nämlich über das Seiende im Ganzen). Damit wird angedeutet: Das Seiende im Ganzen ist durchherrscht von der Unschuld; und dieses Ganze ist αἰών! Schwer oder gar nicht zu übersetzen: das Ganze der Zeit dieser Welt, aber als Zeit zugleich auf uns und damit unser »Leben« bezogen. Man pflegt die Bedeutung dieses Wor-

tes gewöhnlich so zu fassen: hier sei von der »Zeit« des »Kosmos« die Rede, und der Kosmos ist die Natur, und die Natur bewegt sich in der Zeit, die die »Physik« mit der Uhr mißt; von dieser Zeit wird dann unterschieden jene, die wir »erleben«. Aber αἰών meint nicht die physikalische Zeit, auch nicht die geschichtliche im heutigen Sinne, sondern etwas diesseits solcher Unterschiede (entsprechend κόσμος). »Leben« selbst ist zweideutig: das Ganze des Seienden und unsere Art, in diesem zu sein: »Das Spiel des Lebens«, »Die Notwendigkeit und die Unschuld«. Die Anklänge an Heraklit sind nicht zufällig, zumal Nietzsche in seinen Aufzeichnungen gerade in dieser Zeit oft einen anderen Gedanken berührt, den man gewöhnlich – und auch Nietzsche folgt ganz dieser Gewöhnung – als den Grundgedanken Heraklits nennt: πάντα ῥεῖ; ein Satz, der vermutlich gar nicht von Heraklit stammt, geschweige denn, daß er seine Philosophie kennzeichnet; er verunstaltet sie lediglich.

Dieser Entwurf zielt nicht so sehr nach der »Wirkung« der Lehre auf den Menschen und die Verwandlung des Menschen und seiner sogenannten »Existenz« innerhalb des Seienden im Ganzen, sondern auf dieses selbst; hier ist mehr, um heute noch geläufige Bezeichnungen zu gebrauchen, der »metaphysische« Charakter der Wiederkunftslehre ins Auge gefaßt, während im vorigen Entwurf die Absicht auf den »existenziellen« Sinn der Lehre überwiegt. Oder paßt diese Unterscheidung von »metaphysisch« und »existenziell«, wenn sie überhaupt eine klare und tragfähige ist, mit Bezug auf Nietzsches Philosophie so wenig wie die anders gerichtete zwischen ihrem theoretisch-prosaischen und poetischen Charakter? Das wird sich später entscheiden lassen.

Wieder anders scheint der nächste Entwurf gerichtet zu sein, von dem die Herausgeber sagen, es sei »die Skizze der poetischen Idee« der Wiederkunftslehre. Hier heißt die Überschrift: »›*Mittag und Ewigkeit*. Fingerzeige zu einem neuen Leben.‹«

»›Zarathustra, geboren am See Urmi, verließ im dreißigsten Jahre seine Heimat, ging in die Provinz Aria und verfaßte

in den zehn Jahren seiner Einsamkeit im Gebirge den *Zend-Avesta.*

Die Sonne der Erkenntnis steht wieder einmal im Mittag: und geringelt liegt die Schlange der Ewigkeit in ihrem Lichte – –: es ist *eure* Zeit, ihr Mittagsbrüder!‹« (XII, 426)

In diesem Entwurf ist das Stichwort der »Mittag«; »Mittag und Ewigkeit«: beides Begriffe und Namen für die Zeit, wenn wir bedenken, daß wir auch die Ewigkeit nur aus der Zeit denken. Jetzt, da der Gedanke der ewigen Wiederkunft gedacht wird, ist in diesem gedoppelten Sinne »Mittag und Ewigkeit« in einem und zugleich; wir könnten auch sagen: der Augenblick. Der Entwurf wählt die höchsten Zeitbestimmungen aus für den Titel eines Werkes, das vom Seienden im Ganzen und vom neuen Leben in ihm handeln soll. Und wie das Seiende im Ganzen gedacht wird, ist gleichfalls im Bilde angezeigt: Die Schlange, das klügste Tier, die »Schlange der Ewigkeit« liegt geringelt im Mittagslicht der Sonne der Erkenntnis. Ein großartiges Bild – und das soll nicht »poetisch« sein! Gedichtet wohl, aber dieses nur, weil am tiefsten gedacht, und *so* gedacht, weil der Entwurf dessen, worin das Seiende im Ganzen begriffen und ins Wissen gehoben werden will, sich hier am weitesten hinauswagt, aber nicht in den luftleeren und luftarmen Raum einer eitlen »Spekulation«, sondern in den Bereich der Mitte der Bahn des Menschen. Von der Zeit des Mittags, da die Sonne am höchsten steht und die Dinge ohne Schatten sind, heißt es am Schluß des I. Teils des »Zarathustra«: »Und das ist der große Mittag, da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Tier und Übermensch und seinen Weg zum Abende als seine höchste Hoffnung feiert: denn es ist der Weg zu einem neuen Morgen. Alsda wird sich der Untergehende selber segnen, daß er ein Hinübergehender sei; und die Sonne seiner Erkenntnis wird ihm im Mittage stehn. ›*Tot sind alle Götter: nun wollen wir, daß der Übermensch lebe.*‹ – Dies sei einst am großen Mittage unser letzter Wille! – Also sprach Zarathustra.« (VI, 115)

Wenn Zarathustra hier sagt: »Tot sind alle Götter«, so bedeutet dies: Der jetzige Mensch, als der letzte, ist überhaupt nicht mehr stark genug für einen der Götter, zumal diese niemals aus der Überlieferung nur übernommen werden können; Überlieferung bildet sich erst da als Macht des Daseins, wo sie vom schaffenden Willen und solange sie von ihm getragen ist. Der Mittag ist eine helle Mitte in der Geschichte des Menschen – ein Augenblick des Überganges im heiteren Licht der Ewigkeit, wo der Himmel tief ist und Vor-mittag und Nach-mittag, Vergangenheit und Zukunft gegeneinander stoßen und so in die Entscheidung stoßen. Zwar lautet der Untertitel zum Entwurf »Mittag und Ewigkeit«: »Fingerzeige zu einem neuen Leben.« Man möchte Anweisungen zur praktischen Lebensweisheit erwarten und dürfte sich dabei täuschen, denn das »neue Leben« ist hier zuerst gemeint im Sinne einer neuen Art, inmitten des Seienden im Ganzen zu stehen, einer neuen Art von Wahrheit und damit einer Verwandlung des Seienden.

Daß wir das »neue Leben« in dieser Hinsicht verstehen müssen, das zeigt ein vierter Entwurf, der noch in den August 1881 gehört (XII, 426). Dieser ist überschrieben: »*Zum ›Entwurf einer neuen Art zu leben.‹*«, und in vier Bücher abgeteilt, davon jetzt nur die kennzeichnenden Titel genannt seien: I. Buch: »*›Von der Entmenschlichung der Natur.‹*«, II. Buch: »*›Von der Einverleibung der Erfahrungen.‹*«, III. Buch: »*›Vom letzten Glück des Einsamen.‹*«, IV. Buch: »*›Annulus aeternitatis.‹*« Das I. und IV. Buch umschließen das II. und III., die vom Menschen handeln. Im I. Buch soll von der Ent-menschlichung der Natur gehandelt werden; alles in das Seiende im Ganzen hineingelegte Menschliche, wie Schuld, Zweck, Absicht, Vorsehung soll aus ihr herausgezogen werden, um dann den Menschen selbst dahin zurückzustellen (homo natura). Dieses Seiende im Ganzen wird im IV. Buch als der »Ring der Ewigkeit« bestimmt.

Was bei diesen vier in kaum einem Monat entstandenen Entwürfen vor allem in die Augen springt, und was wir fürs erste auch allein ungefähr zu fassen vermögen, ist der Reichtum der

Ausblicke in immer wieder genannte wenige, wesentliche Bezirke des Fragens, was Nietzsche dazu drängt, einen im Grunde einheitlichen und vielleicht einfachen Bereich von immer neuen Seiten her in den entwerfenden Blick zu fassen. Dies alles drängt zu der Feststellung, daß hier bei der ersten Entfaltung des Gedankens der ewigen Wiederkunft des Gleichen, wie bei allen großen Gedanken, im ersten Anbruch im wesentlichen alles da ist, aber es bleibt unentfaltet, und wo solches versucht wird, geschieht es zunächst mit den schon verfügbaren Mitteln der bisherigen Auslegung des Seienden. Wenn es so etwas wie eine Katastrophe im Schaffen großer Denker gibt, dann besteht sie nicht darin, daß sie scheitern und nicht weiterkommen, sondern darin, daß sie »weiter«gehen, daß sie der Versuchung erliegen, »weiter« zu gehen, d. h. sich bestimmen ließen von der nächsten Wirkung ihres Gedankens, die immer eine Mißwirkung ist, und das erst recht noch wird in der Rückwirkung auf den Denker selbst. Verhängnisvoll ist immer nur dieses »Weiter«-Gehen, statt zurückzubleiben am Quell des eigenen großen Anfangs. Die Geschichte der abendländischen Philosophie muß künftig einmal auch in dieser Blickbahn angeeignet werden, und es werden sich dabei sehr merkwürdige und sehr lehrreiche Einblicke ergeben.

Wenn nun für Nietzsche im Sommer 1881 mit Bezug auf den Gedanken der Gedanken alles da ist, was wird dann die Folgezeit noch Neues bringen? Das wäre eine Frage von Neugierigen, deren Haupteigenschaft ja darin besteht, daß das, wonach sie gierig sind, sie im Grunde und im voraus nichts angeht; alle Neugier lebt von dieser wesentlichen Gleichgültigkeit. Und die Neugierigen sind nun auch enttäuscht. Nietzsche bringt im Großen nichts »Neues« mehr, er ist wohl steckengeblieben und seines größten Gedankens überdrüssig geworden. Oder steht es umgekehrt, ist Nietzsche diesem Gedanken so treu geblieben, daß er daran zerbrechen mußte, ganz abgesehen davon, was die medizinische Wissenschaft über den Fall seines Wahnsinns feststellt?

Wir fragen anders, nicht was noch Neues kommt, sondern ob und wie das Erste und Ältere angeeignet und entfaltet wird. Und hierbei ist vielleicht nicht einmal jenes das Wichtigste, was in der Folgezeit an ausdrücklichen Bemerkungen und Aufzeichnungen über die Wiederkunftslehre sich ergibt, als vielmehr die neue Klarheit, die jetzt auf Nietzsches Fragen im Ganzen ausstrahlt und sein Denken auf neue Ebenen bringt. Wenn man neuerdings glauben machen will, Nietzsches Wiederkunftslehre sei in der Folgezeit durch seine Lehre vom Willen zur Macht abgelöst und beseitigt worden, so ist demgegenüber zu sagen und zu erweisen, daß die Lehre vom Willen zur Macht ja erst und nur aus der Wiederkunftslehre entspringt und diesen Ursprung ständig mit sich führt so wie der Strom seine Quelle.

§ 10. Zusammenfassende Darstellung des Hauptgedankens in den Aufzeichnungen aus der Entstehungszeit der »Fröhlichen Wissenschaft« (1881-1882)

a) Zur Anordnung der Aufzeichnungen von 1881-1882 in der Großoktavausgabe

Mit den angeführten vier Entwürfen ist eine Ausgangsstellung gewonnen, von der aus nicht nur Licht fällt auf die drei eigenen Mitteilungen Nietzsches, sie gibt uns auch Richtpunkte, mit deren Hilfe wir uns in dem jetzt zu nennenden Bestand an Aufzeichnungen eher zurechtfinden.

Die erste Gruppe derselben gehört in die Zeit unmittelbar nach August 1881 bis zum Erscheinen der »Fröhlichen Wissenschaft« (XII, 51-69). Die Herausgeber haben den Bestand in zwei Abschnitte verteilt, deren erster (nn. 90-114; XII, 51-63) überschrieben ist: *»Darstellung und Begründung der Lehre.«* Die Überschrift des zweiten (nn. 115-132; XII, 63-69) lautet: *»Wirkung der Lehre auf die Menschheit.«* Das ist eine Ver-

teilung des Bestandes der Aufzeichnungen nach Gesichtspunkten, die nicht von Nietzsche selbst stammen; durch dieses scheinbar jeden Eingriff vermeidende Vorgehen der Anbringung von Überschriften wird die Wiederkunftslehre im voraus zu einer »Theorie« gestempelt, die dann noch dazu »praktische Wirkungen« haben soll. Das Wesentliche der Wiederkunftslehre, daß sie weder »Theorie« noch »praktische Lebensweisheit« ist, kommt in dieser Verteilung des Bestandes nicht einmal als Frage zur Geltung. Diese scheinbar harmlose und fast selbstverständliche Stoffeinteilung hat hauptsächlich zur Verkennung der Wiederkunftslehre beigetragen. Und diese Mißdeutung des Wiederkunftsgedankens zu einer »Theorie« mit nachfolgenden praktischen Wirkungen hat um so leichter Eingang gefunden, als zu alldem noch Nietzsches Aufzeichnungen, die eine »Darstellung und Begründung« geben sollen, ganz »naturwissenschaftlich« lauten. Nietzsche greift sogar auf naturwissenschaftliche, physikalische, chemische und biologische Schriften jener Zeit zurück und spricht in Briefen dieser Jahre von Plänen, an einer der großen Universitäten Naturwissenschaften und Mathematik zu studieren. In all dem bestätigt sich doch deutlich genug, daß Nietzsche selbst in der Wiederkunftslehre auch eine »naturwissenschaftliche Seite« berücksichtigte. Der Augenschein spricht jedenfalls für diese Tatsache. Ob freilich der Augenschein, selbst wenn er durch Nietzsche selbst nahegelegt wird, als Leitmaß gelten darf für die Auslegung des Gedankens der Gedanken einer Philosophie, das ist zumindest eine Frage. Und diese Frage wird in dem Augenblick notwendig, wo wir Nietzsches Philosophie und die Auseinandersetzung mit ihr und d. h. der ganzen bisherigen abendländischen Philosophie als eine Sache dieses Jahrhunderts und des kommenden zumindest begriffen haben.

Wir folgen in dieser vorläufigen Kennzeichnung mit Absicht der in der bisherigen Ausgabe vollzogenen, aber fragwürdigen Einteilung der Stücke; vielleicht wird so am ehesten sichtbar, daß es sich gerade nicht um »Naturwissenschaft« handelt. Der Zusammenhang der einzelnen Stücke ist keineswegs sogleich

durchsichtig. Vor allem ist zu bedenken, daß sich die Abfolge der Stücke nn. 90-132, so wie sie uns in der Ausgabe begegnet, bei Nietzsche selbst nirgends findet; die in der Ausgabe aneinandergereihten Stücke stehen innerhalb des betreffenden Manuskriptes (M III, 1) an ganz verschiedenen Stellen; z. B. n. 92 auf S. 40 des Manuskripts; n. 95 auf S. 124; n. 96 auf S. 41; n. 105 auf S. 130; n. 106 auf S. 130 und S. 128; n. 109 auf S. 37; n. 116 auf S. 33; n. 122 auf S. 140. Es liegt daher schon in der Reihenfolge, in der wir die Stücke lesen, eine, von den Herausgebern freilich nicht gewollte, Irreführung. Wir versuchen, ihr zu entgehen. Allerdings bietet Nietzsches Manuskript dafür auch keinen sicheren Leitfaden. Dieser kann nur in einem inhaltlichen Gesamtverständnis des Ganzen gefunden werden.

b) Das Seiende im Ganzen als Leben, Kraft, Chaos

Wir versuchen, den Hauptgedanken der hier zusammengereihten Stücke herauszustellen. Dabei ist das Wichtigste, daß möglichst klar herauskommt, was für Nietzsche überhaupt im Blick steht und wie. Dies läßt sich vollständig nur in einer sorgfältigen Einzelauslegung jedes Stückes ausmachen. Das gehört allerdings nicht in diese Vorlesung. Um aber die leitende Blickrichtung Nietzsches nachvollziehen zu können und damit denjenigen inneren Hauptzusammenhang der Fragen gegenwärtig zu haben, aus dem her Nietzsche in diesen einzelnen Stücken spricht, wählen wir den Weg einer zusammenfassenden Darstellung. Auch diese unterliegt dem Bedenken der Willkür; sie ist von uns entworfen – aber die Frage bleibt, aus welchem Vorblick und aus welcher Weite der Fragestellung der Entwurf entspringt. Das Wesentliche sei in zehn Punkten herausgehoben und auf sie verteilt – dies aber nur, um ihre Zusammengehörigkeit deutlicher zu machen.

1. *Was steht im Blick*? Antwort: *Die Welt in ihrem Gesamtcharakter*. Und was gehört dazu? Das Ganze des Leblosen und des Lebendigen, wobei das Lebendige nicht nur Pflanze und Tier, sondern auch den Menschen mit umfaßt. Und zwar sind

Lebloses und Lebendiges nicht wie zwei Bezirke nebeneinander geschoben oder aufeinander geschichtet, sondern in einem verschlungenen Werdenszusammenhang vorgestellt. Und dabei ist, mit Vorbehalten zu sprechen, »das Leben« die Grundwirklichkeit: »Unsere ganze Welt ist die *Asche* unzähliger *lebender* Wesen: und wenn das Lebendige auch noch so wenig im Vergleich zum Ganzen ist, so ist *alles* schon einmal in Leben umgesetzt gewesen und so geht es fort.« (XII, 62).

Dem scheint ein Gedanke entgegenzustehen, der gleichzeitig in der »Fröhlichen Wissenschaft« (n. 109; V, 149) ausgesprochen ist: »Hüten wir uns, zu sagen, daß Tod dem Leben entgegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Toten, und eine sehr seltene Art. –« Hier ist zunächst nur ausgedrückt, daß das Lebende der Menge nach so wenig und dem Vorkommen nach so selten ist im Vergleich zum Ganzen. Als dieses Wenige und Seltene bleibt es doch immer der Feuerbrand für das Viele der Asche. Aber dann wäre höchstens zu sagen, das Tote sei eine Art des Lebenden und keineswegs das Umgekehrte. Gleichwohl kann auch das gesagt werden, da ja das Tote aus dem Lebendigen kommt und in seiner Überzahl wieder das Lebendige bedingt. Lebendiges ist dann nur eine Art in der Verwandlung und schaffenden Kraft des Lebens und das Tote ein Zwischenzustand. Und dennoch treffen wir mit dieser Auslegung Nietzsches Denken dieser Zeit nicht vollständig. Außerdem bleibt doch ein Widerspruch zwischen den zwei Gedanken, die formelhaft so lauten: Das Tote ist die Asche unzähliger lebender Wesen. Und: Das Lebende ist nur eine Art des Toten. Einmal bestimmt das Lebende die Herkunft des Toten und dann das Tote die Art des Lebenden. Einmal hat das Tote den Vorrang, dann wieder ist es dem Lebenden nachgestellt.

Vielleicht sind hier zwei verschiedene Hinsichten auf das Tote im Spiel. Steht es so, dann fällt schon die Möglichkeit eines »Widerspruches« dahin – abgesehen davon, daß dieser hier auch nicht ohne weiteres Unmögliches anzeigte. Wird das Tote genommen hinsichtlich seiner Erkennbarkeit und wird Erkennen

gefaßt als Festgreifen des Beständigen, Eindeutigen und Unzweideutigen, dann hat das Tote als Gegenstand der Erkenntnis den Vorrang, und das Lebendige als das Zwei- und Mehrdeutige ist nur eine Art und Abart des Toten, nämlich als Gegenstand der Erkenntnis. Wird aber das Tote selbst genommen hinsichtlich seiner Herkunft, dann ist es nur die Asche des Lebendigen, aber als diese Asche ist es doch zugleich wieder die Bedingung des Lebendigen. Daß dieses der Häufigkeit und Verteilung nach doch wieder hinter dem Toten zurücksteht, spricht nicht dagegen, daß es dessen Ursprung ist, wenn anders es zum Wesen des Höheren gehört, das Seltene und Seltenere zu bleiben. Aus all dem ersehen wir das Eine, Entscheidende, daß mit einer einfachen Abgrenzung des Leblosen gegen das Lebende in nur einer Hinsicht nichts getroffen wird; daß die »Welt« rätselhafter ist, als unser rechnender Verstand das wahrhaben möchte. (Vgl. über den Vorrang des Toten: XII, 228 ff., nn. 495 ff., bes. n. 497).

2. Welches ist nun der *durchgängige Charakter der Welt*? Antwort: *»Kraft«*. Und was ist Kraft? Niemand wird sich vermessen, so geradezu und überhaupt und endgültig zu sagen, was »Kraft« sei. Nur dies können und müssen wir hier sogleich anmerken, daß Nietzsche »Kraft« nicht im Sinne der Physik begreift und begreifen kann; denn der Kraftbegriff der Physik, ob sie nun rein »mechanistisch« denkt oder dynamisch, ist immer nur der Begriff einer Maßbezeichnung innerhalb der Rechnung; die Physik kann so, wie sie die Natur in Ansatz bringt, als Physik überhaupt nie Kraft als Kraft denken. Physik stellt immer nur Kraftbeziehungen, und zwar in der Hinsicht der Größe ihres raumzeitlichen Erscheinens in den Ansatz. Und vollends in dem Augenblick, wo sie die Natur in den Bereich des »Experimentes« bringt, ist die rechnerische, technische Beziehung im weiteren Sinne zwischen bloßen Kraftmaßen und Kraftwirkungen im voraus mitgesetzt, mit der Rechnung aber die Rationalität. Eine Physik, die technisch nutzbar sein soll und zugleich »irrational« sein möchte, ist ein Unding.

Was aber Nietzsche hier mit »Kraft« bezeichnet und meint, ist nicht das, was die Physik so nennt, sondern das gilt ihm als der durchgängige Charakter des Seienden überhaupt. Wollte man diese Auslegung des Seienden »dynamisch« nennen, weil Kraft griechisch δύναμις heißt, dann müßte man freilich auch sagen, was δύναμις bedeutet; jedenfalls bedeutet es nicht das »Dynamische«, das man dem »Statischen« entgegensetzt, welche Unterscheidung einer Denkweise entstammt, die im Grunde mechanistisch bleibt. »Dynamik« und »Statik« sind nicht zufällig die Namen für physikalisch-technische Denkbereiche. Wer aber die Vorstellungsweise dieser Bezirke auf das Seiende im Ganzen überträgt, bringt nur eine maßlose Verwirrung in das Denken, und der soll Nietzsche nicht dazu mißbrauchen. Weil aber Nietzsche in seinem geistigen Grundwillen überall sicher war, im Sagen und Gestalten aber notwendig doch im Zeitgenössischen haften blieb, bedarf es, um ihn zu fassen, einer Strenge des Denkens, der gegenüber etwa die Exaktheit der mathematischen Naturwissenschaften die reine Spielerei ist. Was Nietzsche hier Kraft nennt, klärt sich ihm in den nächsten Jahren als »Wille zur Macht«, und dieser ist ebenso wie der hier gebrauchte Kraftbegriff der durchgängige Charakter des Seienden.

3. *Ist Kraft begrenzt oder grenzenlos*? Sie ist begrenzt. Warum? Das ergibt sich für Nietzsche aus dem Wesen der Kraft. Die Kraft ist ihrem Wesen nach endlich. Angenommen, die Kraft sei ›unendlich *wachsend*‹ (n. 93; XII, 52), woher soll sie sich »ernähren«? Und da Kraft immer abgibt, ohne dabei zu verschwinden, muß sie sich immer mit Überschuß ernähren. Wo soll die Quelle dieses Überschusses sein? »Wir bestehen darauf, daß die Welt, als eine Kraft, nicht unbegrenzt gedacht werden darf – wir verbieten uns den Begriff einer unendlichen Kraft, als mit dem Begriff ›Kraft‹ unverträglich.« (n. 94) Also gebietet sich Nietzsche einfach den Begriff von der wesenhaften Endlichkeit der Kraft als solcher? Er nennt ja diesen Satz auch (n. 94; XII, 53; WzM n. 1062; XVI, 397) einen »Glauben«.

Worauf gründet dieser »Glaube« an die wesentliche Endlichkeit der Kraft? Nietzsche sagt: Die Unendlichkeit ist mit dem Begriff »Kraft« unverträglich. Das bedeutet: Kraft ist ihrem Wesen nach etwas in sich Festes und Bestimmtes, also notwendig und von sich her begrenzt; so an anderer Stelle (n. 104; XII, 57): »Etwas *Un*-festes von Kraft, etwas Undulatorisches ist *uns ganz undenkbar*.« Mithin ist der Satz von der wesentlichen Endlichkeit der Kraft kein blinder »Glaube« im Sinne einer grundlosen Annahme, sondern ein Für-wahr-halten auf Grund der Wahrheit des Wissens um den rechten Begriff von Kraft, ihrer Denkbarkeit. Doch was für eine Art von Denken das Denken des Wesensbegriffes ist, sagt und fragt Nietzsche nicht, auch nicht, ob überhaupt und wie das Denken und die Denkbarkeit als der Gerichtshof für das Wesen des Seienden auftreten kann. Aber vielleicht braucht er so etwas nicht zu fragen, da es die ganze Philosophie vor ihm so auch nie gefragt hat. Das ist freilich mehr eine Entschuldigung als eine Rechtfertigung. Doch fürs erste handelt es sich darum, daß wir Nietzsches Gedanken treffen.

4. Was ergibt sich als *innere Folge der wesenhaften Endlichkeit der Kraft* überhaupt? Weil das Wesen der Welt Kraft, diese aber wesenhaft endlich ist, bleibt *das Weltganze selbst endlich*, und zwar im Sinne einer festen, aus dem Seienden als solchen kommenden Begrenzung. Diese Endlichkeit der Welt beruht nicht darauf, daß sie sich an einem anderen, was sie selbst nicht ist, stößt und daran eine Schranke findet, sondern die Endlichkeit kommt aus ihr selbst und daraus folgt: die Weltkraft erleidet keine Verminderung und Vergrößerung. »Das Maß der All-Kraft ist *bestimmt*, nichts ›Unendliches‹: hüten wir uns vor solchen Ausschweifungen des Begriffs!« (n. 90)

5. Ergibt sich aber aus der Endlichkeit des Seienden im Ganzen nicht die *Beschränktheit seiner Dauerfähigkeit und Dauer*? Das Fehlen einer Verminderung und Vermehrung der Allkraft bedeutet ›keinen Stillstand‹ (n. 100; XII, 55), sondern ein ständiges Werden; es gibt kein Gleichgewicht der Kraft. »Wäre ein

Gleichgewicht der Kraft irgendwann einmal erreicht worden, so dauerte es noch [Zwischengedanke: es dauert nicht; Welt kein Stillstand, sondern ständiges Werden]: also ist es nie eingetreten« (n. 103; warum es aber eingetreten sein müßte, wenn es je erreicht werden könnte, wird sich nachher zeigen). »Werden« müssen wir hier ganz allgemein fassen im Sinne der Wandlung oder noch vorsichtiger des Wechsels; in dieser Bedeutung ist auch das Vergehen ein Werden; und Werden besagt hier nicht Entstehung oder gar Entwicklung und Fortschritt.

6. Aus der Endlichkeit der Welt ergibt sich dann aber notwendig ihre Übersehbarkeit. In Wirklichkeit ist für uns jedoch das Seiende im Ganzen unübersehbar, also »unendlich«. Wie bestimmt Nietzsche dieses Verhältnis von wesenhafter Endlichkeit und solcher Unendlichkeit? Auf die Antwort, die uns Nietzsche auf diese Frage gibt, müssen wir um so schärfer achten, als Nietzsche öfters in einer mehr lockeren Ausdrucksweise von der »unendlichen« Welt spricht und damit seinen Grund-satz von der wesenhaften Endlichkeit der Welt zu verleugnen scheint. Weil die Welt ein ständiges Werden, obzwar als Kraftganzes in sich endlich ist, gibt es doch und gerade »unendliche« Wirkungen. Diese Unendlichkeit der Wirkungen und Erscheinungen widerstreitet nicht der wesenhaften Endlichkeit des Seienden. »Unendlich« besagt hier nämlich soviel wie endlos, und dieses ist hier gemeint als »unermeßlich«, d. h. praktisch nicht abzählbar. »Die Zahl der Lagen, Veränderungen, Kombinationen und Entwicklungen dieser Kraft [ist] zwar ungeheuer groß und praktisch *›unermeßlich‹*, aber jedenfalls auch bestimmt und nicht unendlich« (n. 90). Wenn Nietzsche daher an anderer Stelle (n. 97) die Möglichkeit einer »*Unzähligkeit*« der Zustände zurückweist, also die Zähligkeit behauptet, so heißt das: die bestimmte Weltkraft »hat nur eine ›Zahl‹ von möglichen Eigenschaften« (n. 92). Mit der Unmöglichkeit dieser Unzähligkeit ist die wirkliche (praktische) Unabzählbarkeit sehr wohl vereinbar.

7. *Wo* ist nun diese Allkraft als endliche Welt? In welchem *Raum*? Ist sie überhaupt im Raum? Was ist der Raum? Die Annahme eines »unendlichen Raumes« ist nach Nietzsche ›falsch‹ (n. 97). Der Raum ist begrenzt und als dieser begrenzte ist er nur eine »subjektive Form« ebenso wie die Vorstellung von Materie (n. 98). »Raum[1] ist erst durch die Annahme *leeren Raumes* entstanden. Den gibt es nicht. Alles ist Kraft.« (n. 98) Raum ist daher ein imaginäres, eingebildetes Gebilde und als dieses eine Bildung der Kraft und Kraftverhältnisse selbst. Welche Kräfte und Kraftverhältnisse eine Raumbildung, d. h. also das Sich-bilden einer Raumvorstellung vollziehen und ernötigen und wie das geschieht, sagt Nietzsche nicht. Der Satz: »›Raum‹ ist erst durch die Annahme leeren Raumes entstanden«, klingt fragwürdig, denn in der Vorstellung von leerem Raum ist ja schon Raum vorgestellt und kann füglich nicht daraus erst entstehen; dennoch ist Nietzsche mit dieser Bemerkung einem sehr wesentlichen, aber von ihm nicht durchdachten und bewältigten Zusammenhang auf der Spur. Das ist die Grunderscheinung der »Leere«, die freilich nicht nur und nicht notwendig mit dem Raum zu tun hat, auch nicht mit der »Zeit«, so wie sie die Philosophie bisher gedacht hat, wohl aber mit dem Wesen des Seins selbst (Ereignis). Dies sei nur angedeutet, um zu zeigen, daß Nietzsches Bemerkung über die Entstehung »des Raumes« trotz des unmittelbaren Widersinns einen Sinn haben kann, der von Nietzsche vielleicht geahnt wurde (Welt und Raum).

8. Und wie steht es mit der *Zeit*, die man gewöhnlich mit dem Raum zusammen nennt und die hier doch gewiß auch eine Bestimmung erfahren muß? Die *Zeit* ist im Unterschied zum eingebildeten Charakter des Raumes *wirklich;* sie ist zugleich im Unterschied zum begrenzten Charakter des Raumes unbe-

[1] Raum, Begrenztheit, Festgemachtes und Sein gehören für Nietzsche zusammen. »Mit festen Schultern steht der Raum gestemmt gegen das Nichts. *Wo* Raum ist, da ist Sein [Seiendes].« (n. 4; XII, 239) Sein: Festgemachtes, πέρας.

grenzt, unendlich. »Wohl aber ist die Zeit, in der das All seine Kraft übt, unendlich, das heißt, die Kraft ist ewig gleich und ewig tätig« (n. 90). Und n. 103 spricht Nietzsche vom »Verlaufe unendlicher Zeit«. Wir kennen schon das in n. 114 genannte Bild von der ›ewigen Sanduhr des Daseins‹ [n. 114 ebenfalls: ›die unendliche Zeit‹]. Um die Zeit der Entstehung dieser Aufzeichnungen zur Wiederkunftslehre sagt Nietzsche einmal ausdrücklich: »Dem wirklichen Verlauf der Dinge muß auch eine *wirkliche* Zeit entsprechen« (n. 59; XII, 31). Diese wirkliche unendliche Zeit faßt er als »Ewigkeit«, Sein. Nietzsches Besinnungen über den Raum und die Zeit sind im ganzen gesehen sehr dürftig und die wenigen Gedanken über die Zeit, die kaum über das Überlieferte hinauskommen, sprunghaft – der untrüglichste Beweis dafür, daß ihm die Frage nach der Zeit für die Entfaltung der metaphysischen Leitfrage und damit diese selbst in ihrem tieferen Ursprung verschlossen blieb. In der früheren, aber sehr wichtigen Abhandlung »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne« (Sommer 1873) schreibt Nietzsche noch ganz schopenhauerisch-kantisch: Die Zeit- und Raumvorstellungen »produzieren wir in uns und aus uns mit jener Notwendigkeit, mit der die Spinne spinnt« (X, 202; auch die Zeit »subjektiv«, und dann sogar WzM n. 862 (XVI, 279): »Zeit als Eigenschaft des Raumes«. Aber – wie diese Stelle zu fassen?).

9. Alle diese mehr nur aneinandergereihten Kennzeichnungen der Welt: Kraft, Endlichkeit, ständiges Werden, Unzähligkeit der Erscheinungen, Begrenztheit des Raumes, Unendlichkeit der Zeit, müssen nun zusammen und zurückgedacht werden auf die Hauptbestimmung, mit der Nietzsche den »Gesamt-Charakter der Welt« bestimmt. Mit ihr gewinnen wir den Boden für die abschließende Auslegung der Welt, die in Punkt 10 festgehalten sein soll. Wir beziehen uns dabei auf einen Satz Nietzsches, der sich in dem wichtigen (ungefähr gleichzeitigen) Stück n. 109 (V, 148) der »Fröhlichen Wissenschaft« findet: »Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen

in alle Ewigkeit Chaos«. Mit Chaos ist aber hier nicht die oberflächliche Vorstellung des bloßen wirren und willkürlichen, beliebigen und zufälligen Durcheinanders gemeint. Diese Grundvorstellung vom Seienden im Ganzen als Chaos[2] die, was wohl zu beachten bleibt, für Nietzsche schon vor der Wiederkunftslehre leitend war, hat für Nietzsche zunächst eine zweifache Bedeutung: einmal soll damit die Leitvorstellung des ständig Werdenden festgehalten werden im Sinne der gewöhnlichen Vorstellung vom πάντα ῥεῖ, dem ewigen Fortfließen der Dinge, eine Vorstellung, die auch Nietzsche mit der geläufigen Überlieferung fälschlicherweise für eine solche Heraklits hielt; wir nennen sie richtiger pseudo-heraklitisch. Zum anderen soll aber mit der Leitvorstellung »Chaos« das ständig Werdende bei sich selbst belassen und nicht als ein Vieles aus dem »Einen« erst noch abgeleitet werden, mag dieses Eine nun als Schöpfer oder Baumeister, als Geist oder als das »Wasser« oder sonst als ein Grundstoff vorgestellt sein. »Chaos« ist darnach der Name für diejenige Vorstellung vom Seienden im Ganzen, dergemäß dieses als ursprüngliches notwendiges Werden einer ursprünglichen Mannigfaltigkeit angesetzt wird, so zwar, daß »Einheit« und »Form« ursprünglich ausgeschlossen bleiben; ja dieses Ausschließende scheint zunächst die Hauptleistung dieser Chaos-Vorstellung zu sein, sofern sich dieses Ausschließen auf alles erstrecken soll, was irgendwie eine Hineintragung menschlicher Art in das Weltganze bei sich führt.

So sehr Nietzsche seinen Chaosbegriff abhebt gegen die Vorstellung einer nur beliebig hingenommenen, zufälligen Wirrnis und eines allgemeinen Weltbreies, so wenig macht er sich doch von der überlieferten Bedeutung frei, die das Ordnungslose, Gesetz-lose meint. Hier ist bereits, und zwar gleichlaufend mit anderen wesentlichen Leitbegriffen, die Leiterfahrung verdeckt. Chaos, χάος, χαίνω, das Gähnen, Gähnende, Auseinanderklaffende; wir begreifen im engsten Zusammenhang mit einer

[2] [Zu Chaos vgl. XII, 243.]

ursprünglichen Auslegung des Wesens der ἀλήθεια χάος als den sich öffnenden Abgrund (vgl. Hesiod, Theogonie; χάος und φύσις Aufgehen – Aufgähnen).

Die Vorstellung des Weltganzen als »Chaos« soll für Nietzsche die Abwehr einer Vermenschung des Seienden im Ganzen leisten. Vermenschung ist sowohl die moralische Erklärung der Welt aus einem Entschluß eines Schöpfers ebenso wie die dazugehörige technische aus der Tätigkeit eines großen Handwerkers (Demiurgen). Vermenschung ist aber auch alles Hineintragen von Ordnung, Gliederung, Schönheit, Weisheit in die »Welt«; das alles sind »ästhetische Menschlichkeiten«. Vermenschung ist es auch, wenn wir dem Seienden »Vernunft« zuschreiben und sagen, daß es in der Welt vernünftig zugehe bis zu jenem Satz *Hegels*, der freilich noch mehr besagt als der allgemeine Verstand herausliest: »*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*«. (Vorrede zu »Grundlinien der Philosophie des Rechts«).

Aber auch, wenn wir Unvernunft als Weltprinzip nehmen, ist dies Vermenschung. Ebensowenig liegt im Seienden ein Selbsterhaltungstrieb. »Dem Sein [gemeint: das Seiende im Ganzen] ›Selbsterhaltungsgefühl‹ zuschreiben! Wahnsinn! Den Atomen ›Streben nach Lust und Unlust!‹« (n. 101; XII, 55) Auch die Vorstellung, das Seiende laufe »nach Gesetzen« ab, ist eine moralisch-juristische Denkweise und so gleichfalls Vermenschung. Im Seienden gibt es auch keine »Ziele« und »Zwecke« und »Absichten«, und wenn es keine Zwecke gibt, ist auch das Zwecklose, der »Zufall« ausgeschlossen. »Hüten wir uns zu glauben, daß das All eine Tendenz habe, gewisse *Formen* zu erreichen, daß es schöner, vollkommener, komplizierter werden wolle! Das ist alles Vermenschung! Anarchie, häßlich, Form – sind ungehörige Begriffe. Für die Mechanik gibt es nichts Unvollkommenes.« (n. 111; XII, 61 f.)

Und schließlich ist völlig unmöglich die Vorstellung des Gesamt-Charakters der Welt als eines »Organismus«; nicht nur weil er als ein Sondergebilde für das Ganze stehen soll, nicht nur

weil der Organismus schließlich nach menschlichen Vorstellungen von Menschen ausgelegt ist, sondern weil vor allem ein Organismus immer und notwendig etwas braucht, was nicht er selbst, was außerhalb seiner ist und was ihn trägt und nährt. Was aber soll außerhalb des Weltganzen, dies als »Organismus« gemeint, noch sein? »Die Annahme, das All sei ein Organismus, widerstreitet dem *Wesen des Organischen.*« (n. 93; XII, 52; vgl. n. 109; V, 147)

Wie wesentlich die Abwehr dieser Vermenschungen aus dem Entwurf des Seienden im Ganzen für Nietzsche ist, wie einzig vorwaltend also die Leitvorstellung von der Welt als Chaos für ihn bleibt, das verrät sich am deutlichsten durch die gerade auch in den Aufzeichnungen zur Wiederkunftslehre (XII) immer wiederkehrende Wendung: »Hüten wir uns«, nämlich uns selbst nach irgendeiner beliebigen Vorstellung von uns oder ein Vermögen von uns in das Seiende hineinzulegen. Das wichtige Stück der »Fröhlichen Wissenschaft«, aus dem der angeführte Satz über den Gesamt-Charakter der Welt als Chaos genommen ist, trägt sogar eigens die Überschrift: *»Hüten wir uns!«* n. 109; V, 147) Sofern diese Vermenschungen meist zugleich Vorstellungen betreffen, mit denen der Weltgrund im Sinne des moralischen Schöpfergottes vorgestellt ist, ist die Vermenschung eine entsprechende Vergöttlichung, und die Vorstellungen von einer Weisheit im Weltlauf, von einer »Vorsehung« im wirklichen Geschehen sind nur *»Schatten«*, die die christliche Weltauslegung auch dann noch im Seienden und seiner Auffassung zurückläßt, wenn der wirkliche Glaube geschwunden ist. Umgekehrt muß dann die Entmenschung des Seienden, das Freihalten des von sich aus Aufgehenden, der φύσις, natura, Natur von jeder menschlichen Art zu einer Entgöttlichung des Seienden werden[3]. Mit Rücksicht auf diesen Zusammenhang schließt deshalb n. 109 (FrW; V, 149): »Wann werden uns alle diese Schatten Gottes nicht mehr verdunkeln? Wann werden wir die Natur ganz ent-

[3] [Zur Entmenschung vgl. Bd. XII: nn. 81, 82, S. 44-46; nn. 246 ff., S. 127 ff.; n. 250, S. 130.]

göttlicht haben! Wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu *vernatürlichen*!«

Aber wir würden einem großen Irrtum verfallen, wollten wir diese Leitvorstellung Nietzsches von der Welt als Chaos mit billigen Schlagworten wie »Naturalismus« und gar »Materialismus« belegen oder gar auf Grund dieser Benennung schon für erledigt halten. »Die Materie« (d. h. die Zurückführung von allem auf »Stoff«) ist ein eben solcher Irrtum wie der »Gott der Eleaten« (d. h. die Zurückführung auf ein Nichtstoffliches). Grundsätzlich ist zu Nietzsches Chaosvorstellung zu sagen: Nur ein sehr kurzatmiges Denken wird aus dem Willen zur völligen Entgöttlichung des Seienden schnurstracks den Willen zur Gottlosigkeit herauslesen. Während das wahrhafte metaphysische Denken in der äußersten Entgöttlichung, die sich keinen Schlupfwinkel mehr gestattet und nicht sich selbst vernebelt, einen Weg ahnt, aus dem allein, wenn überhaupt noch einmal in der Geschichte des Menschen, die Götter begegnen.

Charakteristisch für dieses Verhältnis ist unsere Stellung zur Technik, indem man einerseits die Technik den unmittelbaren praktisch-politischen Notwendigkeiten einbaut oder wie man andererseits mit der Raserei der Technik sich abfindet und sie als einen Totalitätszustand einer totalen Mobilisierung nimmt (Jünger). In beiden Willen ist das metaphysische Wesen der Technik nicht begriffen. Nur wenn wir die Entgöttlichung des Seins, die sich in der Technik austobt, ganz ernst nehmen und uns nichts vormachen, werden wir sie metaphysisch bezwingen.

Wir sollen aber hier schon beachten, daß Nietzsche um die Zeit, da der Gedanke von der ewigen Wiederkunft des Gleichen heraufkommt, am entschiedensten die denkerische Entmenschung und Entgöttlichung des Seienden im Ganzen anstrebt. Dieses Streben ist nicht ein Nachklang, wie man meinen könnte, seiner jetzt abklingenden »positivistischen Periode«, sondern es hat seinen eigenen und tieferen Ursprung; und gerade deshalb ist es möglich, daß Nietzsche alsbald aus diesem Streben

in den scheinbar damit unvereinbaren Gegensatz getrieben wird, indem er in der Lehre vom Willen zur Macht die höchste Vermenschlichung des Seienden fordert (vgl. n. 614; XVI, 100: »Die Welt ›vermenschlichen‹, d. h. immer mehr uns in ihr als Herren fühlen –«; vgl. auch n. 616).

Das Wort »Chaos« nennt in Nietzsches Bedeutungsgebrauch eine abwehrende Vorstellung, der zufolge vom Seienden im Ganzen gar nichts ausgesagt werden kann, indem nur immer jede versuchte Zusagung als menschliche abgewiesen wird. Das Weltganze wird so zum grundsätzlich Unansprechbaren und Unsagbaren, ein ἄρρητον. Was Nietzsche hier in bezug auf das Weltganze betreibt, ist eine Art »negativer Theologie«, die ja auch das Absolute dadurch möglichst rein zu fassen sucht, daß sie alle »relativen«, d. h. auf den Menschen bezüglichen Bestimmungen fernhält. Nur ist Nietzsches Bestimmung des Weltganzen eine negative Theologie ohne den christlichen Gott. In einem solchen Abwehrverfahren liegt das Gegenteil einer Verzweiflung am Erkennen und einer bloßen Sucht zur Verneinung und Zerstörung, und es taucht daher in jedem großen Denken immer wieder in verschiedenen Gestalten auf. Es kann auch nicht unmittelbar widerlegt werden, wenn es nur seinen Stil gleichsam durchhält und nicht die von ihm selbst sich gesetzten Schranken überspringt.

Wie steht es in unserem Falle? Wir haben in acht Punkten eine Reihe von Bestimmungen über das Weltganze im Sinne Nietzsches herausgestellt und sie im neunten Punkt auf die Hauptbestimmung zurückgenommen: »Der Gesamt-Charakter der Welt ist . . . in alle Ewigkeit Chaos«. Müssen wir diese jetzt nicht auch in der Bedeutung nehmen, daß wir die vorher gegebenen Bestimmungen eigentlich nur widerrufen können und lediglich sagen dürfen: Chaos. Oder liegen jene Bestimmungen im Begriff »Chaos«, so daß sie mit diesem Begriff und seiner Zuweisung zum Weltganzen als dessen einziger Bestimmung gerettet sind? Oder bringen nicht umgekehrt die zum Wesen des Chaos gehörigen Bestimmungen und Bezüge (Kraft, End-

lichkeit, Endlosigkeit, Werden, Raum, Zeit) als Vermenschungen auch den Begriff »Chaos« zu Fall? Dann dürfen wir überhaupt keine Bestimmung setzen und nur noch »Nichts« sagen. Oder ist »das Nichts« vielleicht die menschlichste aller Vermenschungen? Bis zu diesem Ende müssen wir hinfragen, um der Einzigartigkeit der vorliegenden Aufgabe, nämlich einer Bestimmung des Seienden im Ganzen ansichtig zu werden.

Zunächst bleibt aber zu erinnern, daß Nietzsche das Weltganze nicht nur als Chaos bestimmt, sondern daß er dem Chaos selbst einen *durchgängigen Charakter* zuspricht, und das ist »*die Notwendigkeit*«. Er sagt ausdrücklich (FrW n. 109; V, 148): »Der Gesamt-Charakter der Welt ist . . . Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Notwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung«. Das anfang- und endlose, d. h. hier ewige Werden der begrenzten Welt ist zwar ohne Ordnung im Sinne einer irgendwoher beabsichtigten Regelung, aber gleichwohl nicht ohne Notwendigkeit. Wir wissen, daß dieser Name von alters her im abendländischen Denken einen Charakter des Seienden nennt und daß die Notwendigkeit als Grundcharakter des Seienden die verschiedensten Auslegungen erfahren hat als μοῖρα, fatum, Schicksal, Prädestination.

10. Mit dem Satz: *Das Weltchaos ist in sich Notwendigkeit*, gewinnen wir den 10. Punkt und damit den Abschluß der Reihe, in der wir vorausnehmend das Weltganze kennzeichnen, dem nun seinerseits als Grundcharakter seines Seins die ewige Wiederkunft des Gleichen zugesprochen werden soll.

Was ist mit der Zusammenstellung der 9 bzw. 10 Punkte erreicht? Wir wollten damit doch in die unzusammenhängenden Aufzeichnungen und Beweise Nietzsches zur Wiederkunftslehre eine innere Ordnung bringen – und in allen Punkten war nirgends die Rede vom Wiederkunftsgedanken und vollends nicht von den Beweisen, die Nietzsche für diese Lehre aufstellt. Wohl dagegen haben wir uns eine solche Ordnung der ganzen Frage geschaffen, daß wir nun erst den Beweisen für die Wiederkunftslehre und damit dieser selbst nachgehen können. In-

wiefern? Wir haben erstens das Feld umschrieben, in das der Wiederkunftsgedanke gehört und was er als solcher betrifft: das Seiende im Ganzen ist feldmäßig umschrieben als die in sich verschlungene Einheit des Lebendigen und Leblosen. Wir haben zweitens in den Grundlinien gezeichnet, wie das Seiende im Ganzen als diese Einheit des Lebendigen und Leblosen in sich gefügt und gefaßt ist, seine Verfassung: der Kraftcharakter und die damit gegebene Endlichkeit des Ganzen in eins mit der Unendlichkeit, will sagen: Unermeßlichkeit der »Wirkungserscheinungen«. Wir haben jetzt drittens zu zeigen, und können das erst auf Grund des Voraufgeschickten, wie dem Seienden im Ganzen, das in seinem Feld und nach seiner Verfassung in der besagten Weise bestimmt ist, die ewige Wiederkunft des Gleichen zugesprochen, zugewiesen, zubewiesen wird. Jedenfalls ist dieses die einzig mögliche Ordnung, in der wir uns in klaren Schritten des Gesamten und Verschlungenen der Nietzscheschen Gedankengänge bemächtigen können, gesetzt nämlich, daß wir dies wollen in der Weise, die durch die innere Gesetzlichkeit der Leitfrage der Philosophie, der Frage nach dem Seienden, vorgezeichnet ist (vgl. unten, II. Stufe: Über den Begriff einer metaphysischen Grundstellung).

§ 11. Erörterung des Wahrheitscharakters der Wiederkunftslehre im Ausgang von den Aufzeichnungen aus der Entstehungszeit der »Fröhlichen Wissenschaft« (1881-1882)

a) Das Bedenken der »Vermenschung«

Noch aber steht diese ganze Betrachtung von Nietzsches Wiederkunftslehre, ja diese vor allem selbst unter einem Bedenken, das im eigenen Sinne Nietzsches alle weitere Bemühung um das Verständnis dieses Gedankens und der Beweise für ihn hinfällig machen möchte. Das Bedenken, daß doch auch in diesem Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen und gerade

in ihm eine Vermenschung liegt, daß er also ein Gedanke ist, auf den Nietzsches eigene ständige Warnung in erster Linie eine Anwendung verdient: »Hüten wir uns«.

Vom Anfang der Darstellung an und oft genug wurde betont, daß, wenn ein auf das Seiende im Ganzen bezogener Gedanke zugleich auf den ihn denkenden Menschen bezogen und sogar zuerst und ganz vom Menschen her gedacht werden müsse, dies vom Wiederkunftsgedanken gelte. Dieser Gedanke wurde doch eingeführt mit der Kennzeichnung: »das größte Schwergewicht«. Dieser wesentliche Bezug des Gedankens auf den ihn denkenden Menschen, die wesentliche Einbezogenheit des Denkenden in den Gedanken und sein Gedachtes, d. h. doch die »Vermenschung« des Gedankens und des in ihm vorgestellten Seienden im Ganzen – all dieses zeigt sich im wesentlichsten darin, daß die Ewigkeit und damit die Zeit der Wiederkehr und somit diese selbst nur begriffen werden können aus dem »Augenblick«. Wir bestimmen damit jene Zeit, in der Zukunft und Vergangenheit sich vor den Kopf stoßen, in der sie entscheidungsmäßig vom Menschen selbst bewältigt und vollzogen werden, indem der Mensch in der Stelle dieses Zusammenstoßes steht, ja sie selbst *ist* (Da-*sein*). Die Zeitlichkeit der Zeit der Ewigkeit, die in der ewigen Wiederkunft des Gleichen zu denken verlangt wird, ist die Zeitlichkeit, in der vor allem, und soweit wir wissen, allein der Mensch steht, indem er zum Künftigen entschlossen, das Gewesene bewahrend, das Gegenwärtige gestaltet und erträgt. Der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen, entsprungen und gegründet in solcher Zeitlichkeit, ist daher ein »menschlicher« Gedanke im höchsten und ausnehmenden Sinne. Er scheint deshalb auch dem Bedenken ausgesetzt zu sein, daß mit ihm eine entsprechend weitgehende Vermenschung des Seienden im Ganzen geschieht, also genau das, was Nietzsche mit allen Mitteln auf allen Wegen vermeiden will.

Wie steht es mit diesem Bedenken der Vermenschung des Seienden durch den Wiederkunftsgedanken? Es leuchtet ein,

daß wir die Antwort auf diese Frage erst geben können, wenn wir den Gedanken selbst in allen Hinsichten durchschauen und voll zu denken vermögen. Andererseits ist es an der Stelle unserer Betrachtung, an der wir halten, wo die Beweise für den Gedanken und damit dieser selbst in seiner Erwiesenheit und Wahrheit begriffen werden sollen, nötig, das Bedenken der Vermenschung, das alles hinfällig zu machen droht, zum mindesten grundsätzlich zur Sprache zu bringen. (Vgl. Schluß der Schelling-Vorlesung SS 1936.)

Jede Auffassung des Seienden und zumal des Seienden im Ganzen ist schon als *Auffassung durch* den Menschen *auf* den Menschen bezogen, und der Bezug kommt vom Menschen her. Jede Auslegung vollends einer solchen Auffassung ist ein Auseinanderlegen der Weise, wie der Mensch sich in der Auffassung zurechtfindet und zu ihr sich stellt. Die Auslegung ist somit ein Sichhineinlegen menschlicher Vorstellungen und Vorstellungsweisen in das Seiende. Ja sogar jedes bloße Ansprechen des Seienden, jedes Nennen des Seienden im Wort ist ein Belegen des Seienden mit einem menschlichen Gebilde, ein Einfangen des Seienden in Menschliches, wenn anders das Wort und die Sprache im höchsten Sinne das Menschsein auszeichnen. Jede Vorstellung des Seienden im Ganzen, jede Weltauslegung ist daher unausweichlich Vermenschlichung.

Solche Überlegungen sind so einleuchtend, daß, wer sie auch nur im groben nachvollzogen hat, sehen muß, wie der Mensch mit all seinem Vorstellen, Anschauen und Bestimmen des Seienden immer in die Sackgasse seiner eigenen Menschlichkeit gedrängt wird. Dem Einfältigsten ist auf solche Weise einleuchtend zu machen, wie sehr alles menschliche Vorstellen immer nur aus irgendeiner Ecke dieser Sackgasse herkommt; mag die Weltvorstellung aus dem Denken eines einzelnen großen maßgebenden Denkers kommen, mag sie der sich allmählich klärende Niederschlag der Vorstellungen von Gruppen, Zeitaltern, Völkern und Völkerfamilien sein. Ein Denker wie Hegel hat diesen Tatbestand durch einen schlagenden Hinweis auf

unseren Sprachgebrauch verdeutlicht, der Anlaß gibt zu einem ganz und gar nicht oberflächlichen und verzwungenen Wortspiel. All unser Vorstellen und Anschauen ist so, daß wir darin etwas, das Seiende, *meinen*. In jeder Meinung aber mache ich das Gemeinte zugleich und unausweichlich zum Meinigen. Alles Meinen, das scheinbar nur auf den Gegenstand selbst bezogen ist, wird zu einer Besitznahme und Hereinnahme des Gemeinten in das menschliche Ich. Meinen ist in sich und zugleich: etwas vorstellen, aber dabei das Vorgestellte zu dem Meinigen machen. Aber auch dort, wo nicht das vereinzelte »Ich« meint, wo scheinbar die Maßgeblichkeit des Denkens eines einzelnen Menschen nicht zur Geltung kommt, ist die Gefahr der Subjektivität nur scheinbar überwunden. Die Vermenschung des Seienden im Ganzen ist hier nicht geringer, sondern größer, und zwar größer nicht nur dem Umfang nach, sondern vor allem auch der Art nach, sofern niemand die Vermenschung auch nur ahnt, wodurch der zunächst unaufhebliche Schein erwächst, als sei eine Vermenschung auch gar nicht da. Wenn nun aber zur Weltauslegung die Vermenschung unentrinnbar gehört, dann ist ja auch jeder Versuch aussichtslos, diese Vermenschung entmenschen zu wollen; denn auch dieser Versuch der Entmenschung ist nur wieder ein Versuch des Menschen, also schließlich eine Vermenschung in der »Potenz« (Münchhausen!).

All diese Überlegungen sind, insbesondere für alle, die erstmals solchen und ähnlichen Gedankengängen begegnen, von einer schlagenden Überzeugungskraft. Sie bringen den Menschen, wenn er sich nicht überhaupt sogleich vor solchen Gedanken drückt und sich durch eine Flucht in die »Praxis« des »Lebens« rettet, meist in eine Lage, wo nur zwei Möglichkeiten bestehen: entweder man zweifelt und verzweifelt an jeder Möglichkeit einer Wahrheit und nimmt alles nur noch als ein Spiel von Vorstellungen; oder man entscheidet sich glaubensmäßig für *eine* Weltauslegung nach dem Grundsatz, daß eine besser ist als gar keine, trotzdem die eine auch nur eine ist,

aber ihr Recht vielleicht aus dem Erfolg und Nutzen und dem Ausmaß der Verbreitung belegen soll.

Die wesentlichen Haltungen gegenüber der an sich für unüberwindbar gehaltenen Vermenschung sind demnach die beiden folgenden: entweder findet man sich damit ab und bewegt sich in der scheinbaren Überlegenheit des Zweiflers an allem, der sich auf nichts einläßt und seine Ruhe haben will; oder man bringt sich dahin, daß man die Vermenschung vergißt und damit für beseitigt hält und auf diese Art seine Ruhe hat. Überall demnach, wo das Bedenken der Vermenschung als unüberwindliches vorgebracht und überall, wo es so oder so doch zu überwinden versucht wird, bleibt doch alles jedesmal in einer Oberflächlichkeit stecken, so sehr gerade diese Überlegungen bezüglich der Vermenschung leicht den Anschein geben, als seien sie im höchsten Grade tiefsinnig und vor allem »kritisch«. Was war das doch vor zwei Jahrzehnten (1917) für die Menge derer, die mit dem wirklichen Denken und seiner reichen Geschichte unvertraut sind, für eine Offenbarung, als Spengler erstmals entdeckt zu haben glaubte, daß jedes Zeitalter und jede Kultur-Rasse ihre eigene Weltanschauung haben. Und doch war alles nur eine sehr geschickte und geistreiche Popularisierung von Gedanken und Fragen, die längst – und zuletzt von Nietzsche – tiefer gedacht, aber keineswegs bewältigt waren und bis zur Stunde nicht bewältigt sind. Der Grund dafür ist ebenso einfach wie schwerwiegend und schwer zu bewältigen.

Bei all diesem *Für* die Vermenschung und *Wider* die Vermenschung glaubt man nämlich im voraus zu wissen, wer der Mensch sei, von dem doch diese handgreifliche Vermenschung herkommt. Man vergißt diejenige Frage zu stellen, die zuvor entschieden sein muß, wenn das Bedenken der Vermenschung ein Recht und wenn die Widerlegung dieses Bedenkens einen Sinn haben soll. Von Vermenschung zu reden, ohne entschieden und d. h. gefragt zu haben, wer der Mensch sei, ist in der Tat ein Gerede und bleibt dieses auch dann, wenn es zur Ver-

anschaulichung die ganze Weltgeschichte und die ältesten Kulturen der Menschheit in Schilderungen vorführt, die niemand nachzuprüfen vermag. Um also das Bedenken der Vermenschung, seine Bejahung ebenso wie seine Zurückweisung zum mindesten nicht oberflächlich und nur scheinbar zu erörtern, muß zuerst die Frage aufgenommen werden: Wer ist der Mensch? Geschickte Literaten (wie etwa Th. Haecker) haben sich denn auch, kaum daß diese Frage deutlicher wurde, sogleich ihrer bemächtigt. Aber diese Frage steht für sie lediglich als Fragesatz auf dem Buchtitel[1], gefragt wird gar nicht; man hat seine dogmatische Antwort längst im sicheren Besitz. Dagegen ist nichts zu sagen; nur soll man nicht so tun, als würde man fragen. Denn so harmlos und über Nacht zu erledigen ist diese Frage, wer der Mensch sei, nicht. Diese Frage ist, wenn die Daseinsmöglichkeiten zum Fragen noch bestehen bleiben sollten, die künftige Aufgabe Europas in diesem und im künftigen Jahrhundert. Sie kann nur durch vorbildliche und maßgebliche Geschichtsgestaltung einzelner Völker im Wettkampf mit den anderen ihre Antwort finden.

Doch wer anders stellt und beantwortet diese Frage: »wer ist der Mensch?« als wieder nur der Mensch selbst? Gewiß, aber folgt daraus, daß die Bestimmung des Wesens des Menschen auch nur eine Vermenschung des Menschenwesens ist? Das mag sein; ja es ist sogar notwendig eine Vermenschung, nämlich in dem Sinne, daß die Wesensbestimmung des Menschen vom Menschen vollzogen wird. Aber die Frage ist doch gerade, ob die Wesensbestimmung des Menschen diesen vermenschlicht oder entmenschlicht. Es ist sehr wohl möglich, daß der Vollzug der Bestimmung des Wesens des Menschen immer und notwendig Sache des Menschen bleibt und insofern menschlich ist, daß aber die Bestimmung selbst, ihre Wahrheit, den Menschen gerade über sich hinaushebt und somit *ent*menschlicht und damit auch dem *menschlichen* Vollzug der

[1] Th. Haecker, Was ist der Mensch?, Leipzig 1933.

Wesensbestimmung des Menschen ein ganz anderes Wesen zuspricht.

Die Frage, wer der Mensch sei, muß erst als nötige Frage erfahren werden, und dazu muß die Not dieser Frage über den Menschen mit aller Macht und in jeder Gestalt hereinbrechen. Aber mit der Notwendigkeit der Frage ist es nicht getan, wenn nicht vor allem gefragt, dasjenige gefragt wird, was dieser Frage erst die Möglichkeit verschafft: woher und von wo aus soll das Wesen des Menschen bestimmt werden?

Nun läßt sich das Wesen des Menschen bestimmen, wie man seit langem in den verschiedenen Spielarten dieser Meinung meint, dadurch daß man ihn beschreibt, wie man etwa einen Frosch oder ein Kaninchen beschreibt und zergliedert, als ob es so ohne weiteres feststünde, man könne durch das Verfahren der Biologie jemals wissen, was das Lebendige sei, wo man doch schon für den ersten Schritt der biologischen Wissenschaft voraussetzt und vorausnimmt, was das »Leben« heißen soll. Diese vorausgenommene Meinung läßt man freilich hinter sich im Rücken, man scheut sich, zu ihr sich umzuwenden, nicht nur weil man so viel mit den Fröschen und so fort zu tun hat, sondern weil man Angst vor seiner Meinung hat, die Angst, es könnte die Wissenschaft plötzlich in die Brüche gehen, wenn man hinter sich blickt, wobei sich herausstellen könnte, daß die Voraussetzungen sehr fragwürdiger Art sind, und zwar in allen Wissenschaften ohne Ausnahme. Wie befreiend muß es da nicht für »die« Wissenschaft sein, wenn ihr jetzt und zwar aus notwendigen und berechtigten geschichtlich-politischen Gründen gesagt werden muß, das Volk und der Staat brauche Ergebnisse und nutzbare Ergebnisse. Gut, sagt die Wissenschaft, aber wir brauchen Ruhe, und das versteht auch jedermann, und man hat glücklich seine Ruhe wieder; d. h. es kann jetzt in derselben philosophisch metaphysischen Ahnungslosigkeit weitergehen wie seit einem halben Jahrhundert. Die heutige »Wissenschaft« erlebt daher auch diese Befreiung sogleich in ihrer Weise; sie fühlt sich heute in ihrer Notwendigkeit und

damit, wie sie irrtümlich meint, auch in ihrem Wesen so bestätigt wie noch nie, und wer einmal vor Zeiten sich einfallen ließ zu sagen, die Wissenschaft könne ihr Wesen nur behaupten, indem sie es zurückgewinne aus einem ursprünglichen *Fragen*, der muß in einer solchen Lage sich ausnehmen wie ein Narr und Zerstörer »der« Wissenschaft. Denn das Fragen nach den Gründen bringt doch innere Zermürbung, für welches Vorhaben der wirksame Name »*Nihilismus*« zu Gebote steht. Aber dieser Spuk ist vorbei, man hat seine Ruhe und die Studenten, sagt man, wollen wieder arbeiten! Die allgemeine Spießbürgerei des Geistes kann von neuem beginnen. »Die Wissenschaft« ahnt nichts davon, daß ihre unmittelbare praktische Beanspruchung die philosophische Besinnung nicht nur nicht ausschließt, daß vielmehr in diesem Augenblick der höchsten praktischen Nutzung der Wissenschaft die höchste Notwendigkeit heraufkommt zur Besinnung auf das, was nicht und niemals nach unmittelbarer Nutzbarkeit und Nutzbringung abgeschätzt werden kann, was aber die höchste Unruhe in das Dasein bringt; die Unruhe nicht als Störung und Verwirrung, sondern als Erweckung und Wachsein – gegenüber der Ruhe der philosophischen Schläfrigkeit, die der eigentliche Nihilismus ist. Aber zweifellos ist es, nach der Bequemlichkeit gerechnet, leichter, die Augen vor sich selbst zu schließen und der Schwere der Fragen auszuweichen, und sei es nur mit der Ausrede, man habe für solche Dinge keine Zeit.

Ein merkwürdiges Zeitalter des Menschen, in dem wir seit Jahrzehnten dahintreiben, eine Zeit, die für die Frage, wer der Mensch sei, keine Zeit mehr hat. Durch die wissenschaftliche Beschreibung des vorhandenen und vergangenen Menschen, sei sie biologisch oder historisch oder beides in der Vermischung durch »Anthropologien«, wie sie in den vergangenen Jahrzehnten Mode wurden, läßt sich niemals wissen, wer der Mensch sei. Dieses Wissen kann auch nie durch einen Glauben kommen, dem von vornherein und notwendig alles »Wissen« »heidnisch« und eine Torheit ist. Dieses Wissen erwächst nur aus

einer ursprünglichen Fragehaltung. Die Frage, wer der Mensch sei, muß wohl gerade dort einsetzen, von wo aus schon dem gröbsten Anschein nach die Vermenschung alles Seienden anhebt, beim bloßen Ansprechen und Nennen des Seienden durch den Menschen, bei der *Sprache*. Vielleicht ist es so, daß der Mensch auf Grund der Sprache das Seiende ganz und gar nicht vermenscht, sondern daß umgekehrt der Mensch bisher das Wesen der Sprache selbst und damit sein eigenes Sein und seinen Seinsgrund von Grund aus verkannt und mißdeutet hat. Mit der Frage nach dem Wesen der Sprache (vgl. SS 1934: Über Logik als Frage nach der Sprache) ist aber schon die Frage nach dem Seienden im Ganzen gestellt, wenn anders die Sprache nicht eine Ansammlung von Wörtern ist zur Bezeichnung einzelner gerade bekannter Dinge, sondern das *ursprüngliche Aufklingen der Wahrheit einer Welt*.

Die Frage, wer der Mensch sei, muß in der Fragestellung den Menschen schon in und mit seinen Bezügen zum Seienden im Ganzen in Ansatz bringen und das Seiende im Ganzen mit in die Frage stellen (am ursprünglichsten geschieht das durch die Seinsfrage selbst). Aber, so hörten wir doch, dieses Seiende im Ganzen wird doch erst durch den Menschen ausgelegt, und jetzt soll der Mensch selbst vom Seienden im Ganzen her ausgelegt werden. Hier dreht sich alles im Kreis. Allerdings. Die Frage ist ja gerade die, ob und wie es gelingt, mit diesem Kreis ernst zu machen, statt fortgesetzt die Augen vor ihm zu schließen.

Nun zeigt sich aber gerade bei der Weltauslegung im Sinne des Gedankens der ewigen Wiederkunft des Gleichen, daß hier über das Wesen der Ewigkeit als Mittag und Augenblick ein Bezug, und zwar ein ausgezeichneter, zum Menschen sich meldet und daß hier jener Kreis, jenes Denken im Kreis, in einem ausnehmenden Maße im Spiel ist: den Menschen von der Welt her und die Welt aus dem Menschen zu begreifen. Das würde aber nach allem vorher Erörterten besagen, daß der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen zwar den höchsten An-

schein der äußersten Vermenschlichung an sich trägt und daß er trotzdem, ja gerade deshalb, das Gegenteil einer solchen ist und sein will. Das würde ferner die Tatsache erklären, daß Nietzsche gerade auf Grund des Willens zur Entmenschung der Weltauslegung in den Willen zur höchsten Vermenschlichung getrieben wird und daß mithin beides sich nicht ausschließt, sondern gerade fordert.

Das würde aber heißen, daß Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft nicht mit beliebigen Maßstäben zu messen ist, sondern aus ihrem eigenen Gesetz. Und das würde verlangen, daß wir uns zuvor entsprechend darauf besinnen, von welchem Beweisanspruch und welcher Beweiskraft die Nietzscheschen Beweise für die ewige Wiederkunftslehre denn überhaupt sind.

All das würde nicht nur so sein, sondern ist in der Tat so. Das Bedenken der Vermenschung, so handgreiflich nahe es liegt, und so grob es von jedermann leicht gehandhabt werden kann, ist grundsätzlich hinfällig und grundlos, solange es sich nicht selbst zurückstellt in das Fragen der Frage, wer der Mensch sei, der Frage, die nicht einmal gefragt, geschweige denn beantwortet werden kann ohne die Frage, was das Seiende im Ganzen sei. Diese Frage aber schließt die noch ursprünglichere in sich, die weder Nietzsche, noch die Philosophie vor ihm jemals entfaltet hat und entfalten konnte.

b) Beweisanspruch und Beweiskraft der Beweise für die Wiederkunftslehre

α) Beweismöglichkeit und Art der Wahrheit. Der Anschein des naturwissenschaftlichen Charakters der Beweise

Mit dem Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen bewegt sich Nietzsche in der Frage, was das Seiende im Ganzen sei. Nachdem wir dieses im Sinne Nietzsches feldmäßig und in seiner Verfassung gekennzeichnet haben, gilt es jetzt, die Beweise – unter Beiseitestellung des inzwischen selbst fragwürdig gewordenen Bedenkens der Vermenschung – zu verfolgen, mit denen Nietzsche dem Seienden im Ganzen die Bestimmung

der ewigen Wiederkunft des Gleichen zuweist. An der Beweiskraft dieser Beweise hängt offenbar alles. Gewiß, an der Beweiskraft. Und dennoch, alle Beweiskraft bleibt unkräftig, solange nicht *die Art und das Wesen der betreffenden Beweise begriffen sind.* Diese aber und die jeweilige Beweismöglichkeit und Notwendigkeit bestimmen sich daraus, welche Art von Wahrheit in Frage steht. Ein Beweis kann in sich vollkommen schlüssig, formallogisch fehlerlos sein und doch gar nichts beweisen, untriftig bleiben, weil er gar nicht in dem betreffenden Wahrheitszusammenhang angreift und in ihn eingreift. Ein Gottesbeweis z. B. kann mit allen Mitteln der strengsten formalen Logik aufgebaut sein, und er beweist doch nichts, weil ein Gott, der seine Existenz sich erst beweisen lassen muß, am Ende ein sehr ungöttlicher Gott ist und alle Betulichkeit des Beweises seiner Existenz höchstens auf eine Blasphemie hinauskommt. Man kann, um ein anderes Beispiel zu nennen, versuchen, und das geschieht immer wieder, den Grundsatz der Kausalität erfahrungsmäßig, experimentell zu beweisen. Ein solcher Beweis ist schlimmer als eine aus philosophischen Gründen oder Ungründen versuchte Leugnung der Gültigkeit des Grundsatzes, schlimmer, weil er alles Denken und Fragen von Grund aus durcheinander bringt, da ein Grundsatz seinem Wesen nach niemals empirisch beweisbar ist. Der Empiriker als sogenannter Wissenschaftler schließt dann fälschlich aus der erfahrungsmäßigen »Nichtbeweisbarkeit«: also ist der Grundsatz überhaupt nicht zu beweisen (Fiktion), weil er seine Beweise und seine Wahrheit für die einzig möglichen hält und alles, was darüber hinaus ihm unzugänglich ist, für Aberglaube ausgibt, mit dem »man nichts anfangen könne«, als ob nicht das Größte und Tiefste gerade jenes wäre, mit dem »wir« nie etwas »anfangen« können, es sei denn, daß wir uns davon durch solches Denken endgültig ausschließen. Beweis und Beweis ist also nicht dasselbe.

Mit Bezug auf die »Beweise« Nietzsches für seine Wiederkunftslehre haben die bisherigen Darstellungen und Auslegun-

gen dessen Wort besonders eifrig befolgt: ›Alle reden sie über mich – aber keiner denkt an mich‹ (VI, 246); keiner denkt sich durch seine Gedanken hindurch. Dieses Hindurchdenken hat nun allerdings die recht beschwerliche Eigentümlichkeit, daß es gar nie gelingt, wenn der Denkende sich nicht anstrengt, über den zu denkenden Gedanken zwar nicht hinweg-, wohl aber hinauszudenken, nur so hat das Hindurchdenken einen Auslauf und verfängt sich nicht in sich selbst.

Im Falle der Nietzscheschen Beweise für die ewige Wiederkunft des Gleichen war es nun besonders bequem, das Denken sogleich zu verabschieden, ohne sich dabei etwas zu vergeben; im Gegenteil, man konnte und kann sich als den inzwischen Weitergekommenen und Überlegenen aufspielen. Man sagt: Nietzsche hat sich hier mit seinen Beweisen in die »Physik« verirrt, die er erstens nicht genügend versteht und die zum anderen überhaupt nicht in die Philosophie gehört. Wir ganz Klugen wissen doch, daß man mit naturwissenschaftlichen Sätzen und Beweisgründen nicht Lehren der Philosophie beweisen kann. Aber, sagt man, wir wollen und müssen Nietzsche diese Abirrung in die Naturwissenschaft nachsehen, denn er hat damals um die Wende der siebziger zu den achtziger Jahren auch seine positivistische Zeit gehabt, wo jedermann, der etwas gelten wollte, besser oder schlechter als Häckel und seine Genossen, eine sogenannte »naturwissenschaftliche Weltanschauung« und irgendeine Spielart von »monistischer Weltanschauung« vertrat. In jenen Jahrzehnten des »Liberalismus« kam ja überhaupt erst die Idee von »Weltanschauung« auf. Jede »Weltanschauung« ist in sich, *als solche liberal*! Also lassen wir diesen Seitensprung Nietzsches in die Naturwissenschaft als eine historische Merkwürdigkeit auf sich beruhen. Daß bei einer solchen Haltung auf kein Durchdenken von Nietzsches »Gedanken der Gedanken« zu rechnen ist, leuchtet ein.

Neuerdings gibt es aber doch Versuche, die Beweise für diesen Gedanken zu durchdenken. Durch den Hinweis auf den Wesenszusammenhang zwischen »Sein« und »Zeit« ist man

stutzig geworden. Man fragt sich: Wenn Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen das Weltganze, also das Seiende im Ganzen betrifft, wofür man auch grob genug sagt »das Sein«, und wenn Ewigkeit und Wiederkehr als Durchlaufen von Vergangenheit und Zukunft mit der »Zeit« zusammenhängen sollten, dann hat es vielleicht mit Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen am Ende doch etwas auf sich und wir dürfen nicht, wie bisher, seine Beweise als ein verunglücktes Vorhaben übergehen. So nimmt man die Beweise ernst, man zeigt sogar mit mathematischem Aufwand, daß diese Beweise gar nicht so schlecht sind, von einigen »Fehlern« abgesehen. Ja, Nietzsche habe sogar, man staune, einige Gedanken der heutigen Physik vorausgenommen, und was kann es für einen Menschen Größeres geben als seine heutige Wissenschaft. Diese scheinbar sachlichere und bejahendere Stellung zu Nietzsches »Beweisen« ist nun aber genau so fragwürdig wie die gegenteilige, sie ist nämlich unsachlich, weil sie »die Sache«, um die es sich handelt, ebensowenig trifft und treffen kann. Denn sowohl die Ablehnung wie auch die Zustimmung zu diesen Beweisen bewegen sich auf der gemeinsamen und gleichen Voraussetzung, nämlich der, daß es sich hier um »naturwissenschaftliche« Beweise handle. Diese Vormeinung ist der eigentliche Irrtum, der im voraus jedes Verständnis, weil jedes rechte Fragen unmöglich macht.

Aus dieser Sachlage ist zu ersehen, wie unumgänglich es hier immer bleibt, den Boden, den Ansatz, die Richtung und den Bezirk von Nietzsches Gedanken hinreichend klarzulegen. Aber es gilt außerdem zu wissen, daß auch damit nur erst die dringlichste Vorarbeit geleistet ist, denn es könnte sein, daß die Gestalt, in der Nietzsche die Beweise anlegt und vorlegt, nur ein Vordergrund ist und daß dieser Vordergrund noch einmal täuschen kann über die eigentliche »metaphysische« Gedankenbewegung. Dazu kommt noch der äußere Umstand, daß Nietzsches Aufzeichnungen auch in sich, ganz abgesehen von ihrem Zusammenhang unter sich, nicht einheitlich ge-

schlossen durchgebaut sind. Und dennoch sind die Hauptgedanken ganz klar, und sie kehren auch später immer wieder, nachdem Nietzsche seine »positivistische« Zeit, die ihn angeblich in die Naturwissenschaft abirren ließ, längst hinter sich hatte. Wir beschränken uns jetzt auf die Kennzeichnung der Hauptschritte des Gedankenganges.

Die ewige Wiederkunft des Gleichen soll als die Grundbestimmung des Weltganzen erwiesen werden. Wenn wir von uns aus vorgreifend die Art dieser Grundbestimmung des Seienden im Ganzen noch schärfer benennen und gegen andere abheben, dann ist zu sagen: Die ewige Wiederkunft des Gleichen soll erwiesen werden als die *Weise, wie* das Seiende im Ganzen *ist*. Das kann nur so geschehen, daß gezeigt wird: die Weise, wie das Seiende im Ganzen ist, ergibt sich notwendig aus dem, was wir die *Verfassung* des Weltganzen nannten. Diese selbst gibt sich uns in den aufgeführten Bestimmungen. Somit werden wir auf diese zurückgreifen und nachsehen, ob und wie diese in ihrem Zusammenhang die Notwendigkeit der ewigen Wiederkunft des Gleichen erweisen.

Aus dem allgemeinen Charakter der Kraft ergibt sich die Endlichkeit (Geschlossenheit) der Welt und ihres Werdens. Gemäß dieser Endlichkeit des Werdens ist ein Fort- und Weglaufen des Weltgeschehens ins Endlose unmöglich. Also muß das Weltwerden in sich zurücklaufen.

Nun verläuft aber das Weltwerden in der nach rückwärts und vorwärts endlosen (unendlichen) Zeit als einer wirklichen. Das in solcher unendlichen Zeit verlaufende, endliche Werden müßte, wenn es einen Gleichgewichtszustand als Zustand des Ausgleichs und der Ruhe erreichen könnte, diesen längst erreicht haben, ja oftmals schon erreicht haben. Denn die der Zahl und Art nach endlichen Möglichkeiten des Seienden müssen sich in unendlicher Zeit notwendig erschöpfen und erschöpft haben. Da kein solcher Gleichgewichtszustand als Stillstand besteht, ist er nie erreicht worden; d. h. hier: ein solcher kann überhaupt nicht bestehen. Das Weltwerden ist daher als

endliches und zugleich in sich zurücklaufendes ständiges Werden, d. h. *ewig*. Da dieses Weltwerden jedoch *als endliches Werden* in unendlicher Zeit ständig geschieht, nach Erschöpfung seiner endlichen Möglichkeiten nicht aufhört, muß es seitdem sich schon wiederholt, ja unendlich oft wiederholt haben und als ständiges Werden künftig ebenso wiederholen. Da nun das Weltganze in seinen Werdensgestalten endlich, obzwar für uns praktisch unermeßlich ist, sind auch die Möglichkeiten der Abwandlung seines Gesamtcharakters nur endlich, für uns aber jeweils im Anschein des Unendlichen, weil Unübersehbaren und somit stets Neuen. Und da der Wirkungszusammenhang zwischen den einzelnen, der Zahl nach endlichen Werdevorgängen ein geschlossener ist, muß einstmals jeder Werdevorgang, indem er vorauswirkt, im Rücklauf zugleich alles Vergangene nach sich ziehen bzw. vor sich herstoßen. Darin liegt aber: Jeder Werdevorgang muß sich selbst wiederbringen; er und jeder kehrt als der gleiche wieder. Die ewige Wiederkunft des Ganzen des Weltwerdens muß eine Wiederkehr des Gleichen sein.

Die Wiederkunft des Gleichen wäre nur dann unmöglich, wenn sie überhaupt vermieden werden könnte. Das Weltganze müßte jedoch zu diesem »Zweck« der Ankunft des Gleichen ausweichen. Das setzte voraus, daß das Weltganze sich die Wiederkehr des Gleichen verwehrte, und das schlösse in sich eine vorgreifende Absicht darauf und eine entsprechende Zielsetzung, nämlich die Ansetzung des Schlußziels, die an sich auf Grund der Endlichkeit und Ständigkeit des Werdens in unendlicher Zeit unvermeidliche Wiederkehr des Gleichen nun doch irgendwie zu vermeiden. Die Voraussetzung einer solchen Zielsetzung aber ist gegen die Grundverfassung des Weltganzen als eines Chaos der Notwendigkeit. Also bleibt nur das, was sich als notwendig schon ergab: der Werde-, und d. h. hier zugleich Seinscharakter des Weltganzen als des ewigen Chaos der Notwendigkeit ist die ewige Wiederkunft des Gleichen.

Wenn wir diesen Gedankengang nach rückwärts überblicken und fragen, wie hier der Satz von der ewigen Wiederkunft des

Gleichen »bewiesen« wird, dann stellt sich uns dabei der Beweisgang so dar: Aus den Sätzen über die Verfassung des Weltganzen wird als notwendige Folge der Satz von der ewigen Wiederkunft des Gleichen geschlossen. Und ohne daß wir jetzt schon auf die Frage eingehen, welche Art »Schlußfolgerung« dieser Beweis vollzieht, können wir eine Entscheidung treffen, die für alle weitere Besinnung, wenn auch nur in der Art einer grundsätzlichen Klärung, von Bedeutung bleibt.

β) Irrigkeit der naturwissenschaftlichen Deutung

Wir fragen: Ist dieser Beweisgang überhaupt ein »naturwissenschaftlicher«, ganz abgesehen von seiner Triftigkeit und »Güte«? Was ist daran »naturwissenschaftlich«? Antwort: schlechterdings nichts. Wovon ist im Beweisgang selbst und in der vorausgeschickten Aufreihung der Bestimmungen des Weltwesens die Rede? Von Kraft, Endlichkeit, Endlosigkeit, Gleichheit, Wiederkehr, Werden, Raum, Zeit, Chaos, Notwendigkeit. Nichts, was mit »Naturwissenschaft«, etwa der Physik, zu tun hätte, als wäre etwa das in diesen Worten und Begriffen Gemeinte erst und nur auf Grund einer physikalischen Fragestellung zugänglich und vorstellbar. Will man hier überhaupt die Naturwissenschaft in Betracht ziehen, dann wäre lediglich zu sagen, daß die Naturwissenschaft allerdings dergleichen wie Werden, Raum, Zeit, Gleichheit, Wiederkehr voraussetzt, und zwar notwendig voraussetzen muß, nämlich als solches, was ihrem Frage- und Beweisbereich ewig verschlossen bleibt. Die Naturwissenschaft macht zwar notwendig von einer bestimmten Vorstellung von Kraft und Bewegung und Raum und Zeit Gebrauch, aber niemals kann sie sagen, was Kraft, Bewegung, Raum, Zeit ist, weil sie solches nicht fragen kann, solange sie Naturwissenschaft bleibt und nicht unversehens den Überschritt in die Philosophie macht.

Daß *jeder* Wissenschaft *als solcher*, d. h. als der Wissenschaft, die sie ist, ihre Grundbegriffe und das, was diese begreifen, unzugänglich bleiben, hängt damit zusammen, daß überhaupt

keine Wissenschaft je mit ihren eigenen wissenschaftlichen Mitteln etwas über sich aussagen kann. Was Mathematik sei, läßt sich niemals mathematisch ausmachen. Was Philologie sei, läßt sich niemals philologisch erörtern. Was Biologie sei, kann niemals biologisch gesagt werden. Was eine Wissenschaft sei, ist schon als Frage keine wissenschaftliche Frage mehr. In dem Augenblick, wo die Frage nach der Wissenschaft überhaupt, und d. h. immer zugleich nach den bestimmten möglichen Wissenschaften gestellt wird, tritt der Fragende in einen völlig neuen Bereich mit anderen Beweisansprüchen und Beweisformen, als die sind, die in den Wissenschaften als geläufig gelten. *Das ist der Bereich der Philosophie.* Diese ist aber den Wissenschaften nicht angeklebt und aufgestockt, sondern sie liegt im innersten Bereich der Wissenschaft selbst verschlossen, so daß gilt: Eine Wissenschaft ist nur so weit wissenschaftlich, d. h. über bloße Technik hinaus echtes Wissen, als sie philosophisch ist. Man kann von hier das Ausmaß des Widersinns und Unsinns abschätzen, der in einem Streben liegt, die »Wissenschaften« angeblich zu erneuern und gleichzeitig die Philosophie abzuschaffen.

Nietzsche hat sich seinerzeit nicht in die Naturwissenschaft verirrt mit diesen Gedankengängen, sondern umgekehrt: Die damalige Naturwissenschaft hat sich auf eine fragwürdige Weise in eine fragwürdige Philosophie verlaufen. Der Beweisgang für die Wiederkunftslehre untersteht daher an keiner Stelle dem Gerichtshof der Naturwissenschaft, selbst dann nicht, wenn sogenannte naturwissenschaftliche »Tatsachen« gegen sein Ergebnis sprechen sollten; denn was sind »Tatsachen« der Naturwissenschaft und jeder Wissenschaft anderes als bestimmte Erscheinungen, ausgelegt nach ausdrücklichen oder verschwiegenen oder überhaupt unbekannten Grundsätzen einer Metaphysik, d. h. einer Lehre vom Seienden im Ganzen?

Um die naturwissenschaftliche Mißdeutung von Nietzsches Gedankengang fernzuhalten, ist es daher nicht einmal notwendig, auf einen einfachen Tatbestand in Nietzsches Überlegun-

gen hinzuweisen, daß er nämlich diese nirgends auf den Bezirk der physikalischen oder sonst welcher naturwissenschaftlichen Erkenntnis einschränkt, sondern vom All des Seienden handelt; so n. 111 (XII, 62): »Es ist alles wiedergekommen: der Sirius und die Spinne und deine Gedanken in dieser Stunde und dieser dein Gedanke, daß alles wiederkommt.« Seit wann sind »Gedanken« und »Stunden« Gegenstände der Physik oder der Biologie? Doch dies ist lediglich eine reinigende Überlegung. Über den Beweisgang als Schlußfolgerung und über den Charakter des Gedankenganges als »Beweis« sagt sie uns nichts.

Wir fragen jetzt, und zwar allein wieder nur in Absicht auf eine Klärung des Gedankens: Ist der Gedankengang überhaupt ein »Beweis« in dem geläufigen Sinn einer Schlußfolgerung innerhalb eines Sätzezusammenhanges? Werden da Sätze über das Weltwesen angesetzt als Obersätze eines Schlusses, durch den aus jenen Sätzen der Satz von der ewigen Wiederkunft gefolgert wird? Der Augenschein spricht unbestreitbar dafür. Wir haben doch selbst den Beweisgang in dieser Weise angelegt: Aus Sätzen über die Verfassung des Seienden im Ganzen wurde auf die Weise des Seins dieses Seienden geschlossen und so die Notwendigkeit der ewigen Wiederkunft des Gleichen für das Seiende im Ganzen gefolgert. Doch was gibt uns das Recht, aus dieser Form der Darstellung, die zudem noch durch bestimmte geschichtliche Umstände bedingt ist, ohne weiteres den Gehalt und die Art des philosophischen Gedankenganges zu entnehmen? Man möchte sagen: Nach dem Augen- und Ohrenschein des Geschriebenen und Geredeten sind Sätze und Satzfolgen hier und dort in wissenschaftlichen und philosophischen Schriften dieselben, vielleicht ist nur der »Inhalt« anders, aber die »Logik«, auf die es hier doch ankommt, ist die gleiche.

Oder ist auch die »Logik« der Philosophie eine ganz andere? Muß sie nicht völlig anders sein, und das nicht nur, weil das Denken der Philosophie sich auf etwas bezieht, was inhaltlich nach irgendeiner Hinsicht vom Gegenstand der Wissenschaf-

ten verschieden ist? Die Wissenschaften handeln z. B. von der Atomzertrümmerung, von der Vererbung, von der Preisbildung, von Friedrich dem Großen, über das Strafgesetzbuch, über Differentialgleichungen, über Sophokles' Antigone und so eben die Philosophie z. B. über die ewige Wiederkehr – andere Sachen, andere Logik! Wenn es nur *so* wäre, dann wäre die Philosophie auch nur eine Wissenschaft neben anderen. Allein, jede Wissenschaft handelt immer nur von einem bestimmten Bereich des Seienden und von diesem je in einer bestimmten Hinsicht. Die Philosophie aber denkt, gesetzt daß sie Philosophie ist, das Seiende im Ganzen in jeder Hinsicht, d. h. in der Hinsicht, in der jede andere notwendig und im voraus mit eingeschlossen bleibt. Die »Logik« der Philosophie ist daher nicht nur auch wieder anders, sondern ganz anders. Zu ihrem Denken bedarf es einer völlig anderen Denkstellung und vor allem eines ganz anderen Denk-*Willens*! Wir mögen denn noch so scharf auf die formale Logik in der Darstellung des Beweisganges achten und sie mit der sonst üblichen identisch finden, wir denken dabei immer von außen und formal.

γ) Wiederholung mit einem Exkurs zum Thema: Philosophie und Wissenschaft

Über die Wahrheit der Nietzscheschen Grundlehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen wird offenbar entschieden durch die Beweiskraft der Beweise, die Nietzsche dafür vorlegt.

Aber was heißt Beweis? Beweis und Beweis ist nicht dasselbe. Recht und Weg, Möglichkeit und Notwendigkeit, Triftigkeit und Vergeblichkeit einer Beweisführung richten sich nach dem Wesen der Wahrheit, in deren Bereich und nach deren Art sie etwas erweisen soll. Und die Art der Wahrheit wieder hängt zusammen mit der Art des Seienden, dafür und davon sie Wahrheit ist. Ein mit der strengsten und richtigsten Logik durchgeführter Gottesbeweis beweist gar nichts, wenn ein Gottesbeweis in sich eine Blasphemie ist. Nun ist aber der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen der Gedanke, der das

Seiende im Ganzen betrifft, und demnach die Wahrheit des Seienden im Ganzen – offensichtlich eine Wahrheit, die nicht nur dem Umfang und dem Gebiet, sondern schon dem Wesen nach völlig verschieden ist von jeder Wahrheit über ein ausgegrenztes Gebiet des Seienden, wie es die Wissenschaften durchforschen.

Daraus ist schon zu entnehmen, daß jede Auslegung, die Nietzsches angebliche »Beweise« in die Nähe von wissenschaftlichen und gar *naturwissenschaftlichen* Beweisen bringt, grundsätzlich irrig ist. Und deshalb rücken diejenigen, die neuerdings im Anschluß an »Sein und Zeit« gegenüber der bisherigen Verharmlosung und gar Wegdeutung des Wiederkunftsgedankens diesen *und* die Beweise dafür ernstnehmen möchten, in dieselbe Reihe mit ihren Gegnern, weil sie versäumen zu fragen: Welche Art von Beweis liegt vor? Ist das, was darstellungsmäßig sich wie ein »Beweis« ausnimmt, überhaupt ein Beweis im üblichen Sinne?

Um hier klar zu sehen, ist es freilich nötig, über das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft eine hinreichend klare Vorstellung zu haben.

Wenn ein philosophischer Beweis grundsätzlich anderer Art ist als ein wissenschaftlicher, dann heißt dies dennoch nicht, die Wissenschaft habe mit der Philosophie nichts zu tun. Im Gegenteil: eine Wissenschaft ist – über ihre Technik der Kenntnisbestellung und -nutzung hinaus – nur so weit echtes Wissen, als sie »philosophisch« ist. Was aber heißt: eine Wissenschaft ist »philosophisch«? Es heißt nicht, daß sie ausdrücklich bei einer »Philosophie« Anleihen macht, auf sie sich beruft, auf sie verweist, ihren Sprachgebrauch mitmacht, ihre Begriffe verwendet. Es heißt überhaupt nicht, daß »Philosophie« als Philosophie, d. i. als ausgeformter Lehrbestand, als auf sich gestelltes Werk der sichtbare Unterbau der Wissenschaft sein solle und sein könne; sondern Grund der Wissenschaft muß das sein, was die Philosophie und nur sie herausstellt und begründet: nämlich die wißbare Wahrheit des Seienden als solchen. Eine

Wissenschaft ist philosophisch, heißt daher: sie stellt sich wissentlich und damit fragend in das Seiende als solches im Ganzen zurück und weiß und fragt um die Wahrheit des Seienden. Sie bewegt sich in den Grundstellungen zum Seienden und läßt diese in ihrer Arbeit wirksam werden. Der Maßstab, wie weit das geschieht, liegt keineswegs in der Anzahl und Häufigkeit und Sichtbarkeit der philosophischen Begriffe und Namen, die in der wissenschaftlichen Abhandlung vorkommen, sondern in der Sicherheit, Klarheit und Ursprünglichkeit des Fragens und der Tragkraft des *denkerischen* Willens, der nicht an Ergebnissen der Wissenschaft sich berauscht und beruhigt, sondern diese immer nur als Mittel und Durchgang begreift. Eine Wissenschaft kann deshalb auf zwei Wegen philosophisch werden. Erstens durch das wirkliche Philosophieren innerhalb einer Philosophie derart, daß deren *Bereich* – nicht ihre Sätze und Formeln – eines Tages unmittelbar das wissenschaftliche Fragen anspricht und es schrittweise dazu bringt, den Gesichtskreis seiner gewachsenen Arbeit zu verlegen. Zweitens kann die Wissenschaft philosophisch werden aus der inneren Fragekraft der Wissenschaft selbst, sofern sie gemäß einem ursprünglichen Wissenswillen in ihre eigenen Ursprünge zurückdenkt und in deren Bereich wissend werden will, so daß jeder Arbeitsschritt sich von daher bestimmt.

Es ist daher zwischen philosophischem Denken und wissenschaftlichem Forschen ein sehr tiefes Einverständnis möglich, ohne daß sie sich im geringsten äußerlich und einrichtungsmäßig berühren und wechselweise beschäftigen. Es kann zwischen einem Denker und einem Forscher – trotz ihrer großen Ferne nach Arbeitsart und -bereich – die klarste Gewißheit einer inneren befruchtenden Zugehörigkeit bestehen, eine Art des Miteinander*seins*, die immer wirksamer bleibt als die vielberufene äußerliche »Zusammenarbeit« eines Zweckverbandes. Aus dieser große Ferne überbrückenden und wechselweisen Sicherheit des sich zugehörigen Einverständnisses erwachsen auch allein die stärksten schöpferischen Anstöße, weil hier die

Freiheit und Andersheit und Einzigkeit des Einzelnen in das ausbreitsame Spiel kommen und die eigentliche Fruchtbarkeit bewirken können.

Dagegen ist es eine alte und unumstößliche Erfahrung, daß mehr oder minder zweckhaft verabredete und eingerichtete Schulgemeinschaften und das aus Nutzungsrücksichten hervorgehende »Zusammenarbeiten« der Wissenschaften über kurz oder lang erstarren und an der zu großen wechselweisen Nähe und Bekanntheit und Gleichförmigkeit der Mitarbeiter innerlich sich selbst aushöhlen, veröden und zur Erstarrung bringen.

Wenn daher – wie es heute aus unserer Notlage her unumgänglich geworden ist – die ohnehin schon in die bloße Technik abgeglittenen Wissenschaften, Natur- *und* Geisteswissenschaften, einer so ungewöhnlichen Belastung und unmittelbaren Nutzung ausgesetzt werden, dann ist diese Belastung nur dann ohne Katastrophe zu überstehen, wenn zugleich die größten Gegengewichte im Inneren der Wissenschaften aufgehängt, d. h. wenn sie von Grund aus philosophisch gemacht werden. Gerade weil in diesem Maße Chemie und Physik gebraucht werden, deshalb ist die Philosophie nicht überflüssig, sondern noch nötiger – in einem tieferen Sinne der Not – als z. B. die Chemie selbst, weil diese, sich allein überlassen, sich selbst verbraucht. Ob dieser Vorgang der möglichen Verödung zehn Jahre oder hundert Jahre beansprucht und erst dann für die gewöhnlichen Augen sichtbar wird, ist für das Wesentliche, was es hier von Grund aus abzuwehren gilt, ohne Bedeutung. [Als Beispiel durchführen: Wissenschaft als Kunsthistorie, Wissenschaft als Biologie. Wer meint, Philosophie sei im recht verstandenen Sinne heute nicht mehr Grundlage der Wissenschaften, der übersieht, daß an Stelle der Philosophie nur eine schlechte und die Unphilosophie getreten ist – ein Mißbrauch der Philosophie, der so blind ist, daß er sich selbst nicht mehr sieht in dem, was er braucht und treibt.]

So wenig eine Wissenschaft Wissen werden kann, ohne philosophisch zu sein, so sehr muß die Philosophie sich hüten, durch

Angleichung an ein Wissenschaftsideal – etwa das »Mathematische« – ihr Wesen zu verkehren und zu verlieren.

Nietzsche ging hier ganz sicher seinen Weg. Das besagt, daß wir seine angeblichen Beweise für die Wiederkunftslehre philosophisch und nicht naturwissenschaftlich begreifen müssen. Um den Unterschied deutlich zu machen, wurden mit Absicht die in den verschiedenen Aufzeichnungen verstreuten Gedankenschritte in einen einheitlichen Gedankenzug zusammengezogen, der im Groben sich kurz so darstellt: Beweisaufgabe ist, die ewige Wiederkunft des Gleichen zu erweisen als die Art und Weise, wie das Seiende im Ganzen ist. Diese Weise des Seins des Seienden im Ganzen kann nur aus diesem selbst entnommen und erschlossen werden – aus diesem selbst, d. h. genauer: aus seiner Verfassung. Diese bestimmt sich als Chaos der Notwendigkeit mit dem Grundcharakter der Kraft (später: Wille zur Macht). Mit dem Kraftcharakter ist – wie wir zeigten – gefordert die wesenhafte Endlichkeit des Seienden im Ganzen. Ein Weglaufen seines Werdens ins Endlose ist unmöglich; also muß das Weltwerden in sich zurücklaufen – wiederkehren.

Da nun aber nach Nietzsche die Zeit, in der das Seiende im Ganzen wird, wirklich, und zwar unendlich ist, müßte die endliche Welt in dieser unendlichen Zeit längst, ja schon viele Male zum Stillstand gekommen sein. Da ein solches Gleichgewicht nicht besteht, ist es auch nicht erreicht worden, also kann es keinen Stillstand geben und somit ist das In-sich-Zurücklaufen, die Wiederkehr ewig.

Da nun aber die Möglichkeiten einer wesentlich endlichen und somit geschlossen in sich verknoteten Welt selbst nur endlich sind – wenn auch erscheinungsmäßig praktisch unabzählbar und daher scheinbar jeweils neu – muß in einer ewigen Wiederkehr einer endlichen Welt einstmals das Gleiche und fortan ewig wiederkehren.

Die ewige Wiederkehr des Gleichen wäre nur dann unmöglich, wenn das Weltwerden dieser Notwendigkeit durch

Beschluß und Absicht eigens, also absichtlich, auswiche. Die Annahme einer Absicht läuft aber dem Chaoscharakter der Welt entgegen und ist daher auszuschließen.

In diesem ganzen Gedankenzug ist nun zwar von Zeit, Bewegung, Endlichkeit, Kraft, Gleichgewicht und Ausgleich, Wiederkehr die Rede, aber das alles sind keine physikalischen Begriffe. Wenn sie in der Physik vorkommen, dann nur deshalb, weil die Physik niemals Physik sein kann, ohne im Grunde schon Metaphysik zu sein, ein Vorstellen der Grundverfassung des Seienden als solchen.

Die entscheidende Frage lautet jetzt: *Was* wird hier und *wie* wird bewiesen? Wird in der Tat aus der Verfassung des Seienden als endlicher Kraft auf die ewige Wiederkehr des Gleichen geschlossen? Oder ist es umgekehrt: Wird nicht erst auf Grund und im Licht des Gedankens der ewigen Wiederkehr des Gleichen das Seiende in der genannten Verfassung sichtbar und ausgewiesen? Ja wird nicht überhaupt erst durch den Wiederkunftsgedanken das Seiende als solches allererst ins Ganze seines Seins *zurück*- und somit *vor*-gestellt?

δ) Auflösung des Widerstreits zwischen Notwendigkeit der »Vermenschung« und Absicht auf Ausschaltung der »Vermenschung«

Wenn es so steht, dann ist der vermeintliche Beweis kein Beweis, der seine Kraft in der Geschlossenheit und Schlüssigkeit der Folgerungsschritte haben könnte. Was sich als Beweis darstellungsmäßig ausgibt, ist nur die Enthüllung der Setzungen, die im Entwurf des Seienden im Ganzen auf das Sein als ewig wiederkehrend im Gleichen mitgesetzt, und zwar notwendig mitgesetzt sind. Dann ist dieser Beweis nur der zergliedernde Hinweis auf den Zusammenhang des zugleich mit dem Entwurf Mitgesetzten – kurz: Entwurfs*entfaltung*, aber niemals Entwurfserrechnung und -begründung.

Treffen wir mit dieser Auslegung in den Kern des Nietzscheschen Gedankens als eines metaphysischen, dann wird aber erst

recht alles fragwürdig. Die Ansetzung des Weltwesens im Grundcharakter der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist dann doch, wenn dieser Grundcharakter nicht aus dem Weltganzen her erschlossen, sondern im Gegenteil diesem erst zu- und aufgesprochen wird, die reine Willkür, zugleich aber dann auch das Höchstmaß dessen, was, wie wir zeigten, Nietzsche doch gerade vermeiden wollte, nämlich der Vermenschung des Seienden. Denn wir kennen doch nun zur Genüge schon die Herkunft des Wiederkunftsgedankens aus der Erfahrung des Augenblicks als der menschlichsten Stellung zur Zeit als solcher. Nietzsche trägt somit hier nicht nur eine menschliche Erfahrung geradezu und willkürlich in das Seiende im Ganzen hinein, sondern er handelt zugleich, wenn er in eins damit doch wieder die Vermenschung vermeiden will, sich selbst aufs schärfste zuwider. Auf das Ganze gesehen bleibt er dann über das eigene entscheidende Vorgehen in völliger Unklarheit – ein Zustand, der einem Philosophen, und gar einem so anspruchsvollen wie Nietzsche, recht schlecht ansteht. Sollte Nietzsche das nicht wissen, daß er hier »hineindeutet«?

Er weiß es, und weiß es nur zu gut und besser, d. h. schmerzlicher und ehrlicher als je ein Denker vor ihm. Denn in derselben Zeit, da er das Weltwesen im Sinne der ewigen Wiederkunft des Gleichen zu denken versucht, gewinnt Nietzsche die wachsende Klarheit darüber, daß der Mensch immer nur aus einer »Welt-Ecke« heraus denkt, aus einem Raum-Zeit-Winkel: »Wir können nicht um unsre Ecke sehn« (FrW n. 374, 1886; V, 332). Der Mensch ist hier begriffen und benannt als »Ecken-steher«. Damit wird aber doch die Hereinnahme von allem, was überhaupt zugänglich ist, in den aus der Ecke bestimmten Gesichtskreis, die Vermenschung von allem klar ausgesprochen und für jeden Denkschritt als unvermeidlich anerkannt. Dann wird auch jene Auslegung des Weltwesens als Chaos der Notwendigkeit in dem Sinne, wie sie gemeint war, als Abstreifung jeglicher Vermenschung, unmöglich; oder aber sie muß als ein Ausblick und Durchblick zugestanden

werden, der auch nur aus einer Ecke stammt. Wie immer hier entschieden werden mag, jene Absicht auf Ausschaltung jeglicher Vermenschung im Denken des Weltwesens einerseits und die Anerkennung des Eckensteherwesens des Menschen andererseits schließen sich aus. Wird jene Absicht für vollziehbar gehalten, dann muß der Mensch das Weltwesen von einem Standort außerhalb jeder Ecke fassen können; mithin so etwas wie den Standpunkt der Standpunktslosigkeit einnehmen können.

Es gibt in der Tat heute noch Gelehrte, die sich mit Philosophie beschäftigen und den Standpunkt der Standpunktsfreiheit für keinen Standpunkt halten. Diese merkwürdigen Versuche, vor seinem eigenen Schatten zu fliehen, mögen auf sich beruhen, denn ihre Erörterung ist sachlich unergiebig. Nur eines muß bedacht werden: Dieser Standpunkt der Standpunktsfreiheit ist der Meinung, die bisherigen Einseitigkeiten und Voreingenommenheiten der Philosophie, die jederzeit standpunktlich waren und sind, zu überwinden. In Wahrheit aber ist dieser Standpunkt der Standpunktsfreiheit nicht Überwindung, sondern nur die äußerste Folge und Bejahung und so der Schlußschritt eben jener Meinung von der Philosophie, die die Philosophien äußerlich auf sogenannte Standpunkte als etwas letztes Vorfindliches festlegt und ihre Einseitigkeiten zum Ausgleich zu bringen sucht. Aber der Standortcharakter als wesentliche und unumgängliche Mitgift jedes echten Philosophierens wird nicht dadurch in seiner vermeintlichen und befürchteten Schädlichkeit und Gefährlichkeit behoben, daß man ihn schlankweg leugnet und verleugnet, sondern nur so, daß man den Standortcharakter auf sein ursprüngliches Wesen und seine Notwendigkeit hin durchdenkt und begreift, d. h. die Frage nach dem Wesen der Wahrheit und des Daseins des Menschen von Grund aus neu stellt und beantwortet, und zu einer ursprünglicheren Grundhaltung des Philosophierens erzieht. Wer mehr lesen kann als Buchstaben, findet über diese Zusammenhänge in »Sein und Zeit« einiges zum Nachdenken.

Um auf Nietzsche zurückzukommen: Entweder wird die Ausschaltung jeglicher Vermenschung für möglich gehalten, dann muß es so etwas geben können wie den Standpunkt der Standpunktsfreiheit; oder aber die innere Unmöglichkeit und gegen sich selbst blinde Verlogenheit dieses Standpunktes der Standpunktsfreiheit leuchten mit allen ihren Folgen ein, der Mensch wird in seinem Eckensteherwesen anerkannt, dann muß auf eine nichtvermenschende Erfassung des Weltganzen überhaupt verzichtet werden. Wie entscheidet sich Nietzsche in diesem Entweder-Oder, das ihm doch kaum verborgen bleiben konnte, weil *er* gerade es zum Teil mit entfalten sollte? Er entscheidet sich für beides, sowohl für den Willen zur Entmenschung des Seienden im Ganzen als auch für den Willen, mit dem Eckensteherwesen des Menschen ernst zu machen. Nietzsche entscheidet sich gerade für den Zusammenschluß beider Willen, er nimmt dieses Gegenstrebige, die Vermeidung der Vermenschung und das »doch nicht um die Ecke sehen können«, in *einen* Willen, und d. h. in ein entsprechendes Wissen. Nietzsche fordert die höchste Vermenschung des Seienden und die äußerste Vernatürlichung des Menschen in einem. Nur wer bis in diesen denkerischen Willen Nietzsches vordringt, ahnt etwas von seiner Philosophie. Steht aber die Frage so, dann wird erst recht entscheidend, welche Ecke es ist, aus der heraus der Mensch sieht, und von woher sich die Ecke in ihrem Ort bestimmt. Zugleich wird entscheidend, wie weit hinaus der Horizont der möglichen Entmenschung des Seienden im Ganzen gelegt wird; und es wird vollends entscheidend, ob und wie bei der Ortsbestimmung der Ecke, in die der Mensch, und zwar notwendig, zu stehen kommt, jener Ausblick auf das Seiende im Ganzen maßgebend mitspricht.

Wenngleich Nietzsche diese Zusammenhänge sich nicht in dieser Ausdrücklichkeit und Begrifflichkeit ins Wissen hob, so hat er sich doch, wie wir nachträglich sehen können, in ihnen mit seinem innersten denkerischen Willen eine Strecke weit bewegt. Wir sehen von Anfang an bei der Darstellung seines

Grundgedankens, wie das zu Denkende, das Weltganze, und das Denken des Denkers sich voneinander nicht ablösen lassen. Jetzt fassen wir deutlicher, was diese Unablösbarkeit betrifft und besagt: Es ist der notwendige Bezug des Menschen als eines standörtlich Seienden inmitten des Seienden im Ganzen auf dieses selbst. Wir drücken dieses Grundverhältnis im entscheidenden Ansatz des Menschseins überhaupt so aus, daß wir sagen: Das Sein des Menschen, und – soweit wir wissen – *nur* des Menschen, gründet im Da-sein; das »Da« ist der mögliche Ort für den je notwendigen Standort seines Seins. Wir entnehmen aber zugleich aus diesem Wesenszusammenhang die Einsicht: die Vermenschung wird um so unwesentlicher als Gefährdung der Wahrheit (ἀλήθεια), je ursprünglicher der Mensch den Standort einer wesentlichen Ecke bezieht, d. h. das Da-sein als solches erkennt und gründet. Die Wesentlichkeit der Ecke aber bestimmt sich aus der Ursprünglichkeit und Weite, in der das Seiende im Ganzen hinsichtlich der allein entscheidenden Hinsicht, nämlich der seines Seins erfahren und begriffen ist. Und wieder und nicht zufällig stoßen wir hier auf den Kreis. (Die Kehre, die zum Wesen der Wesung und der Wahrheit des Seins als solchen gehört.)

Diese Überlegung macht deutlich, daß sich im Denken des schwersten Gedankens das, *was* gedacht wird, vom *Wie* des Denkens nicht ablösen läßt, daß das Was selbst durch das Wie, aber auch gegenwendig das Wie durch das Was zugleich bestimmt wird. Hieraus können wir schon entnehmen, wie abwegig es ist, die »Beweise« für diesen Gedanken sich überhaupt nach der Art physikalischer, mathematischer Beweise vorzustellen. Was hier Beweis heißt und heißen kann, muß sich rein aus dem Eigenwesen dieses Gedankens der Gedanken bestimmen.

§ 12. Das Hervortreten der Eigentümlichkeit des Gedankens von der ewigen Wiederkehr des Gleichen in den Aufzeichnungen aus der Entstehungszeit der »Fröhlichen Wissenschaft« (1881-1882): Der wesentliche Bezug zwischen Denker und Gedanke

Auf Grund der wesenhaften Unablösbarkeit des Wie des Denkens vom Was des zu Denkenden ist nun auch eine wichtige Entscheidung in anderer Hinsicht gefallen. Die Unterscheidung zwischen einem »theoretischen« Lehrgehalt des Gedankens und seiner »praktischen« Auswirkung ist im voraus unmöglich. Dieser Gedanke läßt sich weder »theoretisch« denken noch »praktisch« anwenden. Jenes nicht, weil das Denken des Gedankens verlangt, daß der Mensch, nicht nur als praktisch Handelnder, sondern überhaupt von Grund aus als Seiender in den Vollzug des Denkens mit einrückt, sich und seine Ecke aus dem zu Denkenden her zugleich, nicht nachher bestimmt. Solange diese Bestimmung nicht erfolgt, bleibt der Gedanke undenkbar und ungedacht, und kein Scharfsinn hilft den geringsten Schritt vorwärts. Aber auch eine »praktische« Anwendung des Gedankens ist unmöglich, weil sie von Grund aus schon immer überflüssig geworden ist in dem Augenblick, in dem der Gedanke gedacht wird.

Wenn wir jetzt im Bericht über das von Nietzsche Zurückgehaltene dennoch uns an die Form halten, in der die ersten Herausgeber des Nachlasses die Aufzeichnungen verteilt haben, und jetzt zu Abschnitt 2 übergehen, der überschrieben ist: *»Wirkung der Lehre auf die Menschheit«* (XII, 63), dann geschieht das nur, um zu zeigen, wie in diesen herausgesonderten Stücken doch von anderem noch die Rede ist als von der »Wirkung« auf die Menschheit. Ja selbst dort, wo Nietzsche dergleichen im Auge hat, müssen wir seine Gedanken doch von seinen eigenen Grundvorstellungen her verdeutlichen und nicht von den groben Vorstellungen aus, die sich mit der scheinbar einleuchtenden Unterscheidung zwischen »Darstellung« der

Lehre und »Wirkung« ergeben. Wie fragwürdig der Einteilungsgesichtspunkt der Herausgeber bleibt, zeigt sich schon daran, daß die Stücke n. 113 und n. 114 aus Abschnitt 1 ebensogut, ja mit mehr Recht in den Abschnitt 2 über die »Wirkung« gesetzt werden können; wohl nicht ohne Grund sind sie an den Schluß von Abschnitt 1 (Darstellung) gerückt.

In den folgenden Hinweisen heben wir die Haupthinsichten heraus, die das bisher von Nietzsche Gesagte wesentlich verdeutlichen. Diese Heraushebung ist aber noch längst keine zureichende Auslegung. Unter den nn. 115-132 (XII, 63-69) sind Stücke zusammengestellt, in denen der »Inhalt« des Wiederkunftgedankens scheinbar zurücktritt. Aber was hier statt dessen hervorkommt, ist nicht so sehr die »Wirkung« des Gedankens, sondern der Charakter des Gedankens selbst und der besteht in seinem wesentlichen Bezug zum Gedachten. Das »Denken« dieses Gedankens ist nicht zu nehmen wie etwa ein Fahrzeug, das man zur Durchführung des Gedankens braucht, welches Fahrzeug aber außerhalb und immer nur neben dem Erreichten, das heißt dem Gedachten bliebe, so etwa wie man mit dem Fahrrad nach dem Kaiserstuhl fahren kann, wobei dergleichen wie ein »Fahrrad« mit so etwas wie »Kaiserstuhl« schlechterdings nichts zu tun hat. Diese Gleichgültigkeit zwischen Fahrrad und Kaiserstuhl besteht nicht, auch nicht in der entsprechenden Abwandlung zwischen dem Denken des Wiederkunftsgedankens und des in ihm Gedachten und Erfahrenen.

a) Der Wiederkunftsgedanke als »Glaube«

Die wichtigste Kennzeichnung des Gedankens von der ewigen Wiederkunft des Gleichen, die uns in diesen Aufzeichnungen begegnet, ist diejenige als eines *Glaubens*. »Der Gedanke und Glaube [der ewigen Wiederkunft des Gleichen] ist ein Schwergewicht, welches neben allen anderen Gewichten auf dich drückt und mehr als sie.« (n. 117) »Die zukünftige Geschichte: immer mehr wird *dieser* Gedanke siegen, – und die nicht daran Glaubenden müssen ihrer Natur nach endlich *aussterben*!«

(n. 121) »Diese Lehre ist milde gegen die, welche nicht an sie glauben, sie hat keine Höllen und Drohungen. Wer nicht glaubt, hat ein *flüchtiges* Leben in seinem Bewußtsein.« (n. 128)

Diese Benennung des Gedankens als Glaube hat vermutlich auch zu der landläufigen Meinung geführt, Nietzsches Wiederkunftslehre sei ein persönliches religiöses Glaubensbekenntnis von Nietzsche, das für den »objektiven« Gehalt seiner Philosophie ohne Bedeutung bleibe und daher aus ihr weggestrichen werden dürfe, zumal dieser Gedanke ja denkerisch ohnehin unbequem und in den vorhandenen Schubfächern der geläufigen Begriffe nicht unterzubringen ist. Diese alles Verständnis der eigentlichen Philosophie Nietzsches verderbende Meinung bekommt sogar noch dadurch eine Stütze, daß Nietzsche in den Aufzeichnungen zuweilen von »Religion« spricht.

»Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dies Leben als flüchtiges verachteten und nach einem unbestimmten *anderen* Leben hinblicken lehrten. –« (n. 124) Unbestreitbar ist hier der Gedanke mit dem Gehalt ganz bestimmter, nämlich das diesseitige Leben herabsetzenden und das jenseitige Leben als maßstäblich setzenden Religionen in Beziehung gesetzt. So kann man versucht sein zu sagen, dieser Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist der Ausdruck einer reinen »Diesseits«-Religion und darum religiös und nicht philosophisch. Ganz unzweideutig beginnt n. 130: »Hüten wir uns, eine solche Lehre wie eine plötzliche Religion zu lehren! ... Für den mächtigsten Gedanken bedarf es vieler Jahrtausende, – *lange, lange* muß er klein und ohnmächtig sein!« Hier wird offensichtlich der Wiederkunftslehre nicht der Charakter einer Religion überhaupt, sondern nur der einer »plötzlichen« Religion ab- und somit der einer Religion doch gerade zugesprochen. Und wie um alle Zweifel in dieser Hinsicht zu beheben, lautet der Schlußsatz des Schlußstückes n. 132: »Er [der Wiederkunftsgedanke] soll die Religion der freiesten, heitersten und erhabensten Seelen sein – ein lieblicher Wiesengrund

zwischen vergoldetem Eise und reinem Himmel!« Allein dieser Satz, der den Wiederkunftsgedanken aus der Philosophie herauszureißen und ganz der Religion zu überantworten scheint und unser ganzes Bemühen mit einem Schlag zunichte zu machen droht, leistet das Gegenteil. Denn er sagt dieses: Wir dürfen den Gedanken und die Lehre nicht in einer Art der geläufigen Religionen und Religionsformen unterbringen, sondern er selbst bestimmt das Wesen der Religion von sich aus neu; er soll sagen, welche Art von Religion für welche Menschen künftig sein soll, wie das Verhältnis zum Gott – und so dieser – sich bestimmen soll. Zugegeben, möchte man entgegnen, aber jedenfalls handelt es sich dann um Religion, der Gedanke wird ja als Glaube angesprochen, nicht aber um Philosophie. Allein, was heißt hier »Philosophie«? Wir dürfen so wenig wie einen geläufigen Begriff von »Religion« auch nicht irgendeinen beliebigen Begriff von Philosophie als Maßstab anlegen. Auch hier müssen wir das Wesen dieser Philosophie aus ihrem Denken und ihren Gedanken bestimmen. Und am Ende ist das Denken dieses Gedankens der Gedanken von solcher Art, daß Nietzsche es zugleich als einen »Glauben« bezeichnen kann, und nicht nur kann, sondern sogar muß.

Aber dabei bleibt es nun doch eine einleuchtende und trotzdem nicht befolgte Forderung, daß wir zusehen, wie Nietzsche selbst das Wesen des Glaubens faßt. Gewiß heißt ihm Glauben hier nicht die Zustimmung zu einer in der Schrift geoffenbarten und durch das kirchliche Lehramt in Rom verkündeten Lehre. Glauben heißt ihm aber auch nicht die Zuversicht des Einzelnen in die rechtfertigende Gnade des christlichen Gottes. Genauer gesagt, dieses christliche Glauben hat nicht nur inhaltlich seine bestimmte Voraussetzung, sondern ist auch in seiner »Begründung« eigens bestimmt. Dieses christliche Glauben ist daher eine ganz eigene Art und Abart des Glaubens. Die Religionen haben das Wesen des Glaubens nicht gleichsam als »Monopol«, sondern sie geben ihm je nur eine bestimmte, aber sogleich sich verabsolutierende Auslegung, oh-

ne das formale Wesen des Glaubens und seine Begründung als eigenständige Aufgabe und Möglichkeit ins Auge zu fassen. Und was heißt nun Glauben seinem formalen und in seiner jeweiligen Ausgestaltung noch unbestimmten Begriff nach? Nietzsche kennzeichnet das Wesen des Glaubens in folgenden Worten: »Was ist ein *Glaube*? Wie entsteht er? Jeder Glaube ist ein *Für-wahr-halten*.« (WzM n. 15, 1887; XV, 152) Hieraus entnehmen wir jetzt nur das Eine, aber Wichtigste: Glauben heißt, ein Vorgestelltes als Wahres nehmen, und meint damit zugleich das Sichhalten an das Wahre und im Wahren; im Glauben liegt nicht nur der Bezug auf das Geglaubte, sondern vor allem auf den Glaubenden selbst, sofern das Für-wahr-halten zuerst und zuletzt ist das Sichhalten im Wahren und so überhaupt ein Sichhalten in dem Doppelsinn: einen Halt haben *und* eine Haltung bewahren. Dieses Sichhalten wird sich aber bestimmen je nachdem, was als das Wahre gesetzt ist. Hierbei wird wesentlich bleiben, wie überhaupt die Wahrheit des Wahren begriffen ist und welches Verhältnis zwischen dem Wahren und dem Sichhalten in ihm sich aus diesem Wahrheitsbegriff ergibt.

Wenn das Sichhalten in der Wahrheit eine Weise des menschlichen Wesens, ja für Nietzsche überhaupt des Seins ist, kann über das Wesen des Glaubens und über Nietzsches Glaubensbegriff im besonderen nur entschieden werden, wenn Nietzsches Auffassung der Wahrheit als solcher und ihres Verhältnisses zum »Leben« [Glaube und Einverleibung], d. h. nach Nietzsche: zum Seienden im Ganzen, klar liegt. Ohne einen zureichenden Begriff von Nietzsches Auffassung des Glaubens werden wir demnach schwerlich zu sagen wagen, was für ihn das Wort »Religion« denn bedeutet, wenn er seinen schwersten Gedanken »die Religion der freiesten, heitersten und erhabensten Seelen« (n. 132; XII, 69) nennt. Und auch die »Freiheit«, die hier genannt ist, und die »Heiterkeit« und die »Erhabenheit« dürfen wir nicht nach unseren zufälligen und gängigen Vorstellungen zurechtschieben.

Nun müssen wir allerdings an dieser Stelle darauf verzichten, Nietzsches Begriff von der »Wahrheit« und vom Sichhalten in der »Wahrheit« und an das Wahre, d. h. seinen Glaubensbegriff ausführlich zu entwickeln oder gar seine Auffassung des Verhältnisses von »Religion« und »Philosophie« darzustellen. Damit wir aber doch für den gegenwärtigen Zusammenhang aus Nietzsche selbst einen Richtpunkt für die Auslegung haben, seien behelfsmäßig einige Sprüche angeführt, die aus der Zeit des »Zarathustra« (1882/84) stammen.

Wir fassen das Glauben im Sinne des Fürwahrhaltens als das Sichhalten im Wahren; das Sichhalten und die Haltung werden um so echter das vollführen, was sie sind, je ursprünglicher sie sich aus der Haltung und je weniger ausschließlich sie sich nur aus dem Halt bestimmen, je wesentlicher sie sich in sich selbst zurückstellen und sich nicht nur anlehnen, um so von der Stütze abhängig zu werden.

Nach dieser Richtung gibt Nietzsche eine Mahnung an alle »Selbstständigen«; die Mahnung sagt erst eigentlich, worin Selbst-ständigkeit und damit Haltung besteht: »Ihr Selbständigen – ihr müßt euch selber stellen lernen oder ihr fallt um. –« (n. 67; XII, 250) Wo die Haltung nur die Folge des zu- und untergeschobenen Haltes ist, ist sie keine Haltung, weil diese nur hält, wenn sie und solange sie sich selber aufzustellen vermag. Wogegen jene nur an den Halt angelehnte Haltung sofort zerbricht, wenn der Halt weggezogen wird. Gleich danach: »›Ich glaube an nichts mehr‹ – das ist die richtige Denkweise eines *schöpferischen* Menschen.« (n. 68) Aber was meint hier das: »Ich glaube an nichts mehr«? Sonst gilt dieser Ausspruch als Zeugnis des »absoluten Skeptizismus« und »Nihilismus«, des Zweifels und der Verzweiflung an aller Erkenntnis und Ordnung und demnach auch als Zeichen der Flucht vor jeder Entscheidung und Stellungnahme, als Ausdruck jener Haltungslosigkeit, für die sich nichts mehr lohnt. Hier aber meint Nichtglauben und Nicht-als-für-wahr-halten etwas anderes. Nämlich: ein Vorgegebenes nicht ohne weiteres und geradezu aufgrei-

fen und sich darin zur Ruhe setzen und unter dem Schein dieser angeblichen Entscheidung die Augen vor der eigenen Bequemlichkeit schließen. Denn was ist das Wahre nach Nietzsches Begriff? Es ist das im ständigen Fluß und Wechsel des Werdenden Festgemachte, auf das die Menschen sich festlegen müssen und auch wollen; jenes Feste, womit sie die Grenze gegen alles Fragen und jede weitere Beunruhigung und Störung ziehen; so bringt der Mensch in sein eigenes Leben Beständigkeit – und wenn es nur die Beständigkeit des ihm Geläufigen und Beherrschbarem ist – als Schutz gegen jede Beunruhigung und als Trost seiner Ruhe.

Glauben heißt daher für Nietzsche: den stets wechselnden Andrang des Begegnenden in bestimmten Leitvorstellungen des Beständigen und Geordneten festmachen und in diesem Bezug des Festmachens und aus dem Bezug zum Festgemachten sich selbst verfestigen. Gemäß diesem von Nietzsche überall zugrundegelegten Glaubensbegriff im Sinne des Sichselbstverfestigens im Festgemachten sagt das Wort »Ich glaube an nichts mehr« das Gegenteil des Zweifels und der Unkraft zum Entscheiden und Handeln. Es heißt: ich will »das Leben« nicht stillstellen auf *eine* Möglichkeit und Gestalt, sondern im Gegenteil ihm sein innerstes Recht des Werdens lassen und leihen, indem ich ihm neue und höhere Möglichkeiten vorwerfe und vorgestalte und es so über sich hinausschaffe. Der Schaffende ist daher notwendig ein Ungläubiger in dem genannten Sinn des Glaubens als eines Stillstellens, der Schaffende ist zugleich ein Zerstörender mit Bezug auf das Verhärtete und Starrgewordene. Aber dieses ist er nur, weil er zuerst und vor allem dem Leben eine neue Möglichkeit als sein höheres Gesetz mitteilt. So lautet n. 69: »Alles Schaffen ist Mitteilen. Der Erkennende, der Schaffende, der Liebende sind *Eins*.« (XII, 250)

Das Schaffen als Mit-teilen – es ist wichtig, hier in der rechten Weise hinzuhören. Alles Schaffen ist Mit-teilen; darin liegt, daß das Schaffen in sich selbst neue Möglichkeiten des Seins gründet,

hinstellt – wie Hölderlin sagt: stiftet. Das Schaffen teilt in das bisherige Seiende ein neues Sein aus und mit. Das Schaffen als solches, nicht erst in seiner Ausnutzung, ist ein Verschenken. Echtes Schaffen hat also nicht nötig, ja es hat nicht einmal die innere Möglichkeit, erst noch zu fragen, ob und wie es am besten verwendbar und dienstbar gemacht werden könne. Nur dort, wo keine Spur von Schaffenskraft und Schaffensmaßstäben sich findet, sondern der bloße Betrieb des Nachmachens sich vordrängt, dort, wo also durch ein Schaffen nichts mitgeteilt werden kann, weil das Schaffen fehlt, dort muß hinterher oder am besten schon im voraus noch ein Zweck verkündet und angepriesen werden, auf den die Produkte verrechnet werden möchten.

Schaffen in sich ist Mit-teilen, der echteste, weil verschwiegenste Dienst, der überhaupt denkbar ist. Echtes Schaffen ist daher auch am fernsten von der Gefahr, jemals Zweck seiner selbst zu sein, und es hat daher nicht nötig, diese Mißdeutung auch noch von sich abzuwehren; nur der bloße Anschein eines Schaffens braucht die ständige und laute Versicherung, er sei nicht Selbstzweck, sondern diene.

Aber das Schaffen kann auch noch in einem anderen, nicht weniger verderblichen Anschein auftreten. Die zum Schaffen gehörige wesenhafte Unbedürftigkeit nach einer erst herzukommenden Zwecksetzung kann auftreten im Schein des bloßen zwecklosen Spiels, des l'art pour l'art, was ebenso weit entfernt ist vom echten Schaffen als Mit-teilen wie der erstgenannte Anschein. Woraus denn im Ganzen hervorgeht, daß das Schaffen und Geschaffene jederzeit sehr schwer zu erkennen und zu entfalten sind. Und das ist gut so, denn darin liegt sein größter Schutz für seine Bewahrung als eines Unverlierbaren.

Immer wieder und in immer neuen Wendungen spricht Nietzsche seit der Zeit seines großen Gedankens von dieser Dreieinheit des Erkennens, Schaffens und des Liebens. Dieses Lieben faßt und nennt er oft im Wort des Schenkens und des Schenkenden; und statt vom Erkennenden spricht er auch gern vom »Lehrenden«. Setzen wir, wie Nietzsche das öfters tut, aber

mit der vorausgesetzten Nietzscheschen Auslegung für den Erkennenden den Philosophen, für den Schaffenden den Künstler, für den Liebenden den Heiligen, dann sind nach dem angeführten Spruch der Philosoph, der Künstler, der Heilige – *Eins*. Das will jedoch sagen: Nietzsche mischt nicht das früher und bisher damit Gemeinte durcheinander und zusammen, sondern er sieht die Gestalt eines Menschen, der in der verwandelten Einheit jener gewandelten Dreiheit zugleich der Erkennende, Schaffende und Schenkende ist. Dieser künftige Mensch ist der eigentlich Herrschende, der erst über den letzten Menschen so Herr geworden ist, daß der letzte Mensch verschwindet; und das bedeutet, daß sich der Herrschende nicht mehr aus dem Gegensatz zu jenem bestimmt. Das geschieht aber immer noch, solange der künftige Mensch, vom letzten herkommend, sich als Über-Mensch begreifen muß, d. h. als Übergang. Der Herrschende, jene Einheit des Erkennenden, Schaffenden und Liebenden, ist von seinem eigensten Grund aus ein ganz anderer; und wir werden sehen, wie Nietzsche von diesem unausgesprochenen Grund her seine metaphysische Grundstellung überhaupt in einem neuen Begriff der »Liebe« zusammengreift und zurückgründet – eine Liebe, in der der eigentlichste Bezug zum vollen Wesen des Seienden im Ganzen sich verwirklicht, indem es dieses mit erwirkt (amor fati – vgl. unten 3. Stufe). Damit aber dieser neue maßgebende Mensch werden könne, müssen schon die Gestalten des Erkennenden, Schaffenden, Schenkenden für sich in der neuen Verwandlungs- und Vereinigungsrichtung vorbereitet werden. Das drückt Nietzsche einmal so aus: »Der Schenkende, der Schaffende, der Lehrende – das sind Vorspiele des *Herrschenden*.« (n. 695; XII, 363) Im neuen Lichte dieses Ausblickes müssen wir dann auch Sprüche wie den folgenden verstehen, der sich an den oben genannten n. 69 als n. 70 (XII, 250) anreiht: »›Religiöser Mensch‹, ›Narr‹, ›Genie‹, ›Verbrecher‹, ›Tyrann‹ – das sind schlechte Namen und Einzelheiten an Stelle eines Unnennbaren.«

Wenn die Vorstellung »religiöser Mensch« von Nietzsche in solcher Weise eingeordnet ist, dann müssen wir doch schon sehr vorsichtig und sehr genau denken, wenn wir den Wiederkunftsgedanken zu einem »religiösen« stempeln – um ihn vermeintlicherweise damit aus Nietzsches »Lehre« und »Erkennen« hinauszustoßen. Wie sehr ein solches Verfahren seiner selbst spottet und wie wenig es davon weiß, dürfte am Leitband schon dieser notgedrungen wenigen und kaum erläuterten Hinweise dem Nachdenklichen aufdämmern. Gerade dadurch, daß das Denken des schwersten Gedankens zum höchsten Erkennen wird, ist es in sich ein Schaffen, und als Schaffen Mitteilen, Verschenken, Lieben und damit die Grundgestalt des Heiligen und »Religiösen«. Aber Nietzsche bezeichnet nun dieses Denken des schwersten Gedankens nicht deshalb als Glauben, weil es als schaffendes Liebe, heilig und religiös ist, sondern weil es als Denken des Seienden im Ganzen das Seiende selbst in einem Entwurf des Seins festmacht. Der Glaubenscharakter dieses Gedankens entspringt erstlich nicht aus seinem religiösen Charakter, sondern aus seinem Charakter als Denken, sofern Denken als Vorstellen einer Beziehung und Zusammengehörigkeit immer ein Beständiges hinstellt und meint.

Das Denken des schwersten Gedankens ist ein Glauben – das Sichhalten im Wahren. Wahrheit heißt für Nietzsche immer das Wahre, und dieses bedeutet ihm: das Seiende, das, was als das Beständige festgemacht wird derart, daß der Lebende im Umkreis dieses Festgemachten und durch dieses selbst seinen Bestand sicherstellt. Glauben als Festmachen ist Bestandsicherung. Der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen macht fest, was das Weltwesen als Chaos der Notwendigkeit ständigen Werdens *ist*. Das Denken dieses Gedankens hält sich so im Seienden im Ganzen, daß ihm die ewige Wiederkunft des Gleichen als das alles Seiende bestimmende Sein gilt. Dieses Wahre kann nun für den einzelnen Menschen, da es das Seiende im Ganzen betrifft, nie unmittelbar in seiner Wirklich-

keit durch sogenannte »Tatsachen« belegt und bewiesen werden. Zum Seienden im Ganzen kommen wir immer nur durch einen Sprung als Vollzug und Mitvollzug und Nachvollzug jenes Entwurfes, nie durch das Sichforttasten an einer Kette aneinandergereihter einzelner Tatsachen und Tatsachenzusammenhänge am Bande der Ursache-Wirkungsbeziehung. Und demzufolge ist das in diesem Gedanken Gedachte nie als vorhandenes einzelnes Wirkliches gegeben, sondern je nur eine Möglichkeit.

Aber verliert dann dieser Gedanke nicht alles Gewicht? Wenn Nietzsche zugibt, daß das Gedachte nur eine Möglichkeit sei, tritt er dann nicht selbst aus dem Ernst und dem Ernstnehmen des Gedankens heraus? Keineswegs, sondern dadurch kommt gerade zum Ausdruck, daß das Sichhalten in diesem Gedanken für sein Wahrsein selbst mit wesentlich ist, daß hier der Halt sich aus der Haltung bestimmt und nicht umgekehrt. Nietzsche gibt hier einen sehr deutlichen Hinweis, indem er in n. 119 (XII, 65) sagt: »auch der *Gedanke einer Möglichkeit* kann uns erschüttern und umgestalten, nicht nur Empfindungen oder bestimmte Erwartungen! Wie hat die *Möglichkeit* der ewigen Verdammnis gewirkt!« Von hier aus erkennen wir zugleich, daß jene Form, in der Nietzsche bei seiner ersten Mitteilung des Gedankens in der »Fröhlichen Wissenschaft« durch den Dämon den Gedanken vorbringen läßt, das fragende, Möglichkeit eröffnende: »Wie wenn . . .?« nicht zufällig ist, sondern daß diese Weise des fragenden Denkens dem hier Gedachten zuinnerst entspricht; diese gefragte und durchzufragende Möglichkeit ist als Möglichkeit mächtiger denn irgendein sogenanntes »Wirkliches« und Tatsächliches. Das Mögliche erzeugt andere Möglichkeiten, ein Mögliches bringt als solches neben sich notwendig andere Möglichkeiten zum Vor-schein. Das Mögliche eines Gedankens versetzt in Möglichkeiten, ihn so oder so zu denken, in ihm sich so oder anders zu halten. Eine Möglichkeit wahrhaft, und d. h. mit allen ihren Folgen, durchdenken, heißt schon in sich, sich ent-

scheiden, und wenn die Entscheidung nur dahin geht, daß wir uns aus der Möglichkeit zurückziehen und ihr uns verschließen.

Weil wir, gemäß der ganzen bisherigen abendländischen Geschichte des Menschen und gemäß der sie tragenden Auslegung des Seienden, allzusehr gewöhnt sind, nur aus dem sogenannten »Wirklichen« zu denken, d. h. das Seiende aus dem Wirklichen her (Anwesenheit – οὐσία) auszulegen, sind wir noch sehr unvorbereitet und sehr täppisch und sehr klein in bezug auf das Denken der Möglichkeit, was immer ein schaffendes Denken ist. (Dieses Denken des Seins ist aber nur vollziehbar, wenn es überhaupt ursprünglich aus der wesenhaften Zerklüftung des Seins her und damit aus dem Ereignis denkt.) Sofern es sich aber im Wiederkunftsgedanken darum handelt, sich im Ganzen des Seienden so oder so zu halten, ergeben sich Möglichkeiten der Entscheidung und Scheidung hinsichtlich des Daseins des Menschen überhaupt. Der Gedanke enthält, sagt Nietzsche, »die Möglichkeit, die einzelnen Menschen in ihren Affekten neu zu bestimmen und zu ordnen« (n. 118; XII, 65). Um den Gehalt dieses Satzes aber auszuschöpfen, müssen wir wissen, daß nach Nietzsche die Affekte und Triebe es sind, aus denen her sich jeweils die Perspektive bestimmt, in der der Mensch die Welt sieht; mit der Perspektive bestimmt sich die Ecke des Eckenstehers »Mensch«.

Im Lichte des Wiederkunftsgedankens muß sich entscheiden, wer die Kraft und die Stimmung besitzt, sich in dieser Wahrheit zu halten und wer nicht. Diejenigen, die nicht daran »glauben«, sind die »Flüchtigen«. Damit meint Nietzsche ein Doppeltes: einmal sind die Flüchtigen ständig auf der Flucht vor den langen und großen Ausblicken, die ein Wartenkönnen verlangten. Sie wollen das nächste Glück greifbar und das Wohlbefinden darin rechtzeitig. Als diese Fliehenden sind sie aber noch flüchtig im weiteren Sinn: Sie sind selbst bestandlos, etwas Vorübergehendes, was nichts zurückläßt, nichts gründet und stiftet. Die anderen, die Nichtflüchtigen sind »die Menschen mit ewigen Seelen und ewigem Werden und zukünftigem

Besserwerden« (n. 116; XII, 64). Wir können auch sagen: die Menschen, die sehr viel Zeit in sich tragen und in weite Zeiten hinausleben, welche von ihrer wirklichen Lebensdauer unabhängig ist. Anders gewendet: gerade die flüchtigen Menschen taugen am wenigsten dazu, die eigentlichen Übergangsmenschen zu sein, während doch der Anschein für das Gegenteil spricht, da »Übergang« ein Verschwinden bedeutet. Die Flüchtigen, die den Gedanken nicht denken und denken können, »müssen ihrer Natur nach endlich *aussterben*! Nur wer sein Dasein für ewig wiederholungsfähig hält, bleibt *übrig*: unter *solchen* aber ist ein Zustand *möglich*, an den noch kein Utopist gereicht hat!« (n. 121; XII, 65 f.) »Wer nicht glaubt, hat ein *flüchtiges* Leben in seinem Bewußtsein.« (n. 128; XII, 68)

Der Gedanke »wirkt« nicht erst in der Weise, daß er in einer späteren Zeit gewisse Folgen zurückläßt, sondern indem er gedacht wird, indem der ihn Denkende sich in diese Wahrheit des Seienden im Ganzen stellt, indem die solcherart Denkenden *sind*, verwandelt sich auch schon das Seiende im Ganzen. »Von dem Augenblick an, wo dieser Gedanke da ist, verändert sich alle Farbe, und es gibt eine andere *Geschichte*.« (n. 120; vgl. n. 114) Der schwerste Gedanke ist hier begriffen als der Gedanke, der eine andere Geschichte bringt; gemeint ist: nicht nur andere Begebenheiten, sondern anders wird die Art des Geschehens, Handelns und Schaffens.

b) Der Wiederkunftsgedanke und die Freiheit

Allein muß jetzt nicht gerade an dieser Stelle endlich eine Frage zu ihrem Recht kommen, die alles, das ganze Wesen dieses Gedankens wie ein luftiges Gebilde zergehen läßt? Wenn alles notwendig ist, die Welt das Chaos der Notwendigkeit, wenn alles wiederkehrt, wie es schon war, dann ist doch alles Denken und Planen gänzlich überflüssig, ja sogar im vorhinein unmöglich, dann kommt alles, wie es kommt; dann ist alles gleichgültig, und der Gedanke, statt ein Schwergewicht zu sein,

nimmt alle Last und Schwere des Entscheidens und Handelns und jeden Sinn des Planens und Wollens von uns und schnürt uns ein in den von selbst laufenden notwendigen Ablauf eines ewigen Umlaufes und öffnet zugleich alle Gassen in alles Beliebige und Gesetzlose und läßt uns schließlich versinken in die reine Tatenlosigkeit und das Gleitenlassen von allem. Überdies wäre dieser Gedanke kein »neues« Schwergewicht, sondern ein sehr altes, das als Fatalismus die morgenländische Geschichte längst versanden ließ.

Hier stoßen wir allerdings auf eine Frage, und wir würden das Schwerste an diesem schwersten Gedanken in der Tat verkennen, wollten wir diese Frage zu leicht nehmen, d. h. ihr nur formal dialektisch begegnen. Statt uns in die höchsten und äußersten Entscheidungen zu bringen, läßt uns der Gedanke, so scheint es, in der leeren Gleichgültigkeit versinken. Aber eben dieses, daß mit der eigentlichen Wahrheit des Gedankens der Anschein ihres äußersten Gegenteiles so nahe zusammenwohnt, deutet darauf hin, daß hier ein echter philosophischer Gedanke gedacht sein will. Es bedarf nur eines geringen Nachdenkens und einer kurzen Erinnerung, um sogleich die Umrisse jener älteren und alten Frage auftauchen zu sehen, in die auch die jetzt hervorkommende Schwierigkeit zurückzuweisen scheint: Alles Seiende ist fest verklammert als Ganzes und als Fülle der Einzelheiten seiner jeweiligen Abfolgen im ehernen Ring der ewigen Wiederkehr des gleichen Gesamtzustandes. Was jetzt und künftig kommt, ist nur ein Wiederkehren, und zwar unabänderlich vorbestimmt, notwendig. Was soll in diesem Ring dann noch das Handeln und Planen und die Entschließung – kurz: die »Freiheit«? In diesem Ring der Notwendigkeit ist die Freiheit ebenso überflüssig wie unmöglich. Damit aber ist auch das Wesen des Menschen verleugnet, ja die Möglichkeit seines Wesens geleugnet. Soll sie jedoch trotzdem bestehen, dann bleibt es völlig dunkel, in welcher Weise.

Jedenfalls führt der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen in die Frage nach dem Verhältnis von Notwendigkeit

und Freiheit zurück, woraus sich ergibt, daß dieser Gedanke gar nicht, wie Nietzsche angibt, der Gedanke der Gedanken sein kann. Gehört aber der Wiederkunftsgedanke in den Bereich der Frage des Verhältnisses von Notwendigkeit und Freiheit, dann ist auch schon grundsätzlich über seine mögliche Wahrheit entschieden. Man wird nämlich darauf hinweisen, daß die Frage des möglichen Einklanges von Notwendigkeit und Freiheit zu jenen notwendigen, aber unauflöslichen Fragen gehöre, die schon mit dem Ansatz dessen, was sie zur Frage machen, einen unaufheblichen Widerstreit setzen.

In der Tat drängen sich schon bei der ersten Kenntnisnahme von Nietzsches Wiederkunftslehre solche Überlegungen auf. Man wird zu ihnen um so geneigter sein, seitdem wir frühe Schülerarbeiten des jungen Nietzsche kennen (Osterferien 1862) über »Fatum und Geschichte«, »Willensfreiheit und Fatum« (Hist.-krit. GA II, S. 54-63)[1]. Denken wir zugleich an jene fast gleichzeitige Niederschrift seines »Lebenslaufes« und die Tatsache, daß das schon früh Gedachte später zur wesentlichen Mitte seines Denkens wurde, dann scheinen wir mit der Einordnung der Wiederkunftslehre in die Frage von Notwendigkeit und Freiheit auch von Nietzsche her gesehen auf der rechten Bahn zu sein. Und dennoch wird bei solchem Vorgehen das Wesentlichste übersehen. Es sei jetzt nur so weit sichtbar gemacht, daß wir schon bei der ersten Kenntnisnahme von Nietzsches »Lehre« unzureichende Hinsichten fernhalten.

Was es da zu beachten gilt, verdeutlichen wir anhand von Nietzsches eigenen Aufzeichnungen (n. 116; XII, 64): »Meine Lehre sagt: so leben, daß du *wünschen* mußt, wieder zu leben, ist die Aufgabe, – du wirst es *jedenfalls*!« Dieses Nachgesetzte: »du wirst es jedenfalls« scheint die Aufgabenstellung »so leben, daß« ganz überflüssig zu machen. Wozu wünschen und vornehmen, wenn doch alles »jedenfalls« kommt, wie es kommt.

[1] F. Nietzsche, Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe, Werke / 2. Band, Jugendschriften 1861-1864. Hrsg. v. H. J. Mette, München 1934.

Doch wenn wir den Satz so lesen, lesen wir ihn gar nicht in seinem wahren Gehalt, in dem wovon, und d. h. wohin er spricht. Er spricht jeden an: »du« – jeden, so er selbst ist und als er selbst gemeint wird. Die Meinung des Gedankens gibt damit die Verweisung auf das je eigene »Dasein«. In diesem und aus diesem soll sich entscheiden, was ist und sein wird, da das Werdende nur das Wiederkommende ist, was schon in meinem Leben war.

Aber wissen wir denn, was war? Nein! Können wir es überhaupt wissen? Wir wissen doch nichts von einem früheren Leben; das ganze jetzt gelebte wird erfahren als erstmalig – obwohl zwischen diesen Erfahrungen jenes Merkwürdige und Dunkle zuweilen aufblitzt, jene Erfahrung: das und das, und zwar genauso, wie es war, hast du schon einmal erfahren. Wir wissen nichts von einem früheren »Leben«, wenn wir zurückdenken. Aber können wir nur *zurück*denken? Nein, wir können auch, und das ist das eigentliche Denken, *voraus*denken, und in diesem Denken vermögen wir in gewisser Weise ganz gewiß zu wissen, was war. Merkwürdig – im Denken nach vorne soll etwas über das Rückwärtige erfahren werden! Allerdings; was war denn schon und was wird wiederkommen, wenn es wiederkommt? Antwort: eben das, was im nächsten Augenblick sein wird. Wenn du das Dasein in die Feigheit und in die Unwissenheit abgleiten läßt mit allen ihren Folgen, so wird das wiederkommen, und dies wird jenes sein, was schon war. Und wenn du aus dem nächsten Augenblick und so aus jedem einen höchsten gestaltest und daraus die Folgen vorzeichnest und festhältst, so wird dieser Augenblick wiederkommen und das gewesen sein, was schon war. »Es gilt *die Ewigkeit*!« (XII, 64) Gewiß, aber diese wird in deinen Augenblicken und nur da entschieden und aus dem, was du selbst vom Seienden hältst und wie du dich in ihm hältst, aus dem, was du von dir selbst willst und wollen kannst. Dagegen: nur sich vorstellen, daß man ein Ablauf von Vorgängen sei und in einen solchen verkettet das Glied einer Abfolge von Begebenheiten, die im end-

losen, kreisenden Einerlei immer wieder eintreffen – dieses sich so vorstellen, heißt ja: gar nicht bei sich selbst, als das Seiende sein, das als es selbst in das Ganze des Seienden gehört; derart den Menschen vorstellen, heißt, ihn als ein Selbst bei der ganzen Rechnung vergessen – so wie der, der bei einer Abzählung der Anwesenden sich selbst mitzuzählen vergißt. So den Menschen vorstellen heißt: von außen alles verrechnen, sich selbst jedoch aus dem Seienden herausstehlen und heraushalten. Bei dieser Verrechnung bedenken wir nicht mehr, daß wir als zeitliches sich überantwortetes Selbst der Zukunft im Willen überantwortet sind und daß auch die Zeitlichkeit des Menschseins erst und allein bestimmt, wie denn überhaupt der Mensch in diesem Ring des Seienden steht.

Auch hier hat Nietzsche wie in vielen anderen wesentlichen Hinsichten seine Lehre nicht entfaltet und manches im Dunkeln gelassen, aber gewisse Andeutungen machen es immer wieder klar, wieviel mehr er bei diesen Gedanken erfuhr und wußte, gemessen an dem, was er aufzeichnete oder gar darstellte. Wie scharf das äußerliche, fatalistische Verrechnen des Gehaltes und der Folgen des Wiederkunftsgedankens abgewiesen ist und für Nietzsche überhaupt nicht maßgebend sein kann, dies darf aus n. 122 (XII, 66) abgeschätzt werden: »Ihr meint, ihr hättet lange Ruhe bis zur Wiedergeburt, – aber täuscht euch nicht! Zwischen dem letzten Augenblick des Bewußtseins und dem ersten Schein des neuen Lebens liegt ›keine Zeit‹, – es ist schnell wie ein Blitzschlag vorbei, wenn es auch lebende Geschöpfe nach Jahrbillionen messen und nicht einmal messen könnten. Zeitlosigkeit und Sukzession vertragen sich miteinander, sobald der Intellekt weg ist!« Hier kommt die zweifache Möglichkeit des Sehens noch deutlicher heraus: nämlich, ob wir von uns selbst her, aus der je eigens erfahrenen Zeit her unsere Bezüge zum Seienden im Ganzen schätzen und entscheiden, oder ob wir aus dieser Zeit unserer Zeitlichkeit heraustreten, aber doch mit Hilfe eben dieser Zeit als einem unendlichen Rahmen das Ganze abrechnen.

Die Zwischenzeit zwischen der jedesmaligen Wiederkehr hat dabei je ein ganz verschiedenes Maß. Von unserer erfahrenen, eigenen Zeitlichkeit aus gesehen liegt zwischen dem Ende des einen Lebensganges und dem Anfang des anderen überhaupt keine Zeit (vgl. Aristoteles, Physik Δ), während »objektiv« gerechnet die Dauer nicht einmal durch Jahrbillionen faßbar ist. Aber was sind Jahrbillionen – am Maßstab der Ewigkeit und d. h. zugleich des Augenblicks einer Entscheidung?

Was Nietzsche hier über die Zeitlosigkeit der »Zwischenzeit« sagt, scheint aber dem zu widersprechen, was in einer anderen gleichzeitigen Aufzeichnung vermerkt ist (n. 114; XII, 62 f.): »Mensch! Dein ganzes Leben wird wie eine Sanduhr immer wieder umgedreht werden und immer wieder auslaufen, – eine große Minute Zeit dazwischen, bis alle Bedingungen, aus denen du geworden bist, im Kreislaufe der Welt, wieder zusammenkommen.« Eine große Minute Zeit dazwischen, also doch in der Zwischenzeit eine Zeit, eine »große Minute«; das widerspricht dem vorigen nicht, sondern nimmt beide Betrachtungsweisen in eine zusammen; eine Minute Zeit gegenüber den objektiv gerechneten Jahrbillionen ist soviel wie keine Zeit, und »eine große Minute« soll zugleich anzeigen, daß inzwischen sich alle Bedingungen des Wiederwerdens und Wiederkehrens sammeln – »alle Bedingungen, aus denen du geworden bist«. Hier ist die entscheidende Bedingung freilich nicht mitgenannt: diese bist du *selbst*, die Art, in der du selbst dein Selbst erreichst, indem du über dich Herr wirst, indem du im wesentlichen Willen dich selbst in den Willen nimmst und zur Freiheit kommst. Frei sind wir nur, indem wir frei werden, und frei werden wir nur durch unseren Willen. So heißt es im »Zarathustra« II. Teil (1883), 2. Stück »Auf den glückseligen Inseln«: »Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit – so lehrt sie euch Zarathustra.« (VI, 125)

Wir wissen: Zarathustra ist der Lehrer der ewigen Wiederkunft und nur dieses. Also wird durch diese Lehre der ewigen Wiederkunft des Gleichen gerade erst die Frage nach der Frei-

heit und damit auch die nach der Notwendigkeit und dem Verhältnis beider neu gestellt. Also gehen wir in die Irre, wenn wir umgekehrt die Wiederkunftslehre in ein schon längst verhärtetes Schema der Freiheitsfrage hineinzwängen. Und so ist es in der Tat, sofern die überlieferte metaphysische Frage nach der Freiheit als eine Frage der »Kausalität« begriffen wird, und die Kausalität ihrerseits ihrer Wesensbestimmung nach aus der Auffassung des Seienden als des Vorhandenen erwachsen ist (vgl. SS 1930). Nietzsche ist diesen Zusammenhängen freilich nicht nachgegangen. Aber soviel ist deutlich, daß die Wiederkunftslehre niemals eingezwängt werden darf in die schon vorgegebene »Antinomie« von Freiheit und Notwendigkeit. Dies ist zugleich ein erneuter Hinweis auf die einzige Aufgabe, diesen schwersten Gedanken, so wie er gedacht sein will, auch ganz aus ihm selbst zu denken und alle Krücken und Notbehelfe beiseite zu lassen. (Wir gehen in die Irre – wir bringen uns vor allem um jedes ursprüngliche Fragen und Wissen mit Bezug auf den schwersten Gedanken.)

§ 13. Abschließender Rückblick auf die Aufzeichnungen von 1881-1882

Dieser Überblick über Nietzsches Aufzeichnungen zur Wiederkunftslehre aus der Zeit des Aufkommens des Gedankens der Gedanken (1881/82) sei abgeschlossen durch eine Bemerkung Nietzsches, die uns zugleich zu den ersten Plänen zurückleitet, von denen derjenige für die dichterische Gestaltung die Überschrift trägt: »*Mittag und Ewigkeit.*« (XII, 415) Das vorhin genannte Stück (n. 114) schließt mit folgendem Gedanken: »Und in jedem Ring des Menschen-Daseins überhaupt gibt es immer eine Stunde, wo erst einem, dann vielen, dann allen der mächtigste Gedanke auftaucht, der von der ewigen Wiederkunft aller Dinge: – es ist jedesmal für die Menschheit die Stunde des *Mittags.*« (XII, 63) Was will hier Nietzsche sagen?

Einmal wird durch diesen Gedanken der Wiederkunftsgedanke selbst als Ereignis eingefügt in den durch ihn selbst neugeschaffenen Kreis des Seienden im Ganzen. Das »Menschen-Dasein« meint hier nicht das Vorkommen des einzelnen Menschen, sondern die Grundtatsache, daß dergleichen wie der Mensch überhaupt im Ganzen des Seienden ein Seiendes ist. Zugleich wird aber in der stillschweigenden Voraussetzung gesagt: im Menschen-Dasein ist der Gedanke der Gedanken nicht immer Ereignis, sondern dieses selbst hat seine Zeit und seine Stunde, das ist »für die Menschheit die Stunde des *Mittags*«. Wir wissen, was dieses Wort für Nietzsche sagt: der Augenblick des kürzesten Schattens, wo Vormittag und Nachmittag, Vergangenheit und Zukunft in einem sich treffen, und dieser Treffpunkt, dieser Augenblick, ist der Augenblick der höchsten Einheit alles Zeitlichen in der größten Verklärung des hellsten Lichtes, ist der Augenblick der Ewigkeit. Die Stunde des Mittags ist die Stunde, wo das Menschen-Dasein jedesmal in seiner höchsten Höhe und seinem stärksten Willen verklärt wird. Mit dem Wort »Mittag« ist dem Ereignis des Wiederkunftsgedankens innerhalb der ewigen Wiederkunft des Gleichen seine Zeitlichkeit bestimmt – ein Zeitpunkt, den keine Uhr mißt, weil er den Punkt im Seienden im Ganzen meint, der die Zeit selbst als Zeitlichkeit des Augenblicks ist. Der innerste, aber auch verborgenste Bezug der ewigen Wiederkunft des Gleichen als des Grundcharakters des Seienden im Ganzen zur Zeit leuchtet damit auf. Alles Begreifen dieser Lehre hängt davon ab, ob wir dieses Aufleuchten dieses Bezuges bemerken und zu entfalten imstande sind.

Wenn wir jetzt die ganze Fülle dessen überblicken, was sich in Nietzsches zurückgehaltenen ersten Aufzeichnungen zur Wiederkunftslehre findet, und wenn wir dieses Ganze vergleichen mit dem, was er im Jahr darauf erstmals mitteilt, dann zeigt sich: das Veröffentlichte steht in einem großen Mißverhältnis zu dem schon Gewußten und Gedachten. Aber dies bleibt nur eine äußerliche Feststellung. Wichtiger ist das an-

dere: Nietzsches erste Mitteilung am Schluß der »Fröhlichen Wissenschaft« in den beiden Nummern 341 und 342 *»Das größte Schwergewicht«* und *»Incipit tragoedia«* schließt die zwei wesentlichen Grundrichtungen des Gedankens, wie sie schon in den ersten Entwürfen sich zeigen, zusammen: der Wiederkunftsgedanke, sofern er als Gedanke selbst das Seiende im Ganzen mit- und umgestaltet; und der Wiederkunftsgedanke, sofern er, um Gedanke zu sein, um gedacht zu werden, seinen eigenen Denker und Lehrer fordert.

Nachträglich können wir und können es sogar sehr leicht sagen: es war um das Jahr 1882, als die »Fröhliche Wissenschaft« mit diesen Schlußstücken erschien, in der Tat für niemanden möglich zu verstehen, was Nietzsche schon wußte und wollte. Nietzsche konnte billigerweise auch nicht erwarten und beanspruchen, daß er sogleich verstanden würde, zumal es mit solchem Verstehen seine eigene Bewandtnis hat. Denn das Verstehen macht sich nicht so, wie wenn aus einem gefüllten Glas Wein der Inhalt in ein noch leeres umgegossen wird, sondern Verstehen wird nur dort, wo die wesentlich Verstehenden selbst von sich aus dem neuen Gedanken entgegenwachsen und aus der Selbstständigkeit ihrer Not den neuen Fragen entgegenfragen, um sie erst so als neue zu ergreifen und damit sich selbst in die höhere Klarheit zu verklären. Aber für die Erziehung der so entgegenkommenden Verstehenden kann schon das Unverständnis und das Mißverständnis der wesentlichen vorausgedachten Gedanken ein bildender Anstoß sein, und vielleicht ein notwendiger.

Über diese Vorgänge wissen wir wenig. Und das ist gut so. Diejenigen, die von Grund aus verstehen, d. h. die Gedanken selbst schöpferisch wieder denken, sind daher auch nie gleichzeitig mit dem jeweils ersten Denker eines Gedankens; es sind auch nicht die, die sich mit dem neu aufkommenden Gedanken als einem »modernen« sogleich beschäftigen; denn dieses sind die Bodenlosen, die ja nur aus dem jeweils »Modernen« sich füttern; die eigentlich Verstehenden sind immer die, die weit

her kommen aus eigenem Grund und Boden, die viel mitbringen, um viel zu verwandeln. Daran denkt Nietzsche in einer Aufzeichnung, die aus der jetzt behandelten Zeit (1881/82) stammt (n. 35; XII, 18 f.), die aber in den zweiten Abschnitt über die Wiederkunftslehre gehört, wenn schon diese Einteilung maßgebend sein soll: »Eine neue Lehre trifft zu allerletzt auf ihre besten Vertreter, auf die altgesicherten und [deshalb] sichernden Naturen, weil in ihnen die früheren Gedanken mit der Fruchtbarkeit eines Urwaldes durcheinandergewachsen und *undurchdringlich* sind. Die Schwächeren, Leereren, Kränkeren, Bedürftigeren sind die, welche die neue Infektion [überhaupt] aufnehmen, – die ersten Anhänger beweisen nichts *gegen* eine Lehre. Ich glaube, die ersten Christen waren das unausstehlichste Volk mit ihren ›Tugenden‹.«

Weil Nietzsches Schlußgedanken in der »Fröhlichen Wissenschaft« nicht verstanden werden konnten, so wie sie verstanden sein wollten, nämlich als die Anfangsgedanken seiner neuen Philosophie, mußte auch die folgende Mitteilung, das Werk »Also sprach Zarathustra« als Ganzes unbegriffen bleiben – zumal, da die Form nur befremdlich wirken konnte und vollends von der Strenge des Denkens des schwersten Gedankens eher wegzog als zu ihr hinleitete. Für Nietzsche selbst dagegen war in diesem Dichten des Denkers des Wiederkunftsgedankens das »Tiefste« und somit für ihn selbst das Wesentliche gedacht, indem es in die Geschichte des Werdens, d. i. des Unterganges des Helden des Gedankens hineingestaltet wurde.

§ 14. Die Aufzeichnungen aus der Zarathustra-Zeit (1882-1884)

Suchen wir von der so verstandenen zweiten Mitteilung des Wiederkunftsgedankens *im* »Zarathustra« und *als* Zarathustra aus jetzt nach dem, was aus der Zarathustra-Zeit vorliegt, so ist das Verhältnis zwischen Mitgeteiltem und Nichtveröffent-

lichtem gegenüber der Zeit der »Fröhlichen Wissenschaft« und ihrer Vorbereitung gerade umgekehrt.

Das hierher Gehörige findet sich ebenfalls in Bd. XII (369-71) unter den nn. 719-31. Einige sonst noch verstreute Bemerkungen, die nur mittelbar auf den Wiederkunftsgedanken hindeuten, könnten hier ebensogut noch einbezogen werden wie der ganze umfangreiche »Stoff« an Sprüchen, Plänen, Hinweisen aus den Vorarbeiten zum »Zarathustra«. Das eigens unter dem Titel »Die ewige Wiederkunft« von den Herausgebern Zusammengestellte ist dem Umfang nach so gering, wie es seinem Gehalt nach bedeutsam bleibt.

Vergleichen wir die wenigen, nicht nur aus einem Satz oder einer Frage bestehenden Stücke mit denen des vorigen Zeitabschnittes, dann fällt zunächst das Fehlen der sogenannten »naturwissenschaftlichen« »Beweise« auf. Man schließt daraus, daß Nietzsche sie wohl inzwischen selbst aufgegeben habe. Allein, was kein naturwissenschaftlicher Beweis ist, kann auch als solcher nicht aufgegeben werden. In Wahrheit finden sich dieselben Gedanken auch hier; wenn wir uns nur hüten, scheinbar physikalische Formeln als den Gehalt zu lesen. Wie sollen wir etwa einen Satz deuten wie den folgenden (n. 720; XII, 369): »Das Leben selber schuf diesen für das Leben schwersten Gedanken, es will über sein höchstes Hindernis *hinweg*!« Hier ist nicht die Rede von der »ethischen« und »subjektiven« Bedeutung und Wirkung der Lehre, sondern von der Zugehörigkeit des Gedankens zum »Leben« selber, d. i. zum Seienden im Ganzen. Das Seiende selbst ist als Werdendes schaffend-zerstörend; und als Schaffendes wirft es sich die Ausblicke seiner verklärenden Möglichkeiten voraus. Weil Leben als Leben ist: Über-sich-Hinauswachsen, ist sein höchstes Schaffen das Schaffen des höchsten Hindernisses, d. h. desjenigen, was dem Schaffen selbst den härtesten Widerstand und somit den größten und weitesten Abstoß gibt. Dieser Gedanke der ewigen Wiederkunft ist aber für das Leben am schwersten zu denken, weil es durch ihn gerade am leichtesten an sich selbst als einem

Schaffenden irre wird und in das bloße Gehen- und Gleitenlassen von allem absinken möchte. Die ewige Wiederkehr wird in dem angeführten Satz als aus dem Wesen des »Lebens« selbst entspringend aufgezeigt und damit im voraus der Willkür eines Einfalles und eines »bloß persönlichen Glaubensbekenntnisses« entzogen.

Von dieser Stelle aus wird auch ersichtlich, wie sich diese Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen als dem ständigen Werden verhält zu der alten, gewöhnlich als heraklitisch bezeichneten Lehre vom ewigen Flusse aller Dinge. Man pflegt, sogar unter Berufung auf Nietzsches eigene Äußerungen, seine Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen mit der Lehre Heraklits gleichzusetzen und Nietzsches Philosophie als einen »Heraklitismus« zu bezeichnen. Nun ist unbestreitbar, daß Nietzsche sich der Lehre Heraklits, und zwar so, wie er sie mit seinen Zeitgenossen sah, verwandt fühlte. Besonders um das Jahr 1881, unmittelbar vor dem Aufkommen des Wiederkunftsgedankens, spricht er oft vom ›ewigen Flusse aller Dinge‹ (n. 57; XII, 30) und er nennt sogar die Lehre ›vom ewigen Fluß der Dinge‹ »die letzte Wahrheit« (n. 89; XII, 48), und zwar diejenige, die nicht mehr einzuverleiben sei. Das besagt: diese Lehre vom ewigen Fließen aller Dinge im Sinne der durchgängigen Bestandlosigkeit kann nicht mehr für wahr gehalten werden, in ihr als einem Wahren kann sich der Mensch nicht halten, weil er sonst dem endlosen Wechsel und Unbestand und der völligen Zerstörung preisgegeben ist, da so ein Festes und damit Wahres unmöglich bleibt.

Diese Grundstellung zum Seienden im Ganzen als einem ewigen Flusse hat Nietzsche in der Tat inne, unmittelbar bevor ihm der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen kam. Wenn nun aber, wie sich inzwischen ergab, dieser Gedanke der eigentliche Glaube, das wesentliche Sichhalten im Wahren als dem Festgemachten ist, dann macht eben dieser Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen den ewigen Fluß fest; dann wird jetzt diese letzte Wahrheit einverleibt. (Vgl. die er-

sten Pläne 1881! Von hier aus ist deutlich, warum dort in so betonter Weise von der Einverleibung die Rede ist.) Dann ist jetzt die Lehre vom ewigen Fluß der Dinge und ihr zerstörerisches Wesen überwunden. Seit der Wiederkunftslehre ist es mit Nietzsches »Heraklitismus« eine eigenartige Sache.

Die Aufzeichnung aus der Zarathustra-Zeit, die wir jetzt zu nennen haben, spricht deutlich genug (n. 723; XII, 369): »Ich lehre euch die Erlösung vom ewigen Flusse: der Fluß fließt immer wieder in sich zurück, und immer wieder steigt ihr in den gleichen Fluß, als die Gleichen.« Dies Wort ist eine bewußte Gegenwendung gegen einen Gedanken, der in der griechischen Philosophie im Anschluß an Heraklit, besser: an eine bestimmte Deutung seiner Lehre, ausgesprochen wurde. Danach können wir eben beim ständigen Fort- und Wegfließen des Flusses niemals in denselben Fluß steigen. Nietzsches Lehre bezeichnet sich als »Erlösung vom ewigen Flusse«. Das besagt nicht: Beseitigung des Werdens und Erstarrung, sondern Befreiung von dem bloßen endlosen »Immer so weiter«. Das Werden wird als Werden erhalten, und doch wird in es die Beständigkeit gelegt, d. h. griechisch verstanden das Sein. Wohl ist auch jetzt das Seiende im Ganzen ein Fluß, ein Fließen im Sinne eines Werdens. Aber die Wiederkehr des Gleichen ist daran das Wesentliche, so wesentlich, daß von ihr aus der Werdenscharakter sich allererst zu bestimmen hat – und nicht umgekehrt: die Wiederkehr und ihre Ewigkeit aus einem ungegründeten und beliebig übernommenen und überkommenen Begriff von Werden und Zeit.

Für Nietzsche prägt sich von hier aus eine ganz bestimmte Vorstellung von dem, was man einen »unendlichen Prozeß« nennt. Er sagt: »*Ein unendlicher Prozeß kann* gar nicht anders gedacht werden als *periodisch.*« (n. 727; XII, 370) In der Unendlichkeit der wirklichen Zeit ist für eine endliche Welt, sofern sie jetzt immer noch »wird«, nur der Geschehnischarakter einer Wiederkehr und damit eines Umlaufes möglich. Dabei sind die einzelnen Vorkommnisse nicht äußerlich aneinander-

gereiht vorzustellen, so daß sie einfach in einem leeren Kreislauf abschnurren, sondern jegliches ist je nach seiner Art immer der Wiederklang aus dem Ganzen und der Einklang in das Ganze. »– Weißt du das nicht? In jeder Handlung, die du tust, ist alles Geschehens Geschichte wiederholt und abgekürzt.« (n. 726; XII, 370)

Während dem nächsten Anschein nach durch die Wiederkunftslehre in alles Seiende und in das menschliche Verhalten eine maßlose und völlige »Wurschtigkeit« kommt, bringt in Wahrheit der Gedanke der Gedanken in das Seiende für jeden Augenblick die höchste Schärfe und Entscheidungskraft. Jener Anschein der völligen Vergleichgültigung alles Seienden hat Nietzsche allerdings auch zu schaffen gemacht, und er hat in dieser Hinsicht die Folgen der Wiederkunftslehre ernstlich überdacht: »Furcht vor den Folgen der Lehre: die besten Naturen gehen vielleicht daran zu Grunde? Die schlechtesten nehmen sie an?« (n. 729; XII, 370) Sie nehmen sie an, behaupten sich in ihr und begründen mit ihr, daß das Seiende der allgemeinen Gleichgültigkeit und Beliebigkeit anheimgefallen sei – und dieses die Folgen einer Lehre, die in Wahrheit das größte Schwergewicht sein und den Menschen über die Mittelmäßigkeit hinaustreiben will. Weil aber der Anschein nicht zu beseitigen ist und weil er immer als das Aufdringlichste und Hartnäckigste sich nach vorne drängt, wird er auch fürs erste die Art des Für-wahr-Haltens der Lehre beherrschen: »Die Lehre der Wiederkunft wird zuerst das Gesindel anlächeln, das kalt und ohne viel innere Not ist. Der gemeinste Lebenstrieb gibt zuerst seine Zustimmung. *Eine große Wahrheit gewinnt sich zu allerletzt die höchsten Menschen: dies ist das Leiden der Wahrhaftigen.*« (n. 730; vgl. n. 35; XII, 18 f.)

Überblicken wir das Wenige, was in der Zarathustra-Zeit an ausdrücklichen Besinnungen über die Wiederkunftslehre vorliegt, dann ist es seinem Gehalt nach sehr viel – ja es ist alles Wesentliche in der straffsten Form weniger Sätze und ganz sicher gestellter Fragen. Nietzsches denkerisches Dichten

hat in diesem schwersten Gedanken für seine weitesten Ausschläge das Pendel, das ihm das ständige Zustreben auf die Mitte sichert und in allem Aufruhr des Fragens und Forderns die heitere Ruhe des leidgewohnten Siegers gibt.

Die Ruhe und Beruhigung gewinnt Nietzsche auch hinsichtlich der Frage der möglichen Wirkung der Lehre. »Der größte Gedanke wirkt am langsamsten und spätesten! Seine nächste Wirkung ist ein Ersatz für den Unsterblichkeitsglauben: er mehrt den guten Willen zum Leben? Vielleicht ist er nicht wahr: – mögen andere mit ihm ringen!« (1883; XII, 398) Aus der letzten Bemerkung möchte man schließen: Nietzsche hat selbst an der Wahrheit des Gedankens gezweifelt und ihn nicht ernstgenommen, mit ihm als Möglichkeit nur gespielt. Das wäre sehr äußerlich gedacht. Nietzsche hat freilich an diesem Gedanken gezweifelt wie an jedem wesentlichen Gedanken, denn das gehört zum Stil seines Denkens. Aber daraus darf nicht gefolgert werden: also hat er den Gedanken selbst nicht ernstgenommen. Im Gegenteil: also hat er ihn gerade ernstgenommen, immer wieder durch sein Fragen hindurchgejagt und geprüft und so sich selbst auf sein Denken gestellt und sich ins Wissen gebracht, daß das Wesentliche des hier zu Denkenden gerade die Möglichkeit ist. Jenes »vielleicht ist er nicht wahr« ist der Ausdruck dieses Möglichkeitscharakters. Nietzsche kennt nur Gedanken, mit denen gerungen werden muß; eine andere Frage bleibt immer, ob er des Gedankens Herr und Sieger bleibt, oder ob erst andere noch mit ihm ringen müssen. – Eine törichte Meinung, die aus jenem Wort eine Abkehr Nietzsches von seinem schwersten Gedanken herausliest.

§ 15. Die Aufzeichnungen aus der Zeit des »Willens zur Macht« (1884-1888)

a) Der Anschein des Zurücktretens der Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen durch die Zusammenstellung eines »Werkes« »Der Wille zur Macht«

Es finden sich aus den folgenden Jahren 1884-86 noch Pläne zu weiteren Teilen des Zarathustra und zu einer ganz anderen Gestaltung. Überall steht aber hier der Wiederkunftsgedanke in der Mitte von Nietzsches Denken. Die Leitvorstellung für seine Gestaltung ist der Gedanke vom ›großen Mittag‹ als der ›entscheidenden Zeit‹ (1886; XII, 419). Diesen Tatbestand, nämlich das Bestehen dieser Pläne um das Jahr 1886, zu wissen, ist von Wichtigkeit. Bei der allgemein unsicheren und schwankenden Stellung der bisherigen Nietzsche-Auslegung zur Wiederkunftslehre konnte neuerdings die Irrmeinung aufkommen, Nietzsche habe überhaupt den Wiederkunftsgedanken, der ohnehin nur ein persönliches Glaubensbekenntnis gewesen sei, in dem Augenblick aus seinem Denken zurücktreten lassen, als er an die Planung und Vorbereitung seines philosophischen Hauptwerkes ging. In der Tat ist Nietzsche seit dem Abschluß des »Zarathustra« (1884) mit dem Plan eines Werkes beschäftigt, das seine Philosophie als Ganzes systematisch darstellen soll. Die Arbeit an diesem Werk beschäftigt Nietzsche mit Unterbrechungen von 1884 bis zum Ende seiner Schaffenszeit (Ende 1888).

Nach all dem, was wir bis jetzt über Nietzsches Gedanken der Gedanken und seine Bewältigung seit 1881 gehört haben, müßte es verwunderlich erscheinen, wenn nun der jetzt aufkommende Plan des philosophischen Hauptwerkes nicht getragen und nicht durchherrscht wäre vom Gedanken der ewigen Wiederkunft. Jedenfalls steht das eine durch den obigen Beleg eines Planes aus dem Jahr 1886 fest, daß der Gedanke der ewigen Wiederkunft auch um diese Zeit die Mitte seines Denkens bildet. Wie sollte er um dieselbe Zeit sein philosophisches

Hauptwerk vorbereiten, ohne diesen Gedanken oder gar unter ausdrücklicher Preisgabe desselben? Und was beweist stärker als jene dritte Mitteilung Nietzsches in »Jenseits von Gut und Böse«, 1886 (n. 56; VII, 80), daß der Wiederkunftsgedanke nicht nur nicht aufgegeben und auch nicht als persönliches Glaubensbekenntnis auf die Seite gestellt, sondern ins Äußerste und Höchste seines Denkens in einem neuen Anlauf gesteigert wurde. Sollte dieser neue Aufschwung, der gleichzeitig ist mit der lebendigsten Arbeit am Hauptwerk nicht auch in der Sache und mit der Sache dieses Werkes zuinnerst einig sein? [Und wenn gerade in den Plänen zum Hauptwerk in diesen Jahren der Wiederkunftsgedanke aus dem Titel verschwindet, dann sagt das nichts darüber, ob er auch der Sache nach aus der Hauptsache verschwindet oder gerade im Gegenteil sich geltend macht.]

Wenn wir nichts hätten als die bisher genannten Zeugnisse für das Bestehen des Gedankens der ewigen Wiederkunft um 1886, müßte schon dadurch die Irrmeinung von einem Zurücktreten dieses Gedankens als eine solche entlarvt sein. Aber wie steht es nun mit dem, was Nietzsche in der Zeit von 1884-88 gedacht und aufgezeichnet, aber nicht mitgeteilt hat?

Der gesamte Bestand des Unveröffentlichten aus dieser Zeit ist sehr groß und auf die Bände XIII, XIV, XV, XVI verteilt. Aber, so müssen wir alsbald hinzufügen, in einer Form, die sehr irreführend ist und die Auslegung von Nietzsches Philosophie aus der entscheidenden Zeit auch gründlich mißleitet hat, sofern man überhaupt bisher von einer Auslegung, d. h. philosophierenden Auseinandersetzung sprechen kann. Der Hauptgrund der Irreführung liegt in einer Tatsache, die bereits allzu selbstverständlich hingenommen wird. Die Herausgeber des Nachlasses haben nach Nietzsches Tod 1900 in mehreren Versuchen das von Nietzsche in seiner letzten Schaffenszeit geplante Hauptwerk aus den Aufzeichnungen zusammengestellt und dies im groben nach Plänen, die von Nietzsche selbst kommen.

Nietzsche selbst hat für dieses Hauptwerk zeitweilig, wohlgemerkt nur zeitweilig (1886/87), als Titel geplant: »*Der Wille zur Macht*«. Unter diesem Titel ist das Hauptwerk sogar eigens schon genannt in »Zur Genealogie der Moral« 1887 (n. 27; VII, 480) und ebenso auf dem Umschlag von »Jenseits von Gut und Böse« 1886 angekündigt. Dieses Werk ist von Nietzsche nicht nur nie herausgegeben, es ist auch niemals als Werk gestaltet worden, so wie Nietzsche ein solches Werk gestaltet hätte. Es ist auch nicht in der vollendenden Ausarbeitung unterwegs unvollendet liegengeblieben, sondern es gibt lediglich einzelne Bruchstücke. Schon diese Bezeichnung ist irreführend, da die Bruchstellen und Fugen, die unmittelbar auf andere dazugehörige Stücke verweisen sollten, gar nicht kenntlich sind; und dies deshalb nicht, weil keine wirkliche Durchgestaltung vorliegt, in der die einzelnen Aufzeichnungen ihre festgefügte Stelle finden könnten.

Seit diesem Eingriff der Nachlaßherausgeber, die ein Werk »Der Wille zur Macht« veröffentlichten, das gar nicht und nirgends wirklich war, gibt es von Nietzsche fälschlicherweise ein Werk – und sogar ein Hauptwerk – »Der Wille zur Macht«. In Wahrheit ist es aber nur eine willkürliche Auswahl von Aufzeichnungen Nietzsches aus den Jahren 1884-88, wo der Gedanke des Willens zur Macht nur zeitweise in den Vordergrund trat, und auch in bezug auf diese Tatsache ist erst noch zu fragen, in welcher Weise der Gedanke des Willens zur Macht in den Vordergrund rückt und weshalb. Durch diese willkürliche Auswahl, die freilich in Nietzsches sehr ungefähren Plänen einen Anhalt sucht, wird nun im vorhinein die Auffassung von Nietzsches Philosophie aus dieser Zeit vorbestimmt. Nietzsches eigentliche Philosophie ist bei ihren Darstellern jetzt unversehens »Philosophie des Willens zur Macht«. Die Herausgeber des so betitelten Werkes, die immerhin doch sorgfältiger arbeiteten als die nachkommenden Benützer und Darsteller, konnten nun allerdings nicht übersehen, daß in den hierhergehörigen Aufzeichnungen Nietzsches auch die Lehre von der ewigen Wie-

derkunft noch da ist, und sie haben diese demgemäß, und zwar am Leitfaden eines von Nietzsche selbst stammenden Planes (n. 1; XVI, 421) in ihre eigene Zusammenstellung der Nietzscheschen Aufzeichnungen eingefügt. (Dort aber, wo man die Wiederkunftslehre von vornherein aus Nietzsches Philosophie ausschaltet, kümmert man sich auch nicht um diese Tatbestände. Man hat jetzt eben den »Willen zur Macht« als Hauptwerk, und »Wille zur Macht« ist doch jedenfalls etwas anderes als ewige Wiederkehr.)

Wie haben wir uns nun zu der Tatsache zu stellen, daß es jetzt ein nachgelassenes »Werk« von Nietzsche unter dem Titel »Der Wille zur Macht« gibt? Wir müssen dieser Tatsache die ebenso unbestreitbaren Tatsachen entgegenstellen: 1. daß Nietzsche trotz eigener Ankündigung das Werk selbst nie geschaffen hat; 2. daß er in der Folgezeit sogar diesen Plan mit diesem Haupttitel aufgegeben hat; 3. daß diese letztgenannte Tatsache nicht ohne Beziehung zur erstgenannten steht. Für die umfassende und grundsätzliche Beurteilung der von Nietzsche nicht veröffentlichten Gedanken aus den Jahren 1884-88 darf deshalb dergleichen wie ein Werk »Der Wille zur Macht« nicht maßgebend sein. Der Plan zum Hauptwerk ist nicht gleichbedeutend mit dem Plan zum »Willen zur Macht«, sondern der so betitelte Werkplan ist nur eine vorübergehende Phase innerhalb der Arbeit am Hauptwerk. Gerade dort, wo man im Anschluß an heutige metaphysische Fragestellungen versucht hat, im Unterschied zu der bisherigen psychologischen und moralischen Nietzsche-Deutung dessen »Metaphysik« sichtbar zu machen, ist man durch die unkritische Ausrichtung an einem angeblichen Nietzsche-Werk »Der Wille zur Macht« irregeführt worden.

Sofern aber unter diesem Werk »Wille zur Macht« innerhalb des Nietzscheschen Denkens etwas »Neues« und Wesentliches auftaucht, und zwar zeitlich gesehen nach der Fassung des Gedankens von der ewigen Wiederkunft (vgl. aber oben: der »Kraft«-Charakter des Weltganzen – Vorform des Begriffs

vom Willen zur Macht), muß gefragt werden, wie beides, »Wille zur Macht« und »ewige Wiederkunft«, sich zueinander verhält. Macht der neue Gedanke des Willens zur Macht die Lehre der ewigen Wiederkunft überflüssig, oder ist diese mit jenem doch vereinbar; oder gar: ist die ewige Wiederkunftslehre nicht nur vereinbar mit dem Gedanken des Willens zur Macht, sondern sogar sein eigentlicher und einziger Grund? (Diese Fragen sind für jetzt noch nicht zu beantworten, weil das in den Kreis der Aufgaben gehört, die uns auf der dritten Stufe unseres Ganges entgegentreten.)

b) Durchmusterung der Pläne zum Hauptwerk unter dem Gesichtspunkt: Verhältnis von ewiger Wiederkehr und Wille zur Macht

Entsprechend der jetzigen Darstellung müssen wir versuchen, unbeirrt durch das sogenannte, von den Herausgebern zusammengestellte »Werk« »Der Wille zur Macht« das festzustellen, was innerhalb des handschriftlichen Nachlasses aus der Zeit 1884-88 über die Wiederkunftslehre vorliegt. Wir sind dabei, da wir den Nachlaß nicht in seinem unmittelbaren wirklichen Zustand vor uns haben, auf die Wiedergabe angewiesen, die durch die Herausgeber eine bestimmte Gestalt angenommen hat, von der wir uns aber leicht freimachen können. Die hierher gehörigen Aufzeichnungen stehen im wesentlichen alle im sogenannten Werk »Der Wille zur Macht« Bd. XV und Bd. XVI. Am Schluß des Bandes XVI sind auch sämtliche Pläne und Planskizzen aufgenommen, die Nietzsche mit Bezug auf das Hauptwerk entworfen hat. Wir verfolgen zunächst diese Pläne daraufhin, wieweit und in welcher Weise hier der Wiederkunftsgedanke ausdrücklich heraustritt.

Der XVI, 413 verzeichnete erste Plan gehört nicht hierher; er stammt aus dem Jahr 1882 und paßt sich ganz dem Gedankenkreis der »Fröhlichen Wissenschaft« ein. Erst mit dem Plan Nr. 2 beginnen die Pläne und Entwürfe aus dem Jahr 1884/85, aus der Zeit, in der Nietzsche ausdrücklich, vor

allem in Briefen (vgl. WS 1936/37 »Nietzsche. Der Wille zur Macht als Kunst«, GA, Bd. 43, S. 14 ff.) mehrfach vom Ausbau seiner »Philosophie«, vom Hauptbau spricht, dazu »Also sprach Zarathustra« die Vorhalle sein soll. In dieser Zeit ist der Plan zum Hauptwerk lebendig, aber nirgends die Spur von einem Werk des Titels »Der Wille zur Macht«. Vielmehr lauten die Titel (XVI, 414 f.): »*Die ewige Wiederkunft.*« (1884) in drei verschiedenen Plänen desselben Jahres; oder »*Mittag und Ewigkeit. Eine Philosophie der ewigen Wiederkunft.*« (1884); oder der Untertitel als Haupttitel: »*Philosophie der ewigen Wiederkunft.*« Dann 1885: »*Der Wille zur Macht.* Versuch einer Auslegung alles Geschehens.« Die Vorrede soll handeln über die »drohende ›Sinnlosigkeit‹« und das »Problem des Pessimismus«. Daß damit schon der ganze Plan, der von der ewigen Wiederkunft nicht spricht, unter diesen Gedanken gerückt ist, werden wir alsbald begreifen, wenn wir über den »Bereich« der Wiederkunftslehre handeln. Aus diesem Plan geht nur das eine hervor: Die Frage nach dem Willen zur Macht ist eingeordnet der Philosophie der ewigen Wiederkunft. Dieser Gedanke greift allen anderen vor, er wird in der Vorrede behandelt, weil er durch alles hindurchgreift und so zugleich am Ende steht und alles durchgreift. Aber schon aus dem Jahre 1884, wo Nietzsche vermutlich der Wille zur Macht als durchgängiger Charakter alles Seienden ganz deutlich wurde, findet sich in einem Plan (n. 2; XVI, 414) ein wichtiger Hinweis auf den Zusammenhang von ewiger Wiederkehr und Wille zur Macht. Dieser Plan gipfelt in Punkt 5 mit der Überschrift: »Die Lehre der ewigen Wiederkunft als *Hammer* in der Hand des *mächtigsten* Menschen.« Wo dieser Gedanke der Gedanken gedacht, einverleibt wird, bringt er den Denkenden zu höchsten Entscheidungen, so daß er über sich hinauswächst, d. h. so erst seiner mächtig wird und sich selbst will – als Wille zur Macht *ist*.

Um aber diese so ausgerichtete Philosophie in einem Hauptwerk zu gestalten, dazu wird jetzt eine Auslegung alles Geschehens als Wille zur Macht durchgeführt. Diese Betrachtung

ist wesentlich und für Nietzsche rückt sie für die nächsten Jahre in die Mitte seiner denkerischen Arbeit, aber nicht in die Mitte, die alles Seiende selbst bestimmt. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft wird so wenig ausgeschaltet und in ihrer Bedeutung so wenig herabgemindert, daß sie vielmehr umgekehrt aufs höchste gesteigert wird dadurch, daß Nietzsche den Hauptbau durch die genannte Auslegung alles Geschehens möglichst gründlich und nach allen Seiten sichern will. Aus dem Jahr 1885 (XVI, 415) stammen noch Aufzeichnungen, in denen klar gesagt wird, was Nietzsche unter dem jetzt in den Vordergrund der Arbeit tretenden Willen zur Macht versteht: »Der Wille zur Macht ist das letzte Faktum, zu dem wir hinunterkommen.« Wenn man nur dieses Wort bedenken wollte, um sich dann auf das zu besinnen, was die ewige Wiederkehr ist, dann müßte einleuchten, daß es sich hier um ganz Verschiedenes (in einem mehrfachen Sinn) handelt. Die ewige Wiederkehr ist kein letztes Faktum, sondern der Gedanke der Gedanken, und der Wille zur Macht ist kein Gedanke, sondern ein »letztes Faktum«; dieses kann jenen weder verdrängen noch ersetzen. Es erhebt sich die entscheidende, von Nietzsche selbst nicht mehr gestellte Frage, was hinter diesem Unterschied zwischen der ewigen Wiederkehr als dem »schwersten Gedanken« und dem Willen zur Macht als dem ›letzten Faktum‹ im Grunde verborgen liegt. Solange wir freilich nicht dahin zurückfragen, d. h. Nietzsche philosophierend auslegen, bleiben wir an Worten hängen und in einem äußerlichen Verrechnen von Nietzsches Denken stekken; dann muß man freilich schließen: Wille zur Macht und ewige Wiederkunft ist doch schon dem Wortlaut nach etwas völlig Verschiedenes; wo also das eine statt des anderen auftritt, muß sich auch die Philosophie der ewigen Wiederkunft geändert haben in eine Philosophie des Willens zur Macht. Das letzte ist um so einleuchtender, als es ja das »Werk« dieses Titels als Hauptwerk Nietzsches gibt.

Die Durchmusterung der Pläne aus den Jahren 1884 und 1885 zeigt ganz eindeutig: die Philosophie, die Nietzsche nun

im ganzen darzustellen plant, ist die Philosophie der ewigen Wiederkunft, aber um sie auszubauen, bedarf es der Auslegung alles Geschehens als Wille zur Macht. Je mehr Nietzsche sich in die Gesamtdarstellung seiner Philosophie als Aufgabe hineindenkt, um so drängender wird für ihn die Hauptaufgabe, die Auslegung alles Geschehens als Wille zur Macht, und deshalb rückt nun dieses Wort (Wille zur Macht) selbst in den Titel des geplanten Hauptwerkes. Daß aber das ganze vom Gedanken der ewigen Wiederkunft getragen ist, von Anfang an bestimmt und vom Ende her durchherrscht bleibt, ist so eindeutig, daß man sich fast scheut noch eigens darauf hinzuweisen.

Der Plan von 1886 (XVI, 416) ist überschrieben »*Der Wille zur Macht.* Versuch einer Umwertung aller Werte.« Der Untertitel sagt also, was diese Besinnung auf den Willen zur Macht eigentlich leisten muß: Umwertung aller Werte. Unter Wert versteht Nietzsche dasjenige, was Bedingung des Lebens, und d. h. der Lebenssteigerung ist. Umwertung *aller* Werte heißt: für das Leben, das Seiende im Ganzen, überhaupt eine neue Bedingung ansetzen, durch die das Leben wieder zu sich selbst, und d. h. über sich hinaus getrieben und so erst in seinem wahren Wesen möglich wird. Umwertung, das ist nichts anderes als das, was Nietzsche das größte Schwergewicht nennt. Dieses aber ist der Gedanke der ewigen Wiederkunft; der Untertitel, der anzeigt, in welchen umfassenden Zusammenhang der Wille zur Macht hineingehört, könnte daher ebensogut heißen wie 1884: »*Eine Philosophie der ewigen Wiederkunft.*« (n. 5; XVI, 414) Zu allem Überfluß und zur vollsten Bestätigung unserer Auslegung lautet ein Plan von 1884 (n. 6; XVI, 415): »*Philosophie der ewigen Wiederkunft.* Ein Versuch der Umwertung aller Werte.«

Der Plan von 1886 ist in vier Bücher geteilt. Diese Vierteilung hält sich bei allen sonstigen Wandlungen bis zum Ende 1888 durch. Wir achten jetzt nur auf das I. und IV. Buch, die das Ganze umschließen. Im I. Buch »*Die Gefahr der Gefahren*« ist wieder die Frage nach der drohenden Sinnlosigkeit, wir kön-

nen auch sagen, nach der Tatsache, daß alle Dinge ihr Gewicht verlieren, und somit die Frage nach der Möglichkeit, in das Seiende ein neues Schwergewicht zu bringen. »Die Gefahr der Gefahren« muß durch »den Gedanken der Gedanken« gebannt werden. Das IV. Buch trägt den Titel *»Der Hammer.«* Wenn wir auch noch nicht wüßten, was dieses Wort meint, so könnten wir es aus dem Plan n. 2, 1884 (XVI, 413 f.) eindeutig ablesen. Hier ist als letztes Stück das bereits angeführte genannt: »Die Lehre der ewigen Wiederkunft als *Hammer* in der Hand des *mächtigsten* Menschen.« Statt der Überschrift des IV. Buches *»Der Hammer«* könnte auch stehen: »Die Lehre von der ewigen Wiederkunft«. (Vgl. die Erläuterung zum IV. Buch; XVI, 420.)

Die Pläne zum Hauptwerk aus dem folgenden Jahr 1887 bis Anfang 1888 zeigen einen durchgängig einheitlichen Bau. Es ist die Zeit, in der Nietzsches denkerische Arbeit in der Richtung auf den Willen zur Macht ihren Höhepunkt erreicht. Und wie steht es um diese Zeit mit der Wiederkunftslehre? Sie erscheint jedesmal im IV. und letzten Buch der Pläne. Was hier das letzte ist in der Darstellung, ist der Sache und dem Begründungszusammenhang nach das erste, vom Anfang bis zum Ende Hindurchgreifende, weshalb es sich erst am Ende darstellungsmäßig in seiner ganzen Wahrheit enthüllen kann. Die Stellung am Ende zeigt aber noch das Weitere an, daß die »Lehre« keine »Theorie« ist oder als irgendeine Weltentstehungshypothese zu wissenschaftlichen Erklärungen benutzt werden soll, sondern daß das Denken dieses Gedankens das Leben von Grund aus verwandelt und damit neue Maßstäbe der Erziehung aufrichtet. Im Vorblick auf diesen verwandelnden Entscheidungs- und Ausscheidungscharakter des Wiederkunftsgedankens lauteten die Titel des IV. Buches in den einzelnen Plänen dieser Zeit also: *»Zucht und Züchtung.«* (Das ist der Plan aus dem März 1887, den die Herausgeber von Nietzsches Aufzeichnungen zum Hauptwerk als Grundlage genommen haben.) Der nächste Plan aus dem Sommer 1887 hat als

Titel des IV. Buches: »*Die Überwinder und die Überwundenen* (Eine Wahrsagung).« Ebenso lautet der nächste Plan »*Überwinder und Überwundenes.*« (XVI, 422)

In diesen Titeln ist, dem groben Wortlaut nach gelesen, freilich nichts von der ewigen Wiederkunft zu finden. Aber man braucht noch nicht einmal viel von diesem Gedanken zu wissen, um sogleich bei diesen Titeln daran erinnert zu werden, daß dieser schwerste Gedanke vor die Frage stellt, ob wir das Leben in seiner Zwiespältigkeit bejahen oder verneinen und ausweichen und damit selbst uns unter seine Räder bringen und also Überwundene sind oder zu den Überwindern werden. »Eine Wahrsagung« – der Zusatz deutet überdies klar auf die Wiederkunftslehre, die immer mit dieser Andeutung eingeführt wird. Zu allem Überfluß bringt nun aber die ausführlichere Fassung desselben Planes (Ende 1887) als ersten Titel des IV. Buches ausdrücklich die Überschrift: »*Die ›ewige Wiederkunft‹.*« Als weitere Abschnitte schließen sich an »*Die große Politik*«, »*Lebens-Rezepte für uns.*« (XVI, 424)

Der eindeutigste Beleg jedoch für die auch in dieser Zeit des »Willens zur Macht« ungeschwächte Stellung der Wiederkunftslehre in der Mitte des Ganzen liegt darin, daß das IV. Buch als das überwindende Gegenspiel zum ersten gedacht ist, in dem vom europäischen Nihilismus und seiner Heraufkunft gehandelt wird. Der Nihilismus ist das Ereignis des Schwindens aller Gewichte aus allen Dingen, die Tatsache des Fehlens des Schwergewichts. Dieses Fehlen aber wird als solches erst erfahrbar, sichtbar dann, wenn es im Fragen nach einem neuen Schwergewicht ans Licht gezwungen wird. Von da aus gesehen ist das Denken des Gedankens der ewigen Wiederkunft, was ständig entscheidungsmäßiges Fragen ist, die Vollendung des Nihilismus. Dieses Denken macht mit der Verschleierung und Übermalung dieses Ereignisses ein Ende, aber so, daß es zugleich der Übergang zur neuen Bestimmung des größten Schwergewichtes wird. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft ist daher der »kritische« Punkt der Scheidung des gewichtslos

gewordenen und des neue Gewichte suchenden Zeitalters. Sie ist die eigentliche Krisis. In diesem Sinne heißt es in den Erwägungen zu den Plänen aus der sogenannten Zeit des »Willens zur Macht« (XVI, 422): »Die Lehre von der *ewigen Wiederkunft*: als seine [des Nihilismus] Vollendung, als *Krisis.*«

Auch die Pläne aus dem Frühjahr und Sommer 1888 (XVI, 425-434), dem letzten Schaffensjahr, zeigen trotz mancher Wandlungen wieder eindeutig dasselbe Gepräge, insofern jedesmal der Plan auf den ewigen Wiederkunftsgedanken als die Spitze zuläuft. Die Titel des jeweils letzten Teils wechseln: »Die Umgekehrten. Ihr Hammer ›Die Lehre von der ewigen Wiederkunft‹.« (XVI, 425); »Erlösung von der *Ungewißheit.*« (XVI, 426); »Die *Heilkunst* der Zukunft.« (XVI, 427; vgl. XVI, 424: »Rezepte« – und früh schon der Philosoph als Arzt.) »Der *Wert* der Zukunft.« (XVI, 427); das heißt nicht: was die Zukunft wert ist, sondern: *die* Bedingung, die künftig das Seiende im Ganzen als Schwergewicht bestimmt. Um diese Bedingung zur Wirkung zu bringen, muß zuerst eine ›stärkere Art Mensch‹ da sein. »*Der große Mittag.*« (XVI, 428; vgl. die Pläne vor 1885); dann: »Der große Krieg.« (XVI, 430; vgl. XII, 409; 1886); »*Kampf der falschen und der wahren Werte.*« (XVI, 431); »*Der große Mittag.*« (XVI, 431); »*der große Mittag.*« als Hauptüberschrift und darunter: »1. Das Prinzip des Lebens (›Rangordnung‹). 2. Die zwei Wege. 3. Die ewige Wiederkunft.« (XVI, 432); »*Die große Wahl.*« (XVI, 434)

Und schließlich die letzten Pläne aus dem Herbst 1888, wo der Titel »Der Wille zur Macht« als Haupttitel wieder verschwindet und dem bisherigen Untertitel »Umwertung aller Werte« Platz macht. Hier lauten die Benennungen des IV. Buches: »Die Erlösung vom Nihilismus« (XVI, 435); »*Dionysos.* Philosophie der ewigen Wiederkunft.« (XVI, 435); »*Dionysos philosophos.*« (XVI, 436); »*Dionysos.* Philosophie der ewigen Wiederkunft.« (XVI, 436)

Wer angesichts dieses Tatbestandes noch leugnen möchte, daß die ewige Wiederkunft Grund und Mitte auch und gerade

des geplanten Hauptwerkes von Nietzsche, d. h. seiner »Philosophie« sei, der kann entweder nicht sehen oder er will nicht sehen oder es fehlt an beidem in gleichem Maße, am Können und am Wollen. In diesem Falle erübrigt sich jede Auseinandersetzung überhaupt. Diese ist auch hier nicht unsere Absicht. Vielmehr wollen wir durch diese scheinbar äußerliche Übersicht eine sachliche Einsicht gewinnen. Und diese bezieht sich auf die Frage, wo für Nietzsche im Gefüge der Darstellung, d. h. der geplanten entscheidenden Hauptmitteilung seiner Philosophie der Ort der Darstellung des Wiederkunftsgedankens ist.

Wenn diese Lehre die »Krisis« ist, muß sie nach zwei entgegengesetzten Richtungen blicken, und ihr Ort muß ein doppelter sein. Die Lehre muß einmal zu einer Mitteilung kommen dort, wo die Frage nach dem Schwergewicht auftaucht als Frage nach dem Schwinden aller bisherigen Gewichte; und die Lehre muß sodann entfaltet werden da, wo das neue Schwergewicht selbst in das Seiende gesetzt wird. Die Herausgeber von Nietzsches Arbeiten aus der Zeit nach dem »Zarathustra« bis zum Ende haben in dieser Hinsicht den rechten Blick insofern bewiesen, als sie innerhalb des von ihnen zusammengestellten »Werkes« »Der Wille zur Macht« die in Nietzsches Nachlaß vorhandenen Stücke zur Wiederkunftslehre auf zwei Stellen verteilten: einmal auf das I. Buch *»Der europäische Nihilismus.«*, Kap. 4. *»Die Krisis: Nihilismus und Wiederkunftsgedanke.«* nn. 55 und 56 (XV, 181-187) und dann auf das IV. Buch *»Zucht und Züchtung«*, als Schluß des ganzen Werkes Kap. 3. *»Die ewige Wiederkunft.«* (nn. 1053-1067; XVI, 393-402). Für diese Verteilung gibt es allerdings in Nietzsches Plan-Skizzen deutliche Fingerzeige; aber daß ihnen gefolgt wurde, ist richtig. Die im I. Buch behandelte Frage des Nihilismus und des Wiederkunftsgedankens werden wir sogleich im folgenden eigens besprechen (»Bereich«). Daher sei für jetzt nur auf das in Buch IV Zusammengestellte kurz eingegangen, und zwar am Leitfaden der Frage, wie weit sich hier, also in den Aufzeichnungen zwischen 1884 und 1888 noch

eine weitere Entfaltung der Lehre zeigt und in welcher Hinsicht.

Wenn wir diese Stücke im Groben vergleichen mit denen aus der Zeit der »Fröhlichen Wissenschaft« (XII) und mit dem, was an Lehrgehalt im »Zarathustra« ausgesprochen ist, scheint sich nichts mehr gewandelt zu haben. Wir finden dieselben Besinnungen sowohl in der Richtung der »Beweise« für die Lehre als auch in der Richtung ihrer »Wirkung«. Aber wenn wir schärfer zusehen und im voraus bedenken, daß die Aufzeichnungen in die Zeit gehören, in der Nietzsche seine Philosophie als Ganzes immer wieder durchdenkt und zur Gestalt zu bringen sucht, dann zeigt sich ein anderes Bild. Die Vorbedingung jedoch, um dies zu sehen, ist, daß wir die in der jetzigen Veröffentlichung gegebene Anordnung der 15 Stücke nicht einfach hinnehmen, sondern sie erst einmal nach ihrer zeitlichen Folge ordnen. In der jetzigen Zusammenstellung sind die Stücke bunt durcheinander gewürfelt: das erste von 1884, das letzte, was zugleich das ganze Werk abschließt, von 1885, während unmittelbar davor ein späteres aus dem letzten Jahr 1888 steht. Es sei zunächst rein in der Aufzählung die zeitliche Anordnung festgelegt: es gehören in das Jahr 1884: nn. 1053, 1059, 1060; in das Jahr 1885: nn. 1055, 1062, 1064, 1067; 1885/86: n. 1054; 1886/87: n. 1063; 1887: n. 1056; 1887/88: nn. 1061, 1065; 1888: n. 1066; für die Zeit 1884-1888 nicht genau festlegbar, aber nach der Handschrift vermutlich um 1884/85: nn. 1057 und 1058.

Da wir bei der eigentlichen, auseinandersetzenden Auslegung von Nietzsches Grundgedanken (auf der 3. Stufe der Vorlesung) gerade auf seine letzten Äußerungen zurückgreifen müssen, sei ein näheres Eingehen auf die jetzt genannten Stücke bis dahin verschoben. Nur ein wesentlicher Umstand sei jetzt schon ausdrücklich hervorgehoben. Nietzsche spricht jetzt deutlicher als bisher von den »Voraussetzungen« der Wiederkunftslehre, und zwar von »theoretischen« und »praktischen«. Das ist zunächst befremdlich, denn wenn die Lehre von der ewigen

Wiederkunft die alles bestimmende Grundlehre sein soll, dann kann sie selbst auch keine Voraussetzungen mehr haben, sondern muß umgekehrt ihrerseits die Voraussetzungen für alle weiteren Gedanken liefern. Oder sollte sich in dieser Redeweise, die doch nur einer Denkweise Ausdruck verleihen kann, ankündigen, daß die Wiederkunftslehre eben doch aufgegeben oder zumindest in ihrer grundlegenden Bedeutung abgesetzt und in eine nachgeordnete Stellung zurückgeschoben wird? Darüber läßt sich nur dann eine Entscheidung fällen, wenn wir wissen, was Nietzsche mit diesen »Voraussetzungen« meint. Unmittelbar sagt er es nicht. Aber aus Andeutungen und der Gesamtrichtung seines Denkens ist es eindeutig zu erweisen: Er meint den Willen zur Macht als die durchgängige Verfassung alles Seienden. Der Wiederkunftsgedanke wird jetzt ausdrücklich auf den Willen zur Macht ausgerichtet. (Aber neu ist nicht diese Ausrichtung, sondern nur die Auslegung des früher als »Kraft« Gefaßten im Sinne des Willens zur Macht.) Also, könnten wir jetzt schließen, wird die ewige Wiederkunft des Gleichen auf den Willen zur Macht zurückgeführt. Das wäre allerdings sehr voreilig und äußerlich gedacht.

Aber selbst wenn es so stünde – der Wille zur Macht die Voraussetzung für die ewige Wiederkunft des Gleichen – dann würde gerade das nicht folgen, was man heute glauben zu machen sucht: daß der Wille zur Macht die Lehre von der ewigen Wiederkunft ausschließe, daß beide sich nicht vertragen. Es würde das Umgekehrte folgen: daß der Wille zur Macht gerade die ewige Wiederkunft des Gleichen *fordert*.

Es ergibt sich aber aus der Übersicht über die Pläne dieser Zeit, daß die Wiederkunftslehre nirgends zurückgedrängt wird, sondern im Gegenteil ihre bestimmende Stellung überall behauptet. Demnach bleibt nur die Frage: Wie verhalten sich Wille zur Macht als die durchgängige Verfassung des Seienden und die ewige Wiederkunft des Gleichen als die Seinsweise des Seienden im Ganzen zueinander? Was bedeutet es, wenn der Wille zur Macht von Nietzsche als »Voraussetzung« für die

ewige Wiederkunft des Gleichen angesetzt wird, und wie versteht er hier »Voraussetzung«? Hat Nietzsche von diesem hier obwaltenden Verhältnis einen klaren und begründeten Begriff? Kann er überhaupt einen solchen haben im Rahmen seines Fragens? Wenn nicht, warum nicht? (Antwort: weil die Leitfrage selbst nicht ursprünglich gestellt und d. h. in ihrem Gefüge nicht entfaltet ist.)

Nietzsche hatte in der Tat keine klare und zumal keine begriffliche Einsicht in das hier zur Frage stehende Verhältnis. Der Wille zur Macht kann Voraussetzung sein für die ewige Wiederkunft des Gleichen:

1. sofern aus dem Willen zur Macht (Kraftcharakter des Weltganzen) die ewige Wiederkunft des Gleichen »erwiesen« werden kann (Grund der Erkenntnis);

2. sofern die ewige Wiederkunft des Gleichen nur möglich ist bei einem Seienden von der Verfassung des Willens zur Macht (Grund der Sache);

3. sofern die Verfassung des Seienden überhaupt die Weise des Seins begründet;

4. sofern 3. zutrifft, kann auch das Umgekehrte gelten, so zwar, daß die Verfassung entspringt aus der Weise des Seins, sofern diese das Seiende als solches von Grund aus bestimmt;

5. am Ende ist das Verhältnis von Verfassung des Seienden und Weise des Seins des Seienden ein ureigenes und mit »Voraussetzungs«-beziehung so oder so überhaupt nicht zu treffen.

Mit diesen Fragen greifen wir jedoch bereits vor in die entscheidenden Schritte der Auslegung und Bestimmung des Verhältnisses von der ewigen Wiederkunft des Gleichen und dem Willen zur Macht. Wie sehr aber für Nietzsche selbst gerade in der letzten Schaffenszeit dieses Verhältnis als ein dunkles und für ihn nicht faßliches die eigentliche Unruhe seines Philosophierens ausmacht, das ermessen wir an einem scheinbar äußeren Umstand. Das in der jetzigen Textanordnung zum Schluß des ganzen »Werkes« des »Willens zur Macht« stehende Stück 1067 (XVI, 401 f.) ist in der jetzigen Form die Umar-

beitung einer früheren Fassung (vgl. XVI, 515). Auf die Frage: Wißt ihr was mir die Welt ist? antwortet er in der ersten Fassung: sie ist die ewige Wiederkehr des Gleichen – das Zurückwollen zum Gewesenen und das Hinauswollen zu dem, was sein muß. In der zweiten Fassung heißt es: »*Diese Welt ist der Wille zur Macht – und Nichts außerdem!*« (WzM; XVI, 402) Wieder stehen wir vor der uns schon mehrfach begegneten Frage: ob wir nur am äußeren Unterschied des Wortlautes der Sätze und der Worte »ewige Wiederkunft des Gleichen« und »Wille zur Macht« haften bleiben wollen oder ob wir wissen, daß eine Philosophie nur begreifbar wird, wenn wir versuchen, ihr Gesagtes zu *denken.*

In jedem Fall zeigt die erwähnte Umarbeitung, daß der Wille zur Macht und die ewige Wiederkunft des Gleichen aufs engste zusammengehören. Aber wie? Wie, wenn der Wille zur Macht eben in sich nichts anderes wäre, im eigensten und innersten Sinne Nietzsches nämlich, als das Zurückwollen zu dem, was war, und das Hinauswollen in das, was sein muß? Wie, wenn die ewige Wiederkehr des Gleichen als Geschehen nichts anderes wäre als Wille zur Macht, so nämlich wie Nietzsche dieses Wort versteht und nicht wie irgendeine Ansicht von »Politik« sich das gerade zurechtlegt? Dann ist die Kennzeichnung des Seienden als Wille zur Macht nur die Ausfaltung des ursprünglichen und vorgängigen Entwurfes des Seienden als ewige Wiederkehr des Gleichen. (Vgl. oben zu den »Beweisen« für die Wiederkunftslehre.) Und der Wille zur Macht ist insofern »Voraussetzung« für die ewige Wiederkunft des Gleichen, als vom Willen zur Macht aus erst ganz deutlich gemacht werden kann, was ewige Wiederkunft des Gleichen heißt. Weil der Sache nach die ewige Wiederkunft des Gleichen der Grund und das Wesen des Willens zur Macht ist, deshalb kann dieser als Grund und Ausgang zur Verdeutlichung der ewigen Wiederkunft angesetzt werden.

Aber auch dann, wenn diese wesentliche Zusammengehörigkeit von Wille zur Macht und ewiger Wiederkunft des Glei-

chen sich ergeben sollte, stehen wir erst am Beginn des philosophischen Begreifens; denn es erhebt sich die Frage: was wird da überhaupt und wie wird es gedacht, wenn im Sinne der ewigen Wiederkunft des Gleichen und des Willens zur Macht und ihrer Zusammengehörigkeit das Seiende im Ganzen gedacht wird?

So schließt unsere Übersicht über das, was Nietzsche von seiner Wiederkunftslehre mitteilte und das, was er zurückbehielt, mit den Fragen, die der Weg werden müssen, um zu dem zu gelangen, was wir Nietzsches metaphysische Grundstellung nennen. Das ist kein Zufall; denn die Übersicht über die Entstehung der Lehre ist in sich schon der Hinblick darauf, wie sie in das Ganze seiner Philosophie zu stehen kommt, und dieser Hinblick ist in sich der ständige Ausblick auf das Ganze dieser Philosophie. Deshalb mußten wir immer wieder über einen bloßen Bericht hinausgehen und durch Fragen weitere Zusammenhänge sichtbar machen. Wir haben dadurch stillschweigend schon der Erörterung der nächsten Fragen vorgearbeitet, die auf der ersten Stufe jetzt noch zu beantworten sind: die Fragen nach der Gestalt der Wiederkunftslehre und nach ihrem Bereich.

DRITTES KAPITEL

Bestimmung der Gestalt und des Bereichs der Wiederkunftslehre

§ 16. Gestalt als Gefüge von ewiger Wiederkehr, Wille zur Macht und Umwertung der Werte

Bevor wir zu bestimmen versuchen, welche Gestalt die Wiederkunftslehre hat, werden wir fragen müssen, ob sie überhaupt eine Gestalt hat; denn wenn der vorige Überblick etwas deutlich machte, dann ist es die Vielgestaltigkeit oder besser die Gestaltlosigkeit und Ungestaltetheit der Lehre. [Alle drei »Mitteilungen« sind Fragen – die Frage als gestaltender Grund!] Doch was meinen wir mit *Gestalt* der Lehre und warum fragen wir danach? Wäre die Gestalt der Lehre nur eine nachträgliche, nach irgendwelchen Gesichtspunkten der bestmöglichen Wirkung oder leichtesten Verständlichkeit veranstaltete Zusammenstellung der Lehrsätze und Lehrstücke, dann bliebe die Frage nach der Gestalt immer von nachgeordneter Bedeutung. Hier jedoch fragen wir nach der Gestalt, um über den ersten Überblick des zusammengerückten Stoffes hinaus mehr und Wesentliches von der Lehre in den Blick zu fassen.

Unter der Gestalt der Lehre verstehen wir den durch ihre eigene Wahrheit vorgezeichneten inneren Aufbau dieser Wahrheit selbst. Dieser Aufbau der Wahrheit aber ist hier nicht gemeint als buchmäßige Anordnung der Begründungsfolge der Sätze, sondern als der Einbau der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen in das Seiende selbst – in das Seiende selbst derart, daß dieses hierdurch erst sich als solches zeigt und fügt. Hat Nietzsches Lehre eine Gestalt in diesem Sinne oder nicht? Die Frage läßt sich nicht glatt beantworten; um so weniger als die so verstandene Gestalt bestehen könnte ohne die äußere

Vollendung ihrer Darstellung. Wenn zu einer Gestalt immer ein Bestimmungsgrund gehört, kraft dessen sich eine Wahrheit in ihrem eigenen Grunde aufstellt, wenn somit Gestalt nur möglich ist aus einer Grundstellung, wir aber doch nach der Art unseres Aufgabenansatzes eine solche Grundstellung bei Nietzsche voraussetzen, dann wird in seiner Philosophie das lebendig sein, was Gestalt ermöglicht und fordert.

Blicken wir zurück, dann sehen wir, wie zum mindesten mittelbar überall ein eigenes Gesetz der Wahrheit von Nietzsches Gedanken hervordrängt. Dies ist daran kenntlich, daß alle Kennzeichnungen der Lehre fehlgreifen, die sie in geläufige Vorstellungen einordnen wollen. Ob man an ihr einen »naturwissenschaftlichen Gehalt« und eine »ethische« Bedeutung unterscheidet, oder weitergreifend eine »theoretische« und eine »praktische« Seite, ob man diese Unterscheidungen ersetzt durch die heute beliebtere aber keineswegs klarere zwischen »metaphysischem« Sinn und »existentieller« Anrufungskraft – jedesmal ist die Zuflucht zu einem Zweiseitigen, davon keine Seite für sich schon trifft, das Zeichen einer gesteigerten, aber nicht zugegebenen Verlegenheit. Das Wesentliche und Eigenste wird so nicht freigemacht, sondern sogleich umgemünzt in andere, meist längst gebräuchliche und vernutzte Vorstellungskreise. Nicht anders steht es mit den wieder anders gerichteten Unterscheidungen einer »poetischen« und »prosaischen« Darstellung der Lehre oder der »subjektiven« und »objektiven« Seite an ihr. Es ist schon Wichtiges gewonnen, wenn man aus der – wenngleich noch unbestimmt und unsicher erfahrenen – »Lehre« her spürt, daß alle diese Fassungen fragwürdig sind und unseren Blick verstellen. Und das ist die nächste Absicht der jetzt aufgerollten Frage nach der Gestalt.

Die nächste Folge eines solchen Verzichtes auf die freilich bequemen Vorstellungskreise wird sein, daß wir jetzt um so mehr darauf drängen, eine Blickbahn zu gewinnen, aus der uns die Gestalt oder zunächst die Bestimmungsgründe des Gestaltgesetzes aufleuchten. Aber wie sollen wir diese Blickbahn

sicherstellen? Sie kann sich nur aus einem Vorblick auf das Ganze von Nietzsches Philosophie bestimmen, und zwar das Ganze, wie es selbst zu seiner eigenen Gestalt gemäß dem eigenen Gesetz drängt. Und wo treffen wir auf dieses Drängen, Stoßen und Umstoßen? In Nietzsches Bemühungen um sein Hauptwerk. Im Schwanken der Pläne muß sich zeigen, was sich durchhält, was verworfen und verwandelt wird; hier müssen die Pole ans Licht kommen, um die diese Unruhe schwankt und an denen sie schließlich sich so stößt, daß sie zerbricht.

Die drei jedoch selbst gegeneinander beweglichen Pole, um die alle Unruhe der Gestaltfindung sich dreht, sind uns kenntlich durch die drei Titel, die alle nacheinander zu Haupttiteln des geplanten Werkes ausersehen werden, ohne dabei dann die jeweils ausgeschlossenen zu verdrängen: die ewige Wiederkunft, der Wille zur Macht, die Umwertung aller Werte. Das Gefüge dieser drei, und zwar das durch diese drei selbst vorgezeichnete Gefüge, ist die Gestalt, die gesuchte, sich selbst suchende Gestalt. Alle drei Titel meinen das Ganze dieser Philosophie und keiner trifft es ganz, weil sich die Gestalt dieser Philosophie nicht auf einen Strang ziehen läßt.

So wenig wir unmittelbar auch nur eine eindeutige Vorzeichnung des Gefüges aufgreifen können, in dem ewige Wiederkunft, Wille zur Macht, Umwertung aller Werte gleich ursprünglich einig zusammengehören, so gewiß müssen wir annehmen, daß Nietzsche selbst für sich klare Möglichkeiten der Gestaltung sah; denn ohne diese Sicht bliebe die Sicherheit der Grundhaltung unverständlich, die durch die Mannigfaltigkeit der Pläne hindurchscheint.

Aber diese Pläne und die trockenen Aufreihungen von Titeln und Nummern sprechen nur für uns, wenn sie erfüllt und durchleuchtet sind von dem vollen Wissen dessen, was sie bewältigen wollen. Dieses Wissen haben wir nicht, und es wird noch Jahrzehnte bedürfen, bis es gewachsen ist. Daher würde unser Versuch auf dem Wege eines Vergleichens der Pläne und des Herausfindens ihres bildenden Gesetzes in einem gekünstel-

ten Verfahren steckenbleiben, das sich anmaßt, von außen her das sogenannte »System« Nietzsches zu erahnen. Wir müssen vorerst, um zum Ziel zu kommen, ja um das Ziel allererst zu stecken, einen vorläufigen Weg wählen, der zugleich die Gefahr der schlagwortmäßigen Leere der Titel vermeidet.

Gesucht ist der innere Aufbau der Wahrheit des Gedankens von der ewigen Wiederkunft des Gleichen als des Grundgedankens von Nietzsches Philosophie. Die Wahrheit des Gedankens betrifft das Seiende im Ganzen. Aber da der Gedanke seinem Wesen nach das größte Schwergewicht sein will, mithin das Menschsein und somit uns selbst inmitten des Seienden im Ganzen festmachen will, ist die Wahrheit dieses Gedankens nur dann Wahrheit, wenn sie unsere Wahrheit ist.

Man könnte erwidern, das sei selbstverständlich und sei ja auch ohne weiteres damit gegeben, daß der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen alles Seiende angeht, also auch uns, die wir als einzelne Fälle und vielleicht als Stäubchen zu diesem Seienden gehören und damit umgetrieben werden. Aber der Gedanke selbst ist doch nur, wenn die Denkenden sind. Diese sind demnach mehr und noch anderes als nur *Fälle des Gedachten*. Und diejenigen, die diesen Gedanken denken, sind ja auch nicht und nie beliebig nur irgendwelche Menschen irgendwo und irgendwann, sondern das Denken dieses Gedankens hat seine eigenste geschichtliche Notwendigkeit, bestimmt selbst einen geschichtlichen Augenblick. Aus diesem Augenblick allein taucht die Ewigkeit des in jenem Gedanken Gedachten auf. Was demnach der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen umspannt, der Bereich, auf den er sich bezieht und den er durchherrscht und so erst bildet, ist damit noch nicht umschrieben, daß nur summenhaft genannt wird, es gehöre eben alles Seiende dahinein wie die Nüsse in den Sack. Der Bereich dieses Gedankens bedarf der vorgängigen Bestimmung, und dieser Bereich ist es, im Blick worauf wir am ehesten hoffen dürfen, etwas von dem Gefüge zu erblicken, das die Wahrheit dieses Gedankens von sich selbst als Gestalt fordert.

§ 17. Der Bereich des Wiederkunftsgedankens: Die Wiederkunftslehre als Überwindung des Nihilismus

Wir hätten diesen Gedanken sehr äußerlich oder – besser gesagt – überhaupt noch nicht gedacht, wenn nicht überall schon dieser Bereich sich mit aufgedrängt hätte. Unter dem Begriff »Bereich« des ewigen Wiederkunftsgedankens verstehen wir den einheitlichen Zusammenhang dessen, von wo aus dieser Gedanke bestimmt ist, und dessen, wohin er selbst bestimmend ist; der Bereich meint die Einheit des Bezirkes seiner Herkunft und des Bezirkes seiner Herrschaft. Die Frage nach dem »Bereich« soll dem Gedanken der Gedanken seine Bestimmtheit sichern, da er als »allgemeinster Gedanke« leicht auch nur »allgemein«, d. h. unbestimmt ins »Allgemeine« zerfließend gedacht wird.

Jeder Gedanke, der das Seiende im Ganzen denkt, scheint zwar dadurch eindeutig und endgültig in seinem Bereich bestimmt, da doch das »im Ganzen« als der alles »umgreifende« Bezirk vorgestellt wird. Und dennoch, dieses »im Ganzen« ist nur ein Wort, um eine wesentliche Frage mehr zu verhüllen als zu stellen. Das »im Ganzen« ist bei der Nennung des Seienden im Ganzen immer als Fragewort zu verstehen, als fragwürdiges Wort, würdig der Frage, wie dieses »im Ganzen« bestimmt und wie die Bestimmung begründet und wie der Grund für die Begründung gelegt ist. Deshalb wird jedesmal bei jedem Gedanken vom Seienden im Ganzen die Frage nach dem Bereich brennend.

Allein bei Nietzsches Gedanken über das Seiende im Ganzen kommt noch ein anderes, Auszeichnendes hinzu, genauer: es kommt nicht als Zugabe hinzu, sondern gibt diesem Nietzscheschen Gedanken über das Seiende im Ganzen von Grund aus eine Vorzeichnung seiner möglichen Gestalt. Dieses Auszeichnende betrifft, wenn anders dieser Gedanke der Grundgedanke von Nietzsches Philosophie ist, diese überhaupt. Und worin besteht es?

Nietzsches Philosophie ist in sich, in ihrer inneren Denkbewegung, eine Gegenbewegung. Aber Gegenbewegung ist vielleicht jede Philosophie gegen jede; die Bewegung des »Gegen« hat jedoch bei Nietzsche einen ganz bestimmten Sinn, nämlich das, *wogegen* sie ist, will sie nicht einfach ablehnen und ein anderes an seine Stelle setzen, sondern das, wogegen sie ist, will sie *umkehren*. Worauf aber diese Umkehrung und damit die so geartete Gegenbewegung sich beziehen, ist nicht irgendeine beliebige vorangegangene oder gar nur zeitgenössische Richtung irgendeiner Philosophie, sondern die ganze bisherige abendländische Philosophie; und zwar diese wieder nicht als eine »Kulturerscheinung« neben anderen (Religion, Kunst), sondern die *abendländische Philosophie in ihrer ganzen bisherigen Geschichte*, sofern sie in der Gesamtgeschichte des abendländischen Menschen das gestaltgebende Prinzip ist.

Genauer gesprochen: Diese Gesamtgeschichte der abendländischen Philosophie ist gesehen als Platonismus. (Wirkung Schopenhauers und der bereits allgemein geläufigen Vorstellung von »Philosophie«.) [Nietzsches eigene Philosophie die Umkehrung des Platonismus.] Darin liegt: die Philosophie Platons ist das Leitmaß für die Auffassung sowohl der ganzen nachplatonischen ebenso wie der vorplatonischen Philosophie. Das will sagen: die Philosophie, sofern sie für die Möglichkeit des Seienden im Ganzen und für den Menschen als seiend in diesem Ganzen bestimmte Bedingungen als die Maß und Ziel gebenden setzt, worauf sich das Seiende ausrichtet als das, worauf es im vorhinein und zuletzt immer ankommt. Dieses, worauf es ankommt, was es zuerst und zuletzt gilt und was demnach die Bedingung des »Lebens« als solchen ist, dieses Geltende nennt Nietzsche den *Wert*. Das eigentlich Maßgebende sind die obersten Werte. Wenn also Nietzsches Philosophie die Gegenbewegung gegen die ganze bisherige abendländische Philosophie in dem genannten Sinne sein will, muß sie sich gegen die bisher in dieser Philosophie durchgängig angesetzten obersten Werte richten. Sofern aber Nietzsches Gegenbewegung den Charakter

der Umkehrung hat, wird sie als gegen die obersten Werte sich richtend zur »Umwertung aller Werte«.

Eine Gegenbewegung von solchem Ausmaß und Anspruch muß entsprechend *notwendig* sein. Was zu ihr treibt, kann nicht auf einer beliebigen Ansicht und Meinung bezüglich dessen beruhen, was da überwunden werden soll. Das, wogegen die Gegenbewegung ins Werk gesetzt werden will, muß selbst dessen wert sein. In der Gegenbewegung solchen Stils liegt daher zugleich die größte Anerkennung, das tiefste Ernstnehmen dessen, was in die Gegnerschaft rückt. Und diese Schätzung setzt wieder voraus, daß das Gegnerische in seiner ganzen Macht und Bedeutung von Grund aus erfahren und durchdacht und d. h. erlitten ist. Die Gegenbewegung muß in ihrer Notwendigkeit aus einer solchen ursprünglichen Erfahrung entspringen und zugleich in dieser verwurzelt bleiben.

Wenn nun die ewige Wiederkunft des Gleichen der Grundgedanke von Nietzsches eigentlicher Philosophie ist und diese in sich Gegenbewegung, dann ist der Gedanke der Gedanken in sich ein Gegengedanke. Das Wesen dieses Gedankens und seines Denkens ist jedoch ein Für-wahr-halten in dem früher dargelegten Sinne – ein Glaube. (Über Für-wahr-halten und »Wahrheit« vgl. SS 39.) Der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist deshalb der Gegenglaube, die tragende und führende Haltung in der ganzen Gegenbewegung. Dieser Gegenglaube selbst ist verwurzelt in derjenigen Erfahrung innerhalb der bisherigen Philosophie und der abendländischen Geschichte überhaupt, aus der die Notwendigkeit einer Gegenbewegung als Umkehrung und Umwertung entspringt.

Welches ist diese Erfahrung? Welche Not wird in ihr erfahren als dasjenige, was eine Wende und damit die Not-wendigkeit einer Umwertung und damit einer neuen Wertsetzung ernötigt? Das ist das Ereignis und die Tatsache in der Geschichte der abendländischen Menschen, die Nietzsche mit dem Namen »Nihilismus« bezeichnet. Was dieses Wort bezeichnet, das dürfen wir uns nicht beliebig aus irgendwelchen sonstigen Vor-

stellungen politisch-weltanschaulicher Art zurechtlegen, sondern müssen es aus dem bestimmen – und allein aus dem – was Nietzsche darunter versteht. In der Erfahrung der Tatsache des Nihilismus wurzelt und schwingt die ganze Philosophie Nietzsches; zugleich aber führt diese Philosophie dahin, diese Erfahrung des Nihilismus allererst deutlich und in ihrer Tragweite zusehends durchsichtiger zu machen. Mit der Entfaltung von Nietzsches Philosophie wächst zugleich die Tiefe der Einsicht in das Wesen und die Macht des Nihilismus, steigert sich die Not und Notwendigkeit seiner Überwindung.

Damit ist auch schon gesagt, daß der Begriff des Nihilismus nur angeeignet werden kann in gleichzeitiger Aneignung des Grund- und Gegengedankens von Nietzsches Philosophie. Aber deshalb gilt auch das Umgekehrte: der Grundgedanke, d. h. die Lehre von der ewigen Wiederkunft ist nur zu begreifen aus der Erfahrung des Nihilismus und aus dem Wissen von seinem Wesen. Was ist – und zwar im Sinne Nietzsches – »Nihilismus«? Um somit den vollen Bereich des schwersten Gedankens zu durchmessen, seinen Herkunfts- und Herrschaftsbezirk in einem zu durchschauen, müssen wir zugleich mit der vorläufigen Kennzeichnung seines Gehaltes und seiner Art und seiner Mitteilung eine Kennzeichnung des Nihilismus verbinden.

Wer aus Nietzsches veröffentlichten Schriften und vor allem aus seinen unveröffentlichten Arbeiten die zahllosen Ansätze und immer neuen Anläufe kennt, in denen er sich des vollen Wesens des Nihilismus und seiner Gestalten und Abwandlungen zu bemächtigen versucht, der wird sich nicht vermessen wollen, mit einer glatten und zugleich platten Definition endgültig und vollgültig zu sagen, was Nihilismus ist. Nietzsche selbst sogar brachte es nicht zu einer geschlossenen Gesamtdarstellung des Wesens, der verschiedenen Gestalten und Stufen und der geschichtlichen Entfaltung des Nihilismus, trotzdem er über alle wesentlichen Einsichten nach diesen verschiedenen Hinsichten verfügte. Das Ungestaltete seiner Lehre vom Nihilismus entspricht nicht zufällig dem gestaltlos gebliebenen

Hauptwerk. Als Hauptquellen aus Nietzsches Gesamtwerk seien folgende genannt: von den von Nietzsche selbst veröffentlichten Darstellungen handeln vom Nihilismus am eindringlichsten die beiden auch sonst aufeinander eingespielten Schriften »Jenseits von Gut und Böse« (1886) und »Zur Genealogie der Moral« (1887). Besonders wichtig ist aber das Unveröffentlichte; was hierher gehört, ist in den beiden ersten Büchern des »Willen zur Macht« zusammengestellt: I. Buch: *»Der europäische Nihilismus.«*, II. Buch: *»Kritik der bisherigen höchsten Werte.«* (Diese Titel entstammen einem Werkplan Nietzsches vom 17. III. 1887.)

Wir geben im folgenden nur einige Hinweise, soweit sie zur Kennzeichnung des Bereiches des ewigen Wiederkunftsgedankens unumgänglich sind. Wenn wir zur ersten Erläuterung vom Wort »Nihilismus« ausgehen, vermögen wir daraus keineswegs das Wesentliche zu entnehmen, wenn wir nicht schon wissen, wie Nietzsche das Wort versteht. Nihilismus, so können wir in Anlehnung an das Wort sagen, ist ein Ereignis bzw. eine Lehre, bei der es sich um das »nihil«, das Nichts handelt. Das Nichts ist – formal genommen – die Verneinung von Etwas, und zwar von jeglichem Etwas. Alles Etwas macht das Seiende im Ganzen aus. Die Setzung des Nichts ist die Verneinung des Seienden im Ganzen. Schon aus dieser formalen Bestimmung sehen wir, daß Nihilismus und ewige Wiederkunft des Gleichen, da in dieser das Seiende im Ganzen bestimmt wird, sich entsprechen, sofern beide sich auf das Seiende im Ganzen, aber in verschiedener Weise beziehen. Der Nihilismus enthält somit die ausgesprochene oder unausgesprochene Grundlehre: das Seiende im Ganzen ist nichts. Doch gerade dieser Satz kann in einer Weise verstanden werden, daß Nietzsche Bedenken tragen würde, ihn als Ausdruck von Nihilismus zu nehmen.

Was das Seiende im Ganzen bestimmt, ist das Sein. Wenn nun Hegel am Beginn seiner allgemeinen Metaphysik (»Wissenschaft der Logik«) den Satz ausspricht: »Sein und Nichts ist dasselbe«, so kann man den Satz leicht in der Form aussprechen: das Sein

ist das Nichts. Aber dieser Hegelsche Satz ist so wenig Nihilismus, daß er im Sinne Nietzsches gerade etwas von jener ›grandiosen Initiative‹ (WzM n. 416; XV, 442) des deutschen Idealismus enthält, den Nihilismus zu überwinden. Das Verfahren, überall da, wo das »Nichts« auftaucht und gar dort, wo es im wesentlichen Zusammenhang mit der Lehre vom Sein genannt ist, rundweg von Nihilismus zu reden und dem Wort »Nihilismus« dann noch stillschweigend die Färbung von »Bolschewismus« zu geben, das ist nicht nur eine oberflächliche Denkweise, es ist gewissenlose Demagogie. Vor allem ist mit so billigen Rezepten der Gedanke Nietzsches weder erfaßt noch gar getroffen; und zwar weder in dem, was er unter Nihilismus versteht noch in seinem eigenen Nihilismus; denn man beachte wohl: Nietzsche weiß sich selbst als Nihilismus, ja er bezeichnet sogar seine eigenste Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen als den »klassischen Nihilismus«.

Was heißt hier denn »Nihilismus«? Kehren wir wieder zur Wortformel zurück: Alles ist nichts. Die Bedeutung dieses Satzes darf nicht »metaphysisch«, sondern muß »moralisch« verstanden werden (aber Moral versteht Nietzsche nicht »moralisch«, »ethisch«, sondern als das Wesen der »Metaphysik« – Setzung eines Ideals, des Übersinnlichen als eines Maßgebenden für das Sinnliche). Alles ist nichts – nämlich: es lohnt sich nicht, d. h. es gibt keine Schlußziele und kein Gesamtziel, um dessen willen das Seiende im Ganzen und das Menschsein im besonderen sich lohnt. Der Nihilismus gründet somit auf einer ganz bestimmten Grundansicht vom Seienden im Ganzen, nämlich: das was »ist«, wird abgehoben gegen jenes, was sein soll, das Seiende wird von einem Gesollten her gemessen. Bezeichnet man das Seiende, was ist, als »Leben« und nennt man das Gesollte das »Ideal«, so wird in dieser Denkweise das »Leben« an einem Ideal gemessen, welches Ideal ein anderes darstellt, als das Leben selbst ist. Das Seiende rückt so im vorhinein in die Stellung zu etwas anderem, dem es nicht genügt, aber genügen soll. Das Ideal wird so als die Bedingung des

Lebens begriffen und das ist zugleich das Wesen des »Wertes«. Das Ideal enthält die obersten Werte, nach denen das Leben abgeschätzt wird, aus dem her es allein seine Bedeutung nimmt, wovon es sein Gewicht und Schwergewicht hat.

Die erste maßgebende Ansetzung dieser Denkweise geht auf Plato zurück. Daher auch der Name »Ideal« für die maßgebenden Ziele; denn diese ruhen in den Ideen bzw. in der höchsten Idee, dem ἀγαθόν, der Idee des Guten, woran alle Tugend des Verhaltens zu messen ist. Deshalb bedeutet die Ansetzung des Ideals eine moralische Auslegung des Seienden. Mit dem Aufkommen des Christentums trat an die Stelle der Platonischen Ideen der alttestamentliche christlich gedachte persönliche Schöpfergott, der als absoluter Geist das Ganze des Platonischen Ideenreichs als die Urbilder und Maßstäbe der Dinge in sein göttliches Wissen und Wollen hineinnimmt. Dieser Gott ist jetzt selbst das Ideal, nämlich als das summum ens; und nach dem ganzen Zusammenhang wird jetzt begreiflich, wenn Nietzsche den Gott des Christentums auch kurz den »moralischen Gott« nennt. (Hier ist immer zu scheiden zwischen Christlichkeit Jesu als Leben und dem Christentum als »nachfolgender« Abfall; »Kirche« und »Kultur«, »Geschäft«, »Ausgleich«, »Herrschaft«.)

Das Ideal, seien es die Ideen an sich, sei es dieser Gott, ist das über das sinnlich Erfahrbare Hinausliegende, aber für alles Seiende maßstäbliche Übersinnliche. Mit dieser Ansetzung ist die mögliche Entfaltung des Nihilismus vorgezeichnet. Er beginnt damit, daß das Sinnliche im weiteren Sinne, das hier und jetzt Erfahrbare, zum Diesseitigen gestempelt wird aus der Abschätzung an einem Jenseitigen. Das Diesseitige wird aber zugleich zum Nichtgenügenden, und dieses Nichtgenügende wiederum wird das überhaupt und im Wesen Ungenügende; es wird zu dem, was im Grunde verneint werden muß. Das Diesseitige ist zu überwinden, um das Jenseitige zu gewinnen. Und dieser Gewinn ist zugleich der Lohn für jene Überwindung und Verneinung des Lebens und seine Entsinnlichung.

Alles diesseitige Seiende ist nur vorläufig und deshalb uneigentlich. Und insofern es im besonderen für jedes menschliche Leben letztlich nur ankommt auf die Erreichung des einen übersinnlichen Zieles, ist an diesem gemessen jeder Mensch, jede Seele gleich. Vor Gott sind alle gleich, und deshalb muß jeder jedem helfen, dieses eine Ziel zu erreichen. Das allgemeine Mitleiden in diesem »Jammertal« des Lebens ist Grundforderung, und Mitleid in diesem wesentlichen Sinne die Grundforderung an das Zusammenleben.

Gemäß dieser Grunderfassung des Seienden im Ganzen, wonach es geschieden ist in das Seiende und das Seinsollende, d. h. das eigentlich Nichtseiende μὴ ὄν (nicht Seinsollende, besser: dem Sein nicht Genügende) und das eigentliche Seiende, ὄντως ὄν, kommt in das Gesamtgeschehen ein zweifach gerichtetes Ereignis. Das Ideal ist seinem ursprünglichen Sinn nach angesetzt als das, was dem »Leben« die eigentliche Bedingung seiner selbst und seiner Vollendung schafft. Indem aber das Leben – das Sinnliche im weiteren Sinne – vom Übersinnlichen her als das zu Überwindende ausgelegt wird, wandelt sich das Ideal langsam zum Gegenteil dessen, was es sein will. Anfänglich die lebenbedingende Macht, wird es zur lebenverneinenden. Die obersten Werte kehren sich in ihrem Wertcharakter um. Indem jedoch das diesseitige Leben im Blick auf das Jenseitige in die Zucht genommen wird, gewinnt das diesseitige Leben schon durch diese Zucht (Askese) eine eigene Strenge und Sicherheit: Gehorsam, Wahrhaftigkeit, Gliederung, Ordnung werden schon im Diesseitigen zu maßgebenden Werten für das Leben. Indem nun die obersten Werte sich umkehren, zu Leben-verneinenden werden, andererseits gerade dadurch das diesseitige Leben in Zucht nehmen, entsteht die Möglichkeit, daß dieses diesseitige Leben selbst diese Zuchtwerte für sich ergreift und die Messung an den obersten Werten aufgibt, zumal sie ja dem Diesseitigen keinen endgültigen Eigenwert lassen. Indem die obersten Werte sich von lebenbedingenden zu lebenverneinenden umkehren, entwerten sie sich zugleich.

Diese doppelte Bewegung, daß auf Grund der Ansetzung des moralischen Ideals und des moralischen Gottes das Seiende (diesseitige) verneint wird und daß zugleich das Seinsollende seine bedingende und schaffende Kraft verliert, diese doppelte Bewegung macht das Wesen des Nihilismus aus.

Mit dieser doppelten Bewegung der Umkehrung der obersten Werte und ihrer Entwertung, der Verneinung des Lebens und dem Verlust seiner Ziele und Ziele schaffenden Kraft bestimmt sich der im Seienden im Ganzen geschehende Verfall. Aber es bleibt wohl zu beachten: der Nihilismus ist keineswegs die Ursache dieses Verfalls; vielmehr gehört der Verfall zum Seienden im Ganzen selbst; zu diesem gehört ins Große gesehen und gerechnet der Tod, das Altern, die Krankheit, das Laster, die Erschöpfung, die Mißbildung (vgl. WzM n. 40; XV, 167 f.). Der Nihilismus ist nicht Ursache dieses zum Leben gehörigen Gegenwendigen und des Verfalls, wohl aber enthält und vollzieht er die Schrittgesetze dieses Verfalls, macht die Formen und Weisen aus, in denen dieser Verfall selbst im Ganzen des Seienden abläuft und sich seinerseits des Seienden bemächtigt. Dies meint Nietzsche, wenn er den Nihilismus einmal die »Logik« des Verfalls nennt. (Vgl. n. 43 (XV, 170): »Der Nihilismus ist keine Ursache, sondern nur die Logik der *décadence.*«; FrW n. 343 (V, 271): ›die ungeheure Logik von Schrecken‹; WzM, Vorrede (XV, 138): »der Nihilismus die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werte und Ideale«.)

Was man daher in der gewöhnlichen Betrachtung der Geschichte und Kultur als ›Verfallserscheinungen‹ herausstellt und zu überwinden trachtet, z. B. »soziale Notstände«, »physiologische Entartungen« oder gar »Korruption« (vgl. WzM n. 1; XV, 141), sind nicht die Ursachen des Nihilismus, sondern bereits seine Folgen. Alle Versuche zur Beseitigung der Folgen gelangen niemals in den Kern der Aufgabe: d. i. die Überwindung des Nihilismus in seinen Ursachen. Zwar ist der Verfall als solcher niemals zu beseitigen und daher auch nicht zu bekämpfen, sondern der Kampf muß der Erweckung der

schaffenden Kräfte des Lebens gelten, die freilich immer wieder einen Verfall, und zwar notwendig, mit sich bringen.

Im Verlauf der abendländischen Geschichte nimmt der »Nihilismus« verschiedene Gestalten an und bleibt vor allem lange als Nihilismus verhüllt, so sehr, daß er selbst dort am Werke sein kann, wo die obersten Werte noch an der Herrschaft sind und wo das Leben selbst bejaht wird. Deshalb nennt Nietzsche den Nihilismus mit Recht den »unheimlichsten aller Gäste«, der in unserer Geschichte sich einstellt.

Die Hauptstrecke der bisherigen Geschichte des Abendlandes ist durch das Christentum bestimmt, durch die Herrschaft des christlichen Ideals, d. h. des moralischen Gottes. Wenn Nietzsche daher das Heraufkommen des Nihilismus, d. h. die Entwertung der obersten Werte, geschichtlich in einer Formel kennzeichnen will, sagt er: »Gott ist tot«. Gemeint ist damit: der christlich moralische Gott hat seine das Seiende im Ganzen und die Geschichte im Ganzen gestaltende Kraft eingebüßt. Der Satz meint niemals: es gibt überhaupt keinen Gott und keine Götter, er meint das Gegenteil von »Atheismus«; er will nur dieses Ereignis zu Gesicht bringen, daß der christliche Gott seine Macht verloren hat, gestorben ist, gemordet durch den abendländisch neuzeitlichen Menschen selbst. Nietzsche weiß sehr wohl, was einstmals dieser Gott in seiner Herrschaft trotz der, ja gerade wegen der von ihm ausgehenden Lebensverneinung für die Gestaltung unserer Geschichte gewirkt hat.

Nietzsche weiß aber auch, daß dieses Ereignis, daß der moralische Gott tot ist, den Menschen nur schwer und langsam zur Erfahrung kommt; daß wenige die Redlichkeit und die Kraft haben, diesem Ereignis ins Angesicht zu sehen und sich und anderen nichts mehr vorzumachen. In der Zeit des »Zarathustra« schreibt Nietzsche sich einmal auf: »Ein Stern ging unter und verschwand – aber sein Licht ist noch unterwegs, und wann wird es aufhören, unterwegs zu sein?« (n. 138; XIV, 306) »Das Ereignis selbst ist viel zu groß, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen Vieler, als daß auch nur seine Kunde

schon *angelangt* heißen dürfte; geschweige denn, daß Viele bereits wüßten, *was* eigentlich sich damit begeben hat – und was Alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muß, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsre ganze europäische Moral.« (FrW n. 343, 1887; V, 271)

Nietzsche denkt hier an wesentliche Erscheinungen innerhalb der eigentlichen abendländischen Geschichte. Daß sich nämlich dieser Tod Gottes verschleiert und verkleidet; daß zwar dieser Gott nicht mehr lebt, daß dafür aber um so mächtiger seine Schatten umgehen, d. h. all das, was im nachscheinenden Licht dieses Gottes und Gottesgedankens an Deutungen des Seienden im Ganzen sich hervorwagte. Je mehr der moralische Gott selbst verschwindet und damit die höchste Autorität, um so mehr wird jetzt z. B. die Autorität in das Gewissen gerückt, der Imperativ des reinen »du sollst« um des Sollens willen wird jetzt maßgebend. »Man glaubt mit einem Moralismus ohne religiösen Hintergrund auszukommen: aber damit ist der Weg zum Nihilismus notwendig.« (WzM n. 19; XV, 155) Oder es tritt an die Stelle des wirklichen Gottes selbst die absolute Vernunft als das Gesetz alles Handelns und Seins. Oder es tritt an die Stelle der jenseitigen Rettung aller unter sich gleichen Seelen die diesseitige Rettung aller als gleichberechtigter – der »soziale Instinkt«. Oder es tritt an Stelle des ewigen Zieles der unendliche Fortschritt und das Glück der meisten. Alles dieses in seinen verschiedenen Abwandlungen und Verschränkungen und Auslegungen: die Gewissensmoral, die Vernunft als Maßstab von allem, der Fortschritt, die Geschichte um der Geschichte willen, der Sozialismus – alles dies sind Verkleidungen des moralischen Gottes und seines Todes, sind seine Schatten.

Nietzsche hat es zwar nicht mehr erfahren, aber er sah das Ereignis kommen, das wir als Weltkrieg kennen; in diesem Geschehen und all dem, was ihm folgte, wurde von Freund und Feind in gleicher Weise der christliche Gott in Anspruch

genommen, alle kämpfen im Namen der Moral und Vernunft, alle kämpfen für Demokratie und Sozialismus und Fortschritt und Kultur. Gibt es ein deutlicheres Zeichen für die Herrschaft dieser Schatten der toten Götter? Die Herrschaft dieser Schatten und d. h. die Herrschaft einer abgründigen, keinem Einzelnen als solchem zur Last zu legenden Verlogenheit geht weiter; die Kunde vom Ereignis des Todes des moralischen Gottes ist trotz dieser furchtbaren Stimme des Weltkrieges immer noch nicht angelangt.

Auch dies wußte Nietzsche, daß der Kampf mit diesem Schatten erst noch eigene Kräfte und Siege fordern müsse, um dahin zu kommen, daß der Mensch nicht mehr in diesen Verhüllungen und der Vernebelung dahintreibt. Am Beginn des III. Buches der »Fröhlichen Wissenschaft« (1882) steht Folgendes: »*Neue Kämpfe.* – Nachdem Buddha tot war, zeigte man noch Jahrhunderte lang seinen Schatten in einer Höhle – einen ungeheuren schauerlichen Schatten. Gott ist tot: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. – Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!« (n. 108; V, 147) Jedoch dieser Sieg entspringt nur aus einem Kampf, und für diesen Kampf bedarf es nicht nur der Kämpfer, sondern zugleich einer klaren Erkenntnis des Gegners und des Kampfbereiches.

Deshalb ist es das erste und nächste für Nietzsche, den Nihilismus seines eigenen Zeitalters bis in die hintersten Verstecke zu verfolgen und ans Licht zu bringen. Es bedarf der Schärfe der Kritik und der Entschiedenheit und Redlichkeit der Haltung, um gegenüber den Verkleidungen und dem Ausweichen des Nihilismus vor sich selbst eine klare Lage zu schaffen; denn jedes Zeitalter bewegt sich in eigener Weise in seinen eigenen Formen des Nihilismus. Und deshalb fordert Nietzsche immer wieder und in immer neuen Formeln das Eine: *Besinnung* und wieder *Besinnung*. »Unsre ganze europäische Kultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von

Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: wie ein Strom, der *an's Ende* will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen. – Der hier das Wort nimmt, hat umgekehrt Nichts bisher getan als *sich zu besinnen*« (WzM, Vorrede, 1887/88; XV, 137). »Ungeheure *Selbstbesinnung*: nicht als Individuum, sondern als Menschheit sich bewußt werden. Besinnen wir uns, denken wir zurück: gehen wir die kleinen und großen Wege!« (WzM n. 585, 1887/88; XVI, 82; »Menschheit« im Sinne der Subjektivität.)

Sofern sich diese Besinnung unmittelbar auf sein zeitgenössisches Zeitalter richtet, erkennt Nietzsche in Schopenhauers Pessimismus eine »Vorform des Nihilismus«; der Wille ins Nichts als Befreiung vom Leben, das ein Geschäft ist, das seine Kosten nicht deckt. Aber weit mächtiger, nämlich in der Verzögerung der Klarheit und Entscheidung, ist der schleichende Nihilismus, der sich Positivismus nennt. Dieser will im Erkennen, in den Erfahrungswissenschaften, wie im Handeln, in der Wirtschafts- und der Realpolitik, gegenüber den angeblichen metaphysischen Hirngespinsten zu den nackten Tatsachen. Der Positivismus will sich gegenüber der Romantik nichts mehr vormachen – er will eine Ernüchterung und Klarheit des Wissens. Und dennoch ist er nur reaktiv gegen Romantik, keine »Aktion«; scheinbar reich an Kenntnissen fehlt ihm doch das wesentliche Wissen, nämlich darüber, ob der Wille zum Dasein überhaupt will; und der schärferen Einsicht wird deutlich: der Positivismus hat in Richtung auf eine Zielsetzung für das Ganze überhaupt keinen Willen. Dafür ist ihm der bloße Fortschritt das Ideal, der sich gleichsam von selbst tatsächlich ergibt. Dieser Nihilismus ist der »*unvollständige* Nihilismus«; »wir leben mitten drin. Die Versuche, dem Nihilismus zu entgehn, *ohne* die bisherigen Werte umzuwerten: bringen das Gegenteil hervor, verschärfen das Problem.« (WzM n. 28; XV, 159 f.) Hinter diesem mangelnden Willen zu einer Entscheidung im Ganzen steht die ihm selbst kaum bewußte Über-

zeugung, daß das Dasein im Grunde überhaupt keinen Sinn hat.

In diesem »unvollständigen« Nihilismus steckt bereits dieser »extreme Nihilismus«, d. h. die Bewegung zum völligen »Auflösungsprozeß«; denn auch im Positivismus wird schließlich das, was erkannt wird, nicht mehr geschätzt, daher die Jagd auf immer neue Tatsachen und Entdeckungen, d. h. Flucht von einer Tatsache zur nächsten, daher die Unruhe des Fortschrittes um des Fortschrittes willen; und andererseits wird das, was man sich noch vorlügen möchte, die Ideale, gemäß dem eigenen positivistischen Grundsatz als das begriffen, was nicht mehr geschätzt werden darf (WzM n. 5; XV, 146). So kommt es unaufhaltsam zum »radikalen Nihilismus« in seinen versteckten und offenen Formen. Nietzsche kennzeichnet ihn einmal (WzM n. 585, 1887/88; XVI, 84) in einer sehr knappen Fassung also: »Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urteilt, sie sollte *nicht* sein, und von der Welt, wie sie sein sollte, urteilt, sie existiert nicht [μὴ ὄν; und ὄντως ὄν ist οὐκ ὄν]. Demnach hat dasein (handeln, leiden, wollen, fühlen) keinen Sinn: das Pathos des »Umsonst« ist des Nihilisten Pathos, – zugleich noch als Pathos eine *Inkonsequenz* des Nihilisten.« »Die Überzeugung einer absoluten Unhaltbarkeit des Daseins, wenn es sich um die höchsten Werte, die man anerkennt, handelt« – »Der *radikale Nihilismus*« (WzM n. 3; XV, 145).

Dieser extreme Nihilismus, der das »Umsonst« über das Seiende im Ganzen legt, wird aber bei dem bloßen Urteil nicht stehenbleiben; er wird zum »aktiven Nihilismus«: »Der Ver-Nichtsung durch das Urteil sekundiert die Ver-Nichtsung durch die Hand.« (WzM n. 24; XV, 158) Wo aber die Geschichte diesen »extremen« Zuständen zutreibt, da kommen die großen Augenblicke der großen Entscheidung; denn jetzt kommt der »unheimlichste aller Gäste« ganz ans Licht, das, wogegen der Kampf gehen muß, tritt völlig unverhüllt in die Helle. Jetzt erst wird klar, daß Halbheiten und Verzögerungen und Abschwächungen und Auswege und Ausgleiche nichts mehr ver-

mögen, höchstens daß sie noch mithelfen, die Klarheit der Einsicht zu trüben und den Willen zur Gegenbewegung niederzuhalten und zu verkehren.

In dem Augenblick, wo der Nihilismus – in sich eine Entscheidung über das Seiende im Ganzen – seine Logik des Wissens und Handelns ins Äußerste treibt, da muß als oberste Einsicht der Satz gelten, den Nietzsche einmal so ausspricht: »Extreme Positionen werden nicht durch ermäßigte abgelöst, sondern wiederum durch extreme, aber *umgekehrte.*« (WzM n. 55, 1887; XV, 181) Die nächste und wesentlichste Befolgung dieses Satzes besteht nun aber darin, die Lage, die mit dem Heraufkommen einer extremen Position gegeben ist, sich ebenso extrem ins Wissen zu heben und den Mut zu diesem Wissen zu haben. Freilich: »Man hat nur spät den Mut zu Dem, was man eigentlich *weiß.*« (WzM n. 25; XV, 158) Und wozu hat Nietzsche als Denker in der Tat den Mut? Was weiß er? Wir können dieses Wissen, ja müssen es aus sogleich ersichtlichen Gründen in den Satz zusammenziehen, den Nietzsche nicht zufällig seit der Zeit der Ankunft des Gedankens von der ewigen Wiederkunft des Gleichen immer wieder ausspricht und erläutert: *Gott ist tot.* »Die größten Ereignisse gelangen am schwersten den Menschen zum Gefühl: zum Beispiel die Tatsache, daß der christliche Gott ›tot ist‹, daß in unseren Erlebnissen *nicht* mehr eine himmlische Güte und Erziehung, *nicht* mehr eine göttliche Gerechtigkeit, nicht überhaupt eine immanente Moral, sich ausdrückt. Das ist eine furchtbare Neuigkeit, welche noch ein paar Jahrhunderte bedarf, um den Europäern zum *Gefühl* zu kommen: und dann wird es eine Zeit lang scheinen, als ob alles Schwergewicht aus den Dingen weg sei. –« (n. 773, 1885; XIII, 316 f.) Allein, man täusche sich niemals über das, was bei Nietzsche in diesem Satz: Gott ist tot, mitschwingt; nie sagt er diesen Satz in der Gleichgültigkeit und Zerstörungssucht einer eitlen Freidenkerei, er hat diese zeitlebens nicht weniger scharf bekämpft als die Flucht in ein bodenlos und verlogen gewordenes Christentum.

Nietzsche bringt sich mit dem Satz »Gott ist tot« immer wieder zum Gefühl die Leere, die damit in das Seiende kommt, die völlige Vereinsamung, die im Ganzen über den Menschen hereinbricht. Diese Leere und Einsamkeit sind als solche gar nicht auszuhalten. Dieses ›es ist nicht auszuhalten‹ aber in eins mit der Forderung: wir dürfen uns auch nicht mehr auf billigen Wegen in billiger Ausflucht und fatalen Ausgleichen etwas vormachen. Das Aushalten in dieser Doppelerfahrung ist es, aus dem heraus jener Satz vom Tod Gottes immer wieder ausgesprochen wird. Was soll geschehen? In der Zeit von »Jenseits von Gut und Böse« schreibt Nietzsche einmal (n. 183; XIV, 336): »– da es keinen Gott mehr gibt, ist die Einsamkeit nicht mehr zu ertragen: der hohe Mensch *muß* an's Werk.« Und ebenso schon aus der Zeit des »Zarathustra«: »Ich sehe etwas Furchtbares *voraus*. Chaos am nächsten, alles Fluß. 1. Nichts, was an sich Wert hat; nichts, was befiehlt ›du sollst‹. 2. Es ist nicht auszuhalten: wir müssen das *Schaffen* dem Anblick dieser Vernichtung entgegenstellen. 3. Diesen wandelnden Zielen müssen wir *ein* Ziel entgegenstellen, – es schaffen.« (n. 675; XII, 358 f.) Und schließlich noch früher aus der Zeit der »Fröhlichen Wissenschaft« und im unmittelbaren Bezug auf den Tod Gottes gesprochen: »Wenn wir nicht aus dem *Tode Gottes* eine großartige *Entsagung* und einen fortwährenden *Sieg über uns* machen, so haben wir den *Verlust zu tragen.*« (n. 341; XII, 167)

Damit ist die entscheidende Frage innerhalb der Lage der völligen und nicht auszuhaltenden Leere gestellt: ob wir diese Lage zu einem Sieg über uns selbst machen wollen und wollen können? Oder ob wir den Untergang wollen, den wir auch dann schon und solange immer noch wollen, als wir nicht eine Entscheidung im Ganzen wollen. Ob wir alles Seiende gewichtslos ins Nichts treiben lassen oder ob wir den Dingen wieder ein Schwergewicht geben wollen und zumal uns selbst. Ob wir Herr werden über uns selbst, um uns selbst im Wesen zu finden, oder ob wir uns in der bestehenden Nichtigkeit und mit ihr

verlieren. Das Denken im Sinne dieser Frage ist noch und ist gerade Nihilismus, sofern das Bestehen der Leere, das Fehlen aller Ziele anerkannt wird. Aber es ist ein Nihilismus, der ebenso radikal schon, d. h. ins Große und Ganze gerechnet, auf dem einzig möglichen Wege zur Überwindung ansetzt. Diese äußerste Position, die die Notwendigkeit der äußersten Gegenposition begreift und ergreift, ist der Nihilismus großen Stils, »der klassische Nihilismus«. Insofern diese Denkweise durch alle Verschleierungen hindurch eine »Idealwelt« leugnet und damit den Raum frei macht für eine Zielsetzung für das Seiende im Ganzen aus diesem selbst, könnte der Nihilismus *»eine göttliche Denkweise sein«* (WzM n. 15, 1887; XV, 153). Eine göttliche Denkweise – das meint hier das Denken, das im Denken des Seienden im Ganzen notwendig den Gott denkt – circulus vitiosus deus.

Erst wenn wir vom Ereignis des Nihilismus wissen und bedenken, daß Nietzsche diesen als die Grundtatsache der Geschichte bis ins äußerste erfahren und durchfragt hat, eröffnet sich uns der Bereich, d. h. der Herkunfts- und Herrschaftsbezirk des Gedankens von der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Dieser Gedanke denkt das Seiende so, daß aus dem Seienden im Ganzen selbst her der ständige Anruf kommt an uns: ob wir uns nur dahintreiben lassen wollen, so wie wir gerade gehen und stehen mit unseren Ausflüchten und Ausgleichen, oder ob wir über uns hinauswachsen wollen, ob wir Schaffende sein wollen, d. h. zuerst ob wir die Mittel und Bedingungen wollen, solche wieder zu werden.

Aber so furchtbar das Wissen ist um den Tod Gottes, so schwer ist es, den schwersten Gedanken zu denken und die Heraufkunft derer vorzubereiten, die ihn wahrhaft und schöpferisch denken. Denn zunächst ist das Schwerste die Auseinandersetzung mit dem Nihilismus, zumal auch der Wiederkunftsgedanke einen nihilistischen Charakter hat insofern, als in ihm kein Schlußziel mehr für das Seiende gedacht wird; in diesem Gedanken wird ja in einer Hinsicht das »Umsonst«, das Feh-

len eines Endziels verewigt, und er ist insofern der lähmendste Gedanke. »Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale in's Nichts: *›die ewige Wiederkehr‹*. Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ›Sinnlose‹) ewig!« (WzM n. 55, 1887; XV, 182)

Aber so ist der Wiederkunftsgedanke Nietzsches dennoch nur halb und somit überhaupt nicht gedacht, d. h. nicht in seinem Augenblicks- und Entscheidungscharakter ergriffen. Erst wenn das geschieht, ist der Gedanke in seinem vollen Bereich durchmessen als Überwindung des Nihilismus. Allerdings: als Überwindung setzt er den Nihilismus voraus in dem Sinne, daß er den Nihilismus mitdenkt und ihn bis an sein äußerstes Ende durchdenkt. In diesem Verstande ist auch der Wiederkunftsgedanke »nihilistisch« und *nur* »nihilistisch« zu denken. Das besagt aber jetzt: Der Wiederkunftsgedanke ist nur zu denken im Mitdenken des Nihilismus als des zu Überwindenden, des im Willen zum Schaffen auch schon Überwundenen. (Dieses »Schaffen« ist in der Philosophie das Anfangen des anderen Anfangs. Aber dazu bedarf es der Überwindung der Metaphysik selbst, des Wissens und der Erfahrung, daß diese Überwindung Geschichte des Seyns ist.) Nur wer in die äußerste Not des Nihilismus hinausdenkt, vermag auch den überwindenden Gedanken als den notwendenden und notwendigen zu denken.

§ 18. Wiederaufnahme der Interpretation von »Vom Gesicht und Rätsel«: Der Augenblicks- und Entscheidungscharakter des überwindenden Gedankens

Welche Grundstellung inmitten des Seienden erwächst nun aus diesem Denken? Wir hörten früher: Die um den Hals des Adlers sich ringelnde Schlange, die als dieser Ring in den weiten Kreisen des Adlers sich in die Höhe schraubt, ist das Sinnbild des Ringes der ewigen Wiederkehr. Bei der Schilderung des

Gesichts vom Rätsel, bei der Erzählung Zarathustras auf dem Schiff von seinem Aufstieg mit dem Zwerg haben wir die Darstellung jenes Stückes aus »Also sprach Zarathustra« an einer bestimmten Stelle abgebrochen und angemerkt, daß das in Zarathustras Erzählung nun Folgende erst später verständlich werde. Jetzt sind wir an der Stelle, um jenes Zurückgestellte nachzuholen und zugleich seine Erzählung vom Denken des schwersten Gedankens im Ganzen noch einmal zu durchdenken.

Wir erinnern uns: Zarathustra stellt an den Zwerg zwei Fragen mit Bezug auf das Gesicht vom Torweg. Die zweite Frage beantwortet der Zwerg nicht. Ja, Zarathustra berichtet, daß sein eigenes Reden, nämlich vom Entscheidenden in diesem Gesicht vom Torweg selbst, vom »Augenblick«, immer leiser wurde und er sich selbst fürchtete vor seinen »eigenen Gedanken und Hintergedanken«. Er ist selbst dieses Gedankens noch nicht Herr und das bedeutet: auch für Zarathustra selbst ist der Sieg seines Gedankens noch nicht entschieden. Wohl sagt er zum Zwerg: »Ich – oder du«, und weiß sich als den Stärkeren, aber er ist seiner eigenen Stärke noch nicht Herr, er muß sie erst in der Auseinandersetzung erproben und so gewinnen. Worauf diese Auseinandersetzung geht und welches der Herkunfts- und Herrschaftsbereich des Gedankens der Gedanken ist, wissen wir bereits und können im Blick darauf jetzt die weitere Erzählung Zarathustras deuten.

Indem Zarathustra mehr und mehr seinem eigensten Gedanken sich nähert und sich davor fürchtet, in dieser Stimmung: »Da, plötzlich, hörte ich einen Hund nahe *heulen.*« (AspZ; VI, 232) Jetzt kommt ein Hund in Zarathustras Umgebung, kein Adler mit der Schlange um den Hals; und ein »Heulen«, nicht das Singen der Singvögel. Alles wird gegenbildlich zur Stimmung des Wiederkunftsgedankens.

Beim Heulen des Hundes »läuft« Zarathustras Gedanke zurück in seine Kindheit. (Nietzsche berichtet hier mit dem Heulen des Hundes eine eigene Kindheitserfahrung.) Der Hinweis auf die Kindheit zeigt, daß wir jetzt in die frühere Geschichte

Zarathustras, des Denkers des Wiederkunftsgedankens, zurückgehen und damit auch in die große Vorgeschichte dieses Gedankens – das ist die Entstehung und die Heraufkunft des Nihilismus. Zarathustra sah damals den Hund »gesträubt, den Kopf nach Oben, zitternd, in stillster Mitternacht, wo auch Hunde an Gespenster glauben«. Die gegenbildliche Lage bestimmt sich damit noch mehr: Mitternacht, die fernste Zeit, die vom Mittag am weitesten weg ist – der Zeit des hellsten, schattenlosen Augenblicks. Jetzt Mitternacht: »Eben nämlich ging der volle Mond, todschweigsam, über das Haus, eben stand er still, eine runde Glut, – still auf flachem Dache, gleich als auf fremdem Eigentume«. Statt der Helle der Sonne der volle Mond, auch ein Licht, aber nur ein erborgtes Licht, nur der äußerste Anschein eines wirklichen Leuchtens: das reine Gespenst von Licht; aber scheinend genug, daß sich Hunde darob entsetzen und heulen: »denn Hunde glauben an Diebe und Gespenster«. Das Kind aber hatte damals Erbarmen mit dem Hund, der sich an einem Gespenst entsetzt und heult und so einen großen Lärm schlägt. Das Mitleid kommt in einer solchen Welt zumal bei Kindern, die all dieses nicht durchschauen und für das Seiende nicht mündig sind. »Und als ich wieder so heulen hörte, da erbarmte es mich abermals.« Zarathustra berichtet damit, daß er auch jetzt noch – nicht mehr Kind – der Stimmung des Erbarmens und des Mitleids verfiel und damit im voraus die Welt sich bestimmt in ihrem Aussehen. Nietzsche spielt hier durch das Wort Zarathustras an auf seine Zeit, da Schopenhauer und Wagner seine Welt bestimmten, die beide in je verschiedener Weise einen Pessimismus lehrten und schließlich die Flucht in die Auflösung, ins Nichts und das reine Verschweben und Schlafen – das Aufwecken, um dann um so besser weiterzuschlafen; die Rettung in die Torheit statt der Klugheit – schließlich noch mit einem Anstrich ins Christliche wie Wagners Parsifal.

Und was war das für Nietzsche selbst für ein Zustand – kein Schlafen und kein Träumen? Inzwischen hatte Nietzsche selbst

das Schlafen und Träumen aufgegeben; denn er war schon selbst beim Fragen – all dieses, die Welt Schopenhauers und Wagners, war ihm früh, früher als er selbst eigens wußte, fragwürdig geworden, schon als er die dritte und vierte »Unzeitgemäße Betrachtung« schrieb: »Schopenhauer als Erzieher« – »Richard Wagner in Bayreuth«. Jedesmal war es schon – so sehr er noch als Fürsprecher für beide erschien und auch noch besten Willens sein wollte – eine Ablösung. Aber es war noch kein Erwachen, er war noch nicht bei ihm selbst, d. h. seinen Gedanken, er mußte erst durch die Vorgeschichte dieses Gedankens und durch diesen Zwischenzustand hindurch, wo wir nicht aus und nicht ein wissen, wo wir aus dem Bisherigen nicht wirklich heraus und in das Kommende nicht hineinfinden. Wo steht da der Mensch – wo stand Zarathustra? »Träumte ich denn? Wachte ich auf? Zwischen wilden Klippen stand ich mit Einem Male, allein, öde, im ödesten Mondscheine.« Diese Öde ist die Zeit (in der Lebensgeschichte Nietzsches 1874-81), von der er einmal schreibt, daß er in ihr den tiefsten Punkt seines Lebens erreichte. Diese Öde in einem Scheinlicht war aber noch hell genug und hell in eigener Weise, um ihn noch etwas sehen zu lassen und ihn sehend zu machen, zumal er noch und wieder das Heulen des Hundes hörte, ein Ohr hatte für den Jammer des Menschen hündischen Wesens, der allen Stolz verloren und nur noch an seinen bloßen eigenen Glauben glaubte – sonst an nichts mehr.

Und was sah Zarathustra in dieser Öde eines Scheinlichts? »*Aber da lag ein Mensch!*« – gesperrt im Druck ist das Gesehene damit besonders betont: ein Mensch am Boden liegend, nicht aufrecht und stehend; doch nicht genug: »Und, wahrlich, was ich sah, desgleichen sah ich nie.« Daß ein Mensch am Boden liegt, mag nichts Ungewöhnliches sein, und die Erfahrung, daß die Menschen sich nicht zum Stehen und zum Stand bringen und an Krücken und Stützen herumgehen, ist eine gewöhnliche; und daß es mit den Menschen schlecht bestellt ist, erzählt ja der gewöhnliche Pessimismus in unerschöpf-

lichen Abwandlungen seiner Reden. Aber wie Zarathustra jetzt den Menschen sah, war er bisher nie gesehen worden: ein liegender Mensch; aber in welcher Lage und welche Art Mensch? »Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zukkend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hing.« Ein junger Mensch, also einer, der kaum die Kindheit hinter sich hat; vielleicht jener, der den Hund heulen hörte – also Zarathustra selbst, ein junger Hirt, einer der auf Leiten und Führen aus ist. Dieser liegt jetzt so in der Öde des Scheinlichts. »Er hatte wohl geschlafen? Da kroch ihm die Schlange in den Schlund – da biß sie sich fest.«

Wir sind jetzt nicht mehr ganz ununterrichtet, um zu sehen, daß diese »schwarze schwere Schlange« das Gegenbild ist zu der Schlange, die sich dem kreisenden Adler im Mittag um den Hals geringelt hält und leicht in der Höhe sich hält. Die schwarze Schlange ist das düstere Immergleiche und im Grunde Ziel- und Sinnlose des Nihilismus, dieser selbst; der hat sich in dem jungen Hirten festgebissen, wohl im Schlaf; die Macht dieser Schlange konnte sich nur daran machen, sich in den Mund des jungen Hirten zu schleichen, d. h. sich ihm einzuverleiben, weil er nicht wach war. Der junge Hirte ist Zarathustra selbst, der ihm selbst in diesem Gesicht begegnet, der sich selbst so vor sich gebracht sieht, der Denker selbst, der nicht blindlings einem Gedanken nachlaufen kann, um ihn dann ebenso blindlings an die Menschen zu bringen und damit einen großen Lärm zu machen. Der Denker muß selbst sich zuerst und immer wieder zuerst begegnen, nicht in seinem geliebten und verliebten kleinen »Ich«, sondern in dem, wie er selbst liegt im Seienden, ob er da vielleicht schief liegt und krumm und sich krümmend.

Und indem Zarathustra den jungen Hirten so liegen sieht, da tat er das Nächste, was man in solchen Lagen zu tun pflegt, er riß an der Schlange, zerrte an ihr, von außen – »umsonst«. Das will sagen: Der Nihilismus läßt sich nicht von außen überwinden, dadurch daß man ihn wegzureißen und wegzuschieben

versucht, indem man nur an die Stelle des christlichen Gottes ein anderes Ideal, die Vernunft, den Fortschritt, den wissenschaftlich-gesellschaftlichen »Sozialismus«, die bloße Demokratie setzt. Bei einem solchen Beseitigenwollen der schwarzen Schlange beißt sie sich nur fester. Und Zarathustra gibt auch sogleich solche Rettungsversuche auf; »mit Einem Schrei« – so erzählt er – ›schrie es aus mir‹; nicht sagt er: »ich« schrie – sondern: »es« schrie aus mir. Welches »es«? »All mein Gutes und Schlimmes«; sein ganzes Wesen und seine ganze Geschichte sammelt sich in ihm und rief aus ihm: »›Beiß zu! Beiß zu!‹« Es bedarf keiner langen Rede mehr, um den Sinn noch deutlich zu machen: die schwarze Schlange des Nihilismus, die droht, den Menschen sich ganz einzuverleiben, muß von dem also Betroffenen und Gefährdeten selbst überwunden werden. Alles Gezerre und Gemache von außen, alle zeitweiligen Abhilfen, alles bloße Wegschieben und Verschieben und Aufschieben ist umsonst. Alles ist hier umsonst, wenn der Mensch nicht selbst in die Gefahr hineinbeißt, und zwar nicht irgendwo und wie blindlings, der *Kopf* muß der schwarzen Schlange abgebissen werden; das eigentlich Maßgebende und Leitende, das, was vorne und oben ist.

Der Nihilismus wird nur überwunden, wenn er von Grund aus überwunden wird, wenn er an seinem Kopf gefaßt wird, wenn die Ideale, die er setzt und aus denen er herkommt, der Kritik, der Abgrenzung und Überwindung verfallen. Aber die Überwindung geschieht nur so, daß jeder Betroffene – das sind alle –, daß jeder je als er selbst zu-beißt, weil, wenn und solange er nur andere an seiner schwarzen Not zerren läßt, alles umsonst bleibt. »– Der Hirt aber biß, wie mein Schrei ihm riet; er biß mit gutem Bisse! Weit weg spie er den Kopf der Schlange –: und sprang empor. – Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, – ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher *lachte*!« Was ist das für ein Lachen, aus welcher Fröhlichkeit kommt dieses Lachen? Aus der Fröhlichkeit der »Fröhlichen Wissenschaft«.

Jetzt, am Ende unseres Ganges erkennen wir, und es ist kein

Zufall, sondern innerste Notwendigkeit, daß am Schluß der Schrift, die »Fröhliche Wissenschaft« heißt, erstmals der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen mitgeteilt wird. Denn dieser Gedanke ist der *Biß*, der den Nihilismus von Grund aus überwinden soll. So wie Zarathustra nichts anderes ist als der Denker dieses Gedankens, so ist der Biß nichts anderes als die Überwindung des Nihilismus; und daraus wird deutlich: der junge Hirt ist Zarathustra selbst, der sich da in diesem Gesicht entgegenkommt, er mußte sich selbst mit der ganzen Kraft seines vollen Wesens zurufen: *Beiß zu*! Gegen Ende seiner Erzählung, die Zarathustra den Schiffsleuten, den Suchern und Versuchern erzählt, stellt er ihnen die Frage: »*Wer* ist der Hirt, dem also die Schlange in den Schlund kroch?« Wir können jetzt antworten: Er ist Zarathustra selbst, der Denker des ewigen Wiederkunftsgedankens; er wird erst dann von seinen eigensten Tieren, Adler und Schlange, geehrt, wenn er die Welt des heulenden Hundes und der schwarzen schweren Schlange überwunden hat; erst dann wird er ein Genesender, wenn er durch die Krankheit hindurchgegangen ist, wenn er wissen gelernt hat, daß dieses Würgende der schwarzen Schlange zum Wissen gehört, daß der Wissende auch mit diesem Überdruß am verächtlichen Menschen als einer Notwendigkeit fertig werden muß.

Jetzt erst erkennen wir auch die innere Entsprechung, in der die beiden erläuterten Stücke aus »Zarathustra«, III. Teil, stehen. Jetzt verstehen wir, warum Zarathustra den Tieren, die das schöne Leierlied von der ewigen Wiederkunft des Gleichen in den schönsten Worten und Tönen ihm vorleiern wollen, entgegnet: »Der große Überdruß am Menschen – *der* würgte mich und war mir in den Schlund gekrochen: und was der Wahrsager wahrsagte: ›Alles ist gleich, es lohnt sich Nichts, Wissen würgt.‹« (VI, 319) Wem der Gedanke der ewigen Wiederkunft nur eine Leier ist, der gehört zu jenen, die vor dem echten Wissen sich davonmachen, weil dieses Wissen »würgt«. Und demgemäß heißt es im Stück »Der Genesende« in ausdrücklicher

Bezugnahme auf das Stück »Vom Gesicht und Rätsel« an der Stelle, wo Zarathustra seine Entgegnung auf das Leierlied der Tiere beginnt: »– Oh ihr Schalks-Narren und Drehorgeln! antwortete Zarathustra und lächelte wieder, wie gut wißt ihr, was sich in sieben Tagen erfüllen mußte: – [d. h. ihr wißt es im Grunde nicht] – und wie jenes Untier mir in den Schlund kroch und mich würgte! Aber ich biß ihm den Kopf ab und spie ihn weg von mir. Und ihr, – ihr machtet schon ein Leier-Lied daraus? Nun aber liege ich da, müde noch von diesem Beißen und Wegspein, krank noch von der eigenen Erlösung. *Und ihr schautet dem Allen zu?*« (VI, 317 f.)

Damit rücken für uns die zwei sowohl ihrem Inhalt nach als auch bezüglich ihrer Stellen im Werk auseinanderliegenden Stücke zusammen, und wir gewinnen so für das Verständnis des Werkes im ganzen schon eine gesammeltere Vorstellung. Aber hüten wir uns zu meinen, wir seien damit schon Verstehende; vielleicht schauen wir nur zu und achten nicht auf die zweite Frage, die Zarathustra in seiner Erzählung sogleich an die Schiffsleute richtet. Er fragt nicht nur »*Wer* ist der Hirt«, sondern: »*Wer* ist der Mensch, dem also alles Schwerste, Schwärzeste in den Schlund kriechen wird?« (VI, 234) Antwort: jener, der den Gedanken der ewigen Wiederkunft denkt und mitdenkt; denn er denkt diesen Gedanken nicht in seinem wesentlichen Bereich, wenn ihm nicht die schwarze Schlange in den Schlund gekrochen ist und er zugebissen hat. Der Gedanke ist nur als jener Biß.

Dieses Wissen gibt uns jetzt auch die Einsicht, weshalb Zarathustra, als er den Gedanken des Augenblicks denkt, sich fürchtet und warum der Zwerg, statt zu antworten, einfach verschwindet! Bevor der Biß nicht vollzogen ist, ist auch der Augenblick nicht gedacht, denn der Biß ist die Antwort auf die Frage, was der Torweg selbst – der Augenblick – sei, daß er die Entscheidung ist, in der die bisherige Geschichte als die des Nihilismus zur Auseinandersetzung gestellt und zugleich überwunden wird.

Der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen *ist* nur *als dieser überwindende Gedanke*. Und diese Überwindung ist die Überwindung der *kleinsten Kluft*, die scheinbar gar keine mehr ist und Gleiches mit Gleichem sich nähert und als dasselbe erscheinen läßt; auf der einen Seite: alles ist nichts, alles ist »gleich«, es lohnt sich nichts; auf der anderen Seite: alles kehrt wieder, alles wird wieder als das Gleiche wiederkommen, es lohnt sich alles, es kommt auf alles und jeden Augenblick an. Die kleinste Kluft, die Scheinbrücke des Wortes »alles ist gleich« verbirgt das Ewig-Geschiedene: nämlich »alles ist gleich« als: alles ist gleichgültig; und »alles kehrt wieder«: nichts ist gleichgültig, es gilt alles.

Die Überwindung dieser kleinsten Kluft ist die schwerste Überwindung im Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen als dem wesenhaft überwindenden Gedanken. Nimmt man den Gedanken vermeintlich »für sich«, nach seinem Inhalt: »alles dreht im Kreis«, dann ist er vielleicht ein Wahngebilde. Aber es ist auch nicht der Gedanke Nietzsches – es ist vor allem gerade nicht der Gedanke für sich, denn für sich ist er gerade als der überwindende Gedanke und *nur* als dieser.

Wenn wir jetzt unsere Darstellung von Nietzsches Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen nochmal in einem Zuge überblicken, dann muß auffallen, wie sehr die ausdrückliche Erörterung des Gedanken»inhalts« zurücktrat hinter der ständigen Betonung des rechten Denkens des Gedankens und seiner Bedingungen. Diese lassen sich auf zwei zusammenziehen, die selbst noch zusammengehören und eines ausmachen:

1. Das Denken aus dem Augenblick. Das besagt: das Sichversetzen in die Zeitlichkeit des Selbsthandelns und Entscheidens aus dem Vorblick in das Aufgegebene und im Rückblick auf das Mitgegebene.

2. Das Denken des Gedankens als Überwindung des Nihilismus. Das besagt: das Sichversetzen in die Not der mit dem Nihilismus heraufkommenden Lage; diese Lage selbst aber erzwingt eine Besinnung auf das Mitgegebene und eine Ent-

scheidung über das Aufgegebene. Diese Not-lage selbst ist nichts anderes als das, was das Sichversetzen in den Augenblick eröffnet.

Aber woran liegt es, daß bei diesem Gedanken gerade das Denken und dessen Bedingungen so wesentlich betont werden? Woran kann das anders liegen als an dem, was dieser Gedanke zu denken gibt, an seinem »Inhalt«? Dann tritt dieser gar nicht zurück, wie es den Anschein hat, sondern er tritt nur in einer ganz einzigartigen Weise hervor in der Gestalt des Vordrängens der Bedingungen des Denkvollzuges. Bei diesem Gedanken schlägt das, was zu denken ist und wie es zu denken ist, in einer aufdringlichen Weise auf den Denkenden zurück; und dies wiederum nur, um ihn in das zu Denkende einzubeziehen. Die *Ewigkeit* denken, verlangt: den Augenblick denken, dieses ist in sich das Sichversetzen in den Augenblick des Selbst-Seins. Die Wiederkehr des Gleichen denken, erfordert die Auseinandersetzung mit dem »alles ist gleich«, »es lohnt nicht«, mit dem Nihilismus. Die ewige Wiederkehr des Gleichen wird nur gedacht, wenn sie »nihilistisch« und augenblicklich gedacht wird. In solchem Denken aber rückt der Denkende selbst ein in den Ring der ewigen Wiederkehr, jedoch so, daß er den Ring selbst miterringt und mitentscheidet.

Woher kommt es nun aber, daß gerade im Grundgedanken von Nietzsches Philosophie dieser Rückschlag des zu Denkenden auf den Denker und dieser Einbezug des Denkenden in das Gedachte so heraustritt? Liegt das daran, daß überhaupt nur in dieser Philosophie ein solches Verhältnis zwischen dem Gedanken und dem Denkenden gestiftet wird, oder liegt dieses Verhältnis in jeder Philosophie – und wenn ja, warum? D. h. inwiefern liegt es in jeder Philosophie als Philosophie und warum ist das so? Mit diesen Fragen kommen wir auf die zweite Stufe dieser Vorlesung.

ZWEITER TEIL

DAS WESEN EINER METAPHYSISCHEN GRUNDSTELLUNG UND IHRE BISHERIGE MÖGLICHKEIT IN DER GESCHICHTE DER ABENDLÄNDISCHEN PHILOSOPHIE

ERSTES KAPITEL

Hinweisende Kennzeichnung des Begriffs einer metaphysischen Grundstellung

§ 19. Wort und Begriff »Metaphysik«. Die Leitfrage der Metaphysik: τί τὸ ὄν

Daß überhaupt beim Denken des Gedankens von der ewigen Wiederkunft des Gleichen das zu Denkende auf den Denkenden zurückschlägt und ihn in das Gedachte einbezieht, das liegt nicht zuerst daran, daß hier die ewige Wiederkehr des Gleichen gedacht wird, sondern daran, daß dieser Gedanke *das Seiende im Ganzen* denkt. Ein solcher Gedanke heißt ein »metaphysischer« Gedanke. Weil der Ewige-Wiederkunftsgedanke *der metaphysische* Gedanke Nietzsches ist, deshalb besteht jenes Verhältnis des einbeziehenden Rückschlags und des rückschlagenden Einbezugs. Warum allerdings dieses Verhältnis gerade bei Nietzsche in dieser vordringlichen Gestalt sich geltend macht, das muß einen besonderen Grund haben; er kann aber nur in Nietzsches Metaphysik liegen. Wo und wie und warum er hier liegt, das läßt sich nur ermessen, wenn wir einen hinreichend klaren Begriff von dem haben, was man »Metaphysik« nennt. Hieraus muß deutlich werden, was »Grundstellung« meint; denn in der Bezeichnung »metaphysische Grundstellung« ist »metaphysisch« nicht ein Beiwort, das eine beson-

dere Art von Grundstellungen anzeigt, sondern »metaphysisch« nennt selbst den Bereich, der durch das Gefüge einer Grundstellung sich selbst erst als metaphysischer entfaltet. Was heißt demnach »metaphysische Grundstellung«?

Die Überschrift, die diese Aufgabe anzeigen soll, hat einen Zusatz. Er spricht von der bisherigen Möglichkeit einer metaphysischen Grundstellung in der Geschichte der abendländischen Philosophie. Damit soll weniger ein Hinweis auf die mannigfaltigen Ansätze zu metaphysischen Grundstellungen und auf deren geschichtliche Abfolge gegeben sein als vielmehr die Betonung, daß das, was wir »metaphysische Grundstellung« nennen, eigens und nur der abendländischen Geschichte zugehört und sie wesentlich mitbestimmt. Dergleichen wie eine metaphysische Grundstellung war nur *bisher* möglich, und sofern sie künftig noch versucht wird, bleibt das Bisherige als Nichtüberwundenes, und d. h. als nicht Angeeignetes in Geltung. Die bisherige Möglichkeit einer metaphysischen Grundstellung soll hier im grundsätzlichen Sinne erörtert und nicht historisch berichtend dargestellt werden. Aber nach dem eben Gesagten ist diese grundsätzliche Erörterung eine wesentlich geschichtliche. Was das sagen will, ergibt sich aus dem Folgenden.

Da in dieser Vorlesung *Nietzsches* metaphysische Grundstellung dargestellt werden soll, darf die Erörterung des Begriffs einer metaphysischen Grundstellung nur vorbereitenden Charakter tragen. Überdies ist hier eine geschlossene Wesensbetrachtung unmöglich, weil uns dafür alle Voraussetzungen fehlen.

Die hinweisende Kennzeichnung des Begriffs einer metaphysischen Grundstellung wird am besten ausgehen von Wort und Begriff »metaphysisch«. Damit ist solches genannt, was zur »Metaphysik« gehört. Dieser Name bezeichnet seit Jahrhunderten den Umkreis derjenigen Fragen der Philosophie, in denen diese ihre eigentliche Aufgabe sieht. Metaphysik ist daher kurz gesagt der Titel für die *eigentliche Philosophie* und be-

trifft deshalb jeweils den und die Grundgedanken einer Philosophie. Auch die gewöhnliche Bedeutung des Wortes, d. h. diejenige, die in den üblichen und gemeinen Gebrauch gekommen ist, enthält noch einen schwachen, wenngleich sehr unbestimmten Widerschein dieses Charakters. Mit der Benennung »metaphysisch« bezeichnet man das Hintergründige, irgendwie über uns Hinausgehende, Unfaßliche. Man gebraucht das Wort bald im abwertenden Sinne, wonach dieses Hintergründige nur ein Eingebildetes sei und im Grunde Unsinn; oder in einem hochwertenden Sinne, wonach das Metaphysische das unerreichbar Letzte und Entscheidende ist. Jedesmal bewegt sich aber das Denken im Unbestimmten, Unsicheren und Dunklen, und das Wort nennt mehr Ende und Grenze des Denkens und Fragens als seinen eigentlichen Beginn und seine Entfaltung.

Mit dieser Erläuterung des Wortes »Metaphysik« sind wir noch nicht auf die eigentliche Wortbedeutung eingegangen. Das Wort und seine Entstehung sind sehr merkwürdig und noch merkwürdiger ist seine Geschichte. Und doch hängt von der Macht und Vorherrschaft dieses Wortes und seiner Geschichte zu einem wesentlichen Teile die Gestaltung der abendländischen geistigen Welt und damit der Welt überhaupt ab. Worte sind oft mächtiger in der Geschichte als Sachen und Taten. Die Tatsache, daß wir im Grunde über die Macht dieses Wortes »Metaphysik« und über die Geschichte seiner Machtentfaltung noch recht wenig wissen, läßt erkennen, wie dürftig und äußerlich unser Wissen von der Geschichte der Philosophie geblieben ist, wie wenig wir gerüstet sind zu einer schöpferischen Auseinandersetzung mit ihr, ihren Grundstellungen und deren einheitlichen bestimmenden Kräften. Die Geschichte der Philosophie ist keine Sache der Historie, sondern der Philosophie. Die erste philosophische Geschichte der Philosophie ist diejenige Hegels; auch er hat sie nicht als Werk gestaltet, sondern nur in seinen Heidelberger und Berliner Vorlesungen vorgetragen.

Die Hegelsche Geschichte der Philosophie ist bisher die einzige philosophische geblieben und wird es bleiben, bis die Philosophie in einem noch wesentlich ursprünglicheren Sinne aus ihrer eigensten Grundfrage heraus geschichtlich denken muß. Wo dies bereits in ersten Anläufen geschieht, bleibt der Schein bestehen, als handle es sich lediglich um eine anders gerichtete Fragestellung der bisherigen »historischen« Auslegung der Philosophiegeschichte. Und es kommt der weitere Anschein hinzu, als beschränke sich die geschichtliche Betrachtung auf das, was gewesen ist, und habe nicht den Mut und vor allem nicht das Vermögen, selbst etwas »Neues« zu sagen. Dieser Anschein bleibt solange, als noch niemand ahnt und vor allem in seiner Tragweite niemand abschätzen kann, daß trotz der Übermacht der Technik und der gesamten technischen »Mobilisierung« des Erdballs, also trotz einer sehr bestimmten Vorherrschaft der eingefangenen Natur eine ganz andere Grundmacht des Seins heraufkommt: die Geschichte. Dieses Ereignis hat mit dem »Mehr oder Weniger«, mit dem »so oder anders« der historischen Forschung und Bildung nichts zu tun. Dieser Hinweis sei hier ausgesprochen, weil die folgende geschichtliche Besinnung auf das Wesen der Metaphysik sich nicht anders ausnimmt als ein verkürzter Auszug aus einem beliebigen Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.

»Metaphysik« ist der Titel für den Umkreis der eigentlichen Fragen der Philosophie. Und welches sind diese Fragen? Sofern es überhaupt viele sind, werden sie geleitet von einer einzigen und sind als in diese einbezogen in Wahrheit nur *eine* Frage. Jede Frage, zumal aber die *eine* Frage der Philosophie, bringt als Frage immer auch schon sich selbst sogleich mit in die durch sie selbst erwirkte Helle. So kommt es, daß schon das anfängliche Fragen des großen Anfangs der abendländischen Philosophie von sich ein Wissen hat. Dieses Wissen des philosophischen Fragens von sich selbst bestimmt sich zuerst dadurch, daß es das umgrenzt und begreift, wonach es fragt. Die Philosophie fragt nach der ἀρχή; man übersetzt das mit

»Prinzip«; und wenn man sich versagt, streng und nachhaltig zu denken und zu fragen, dann kann man auch meinen, man wisse wirklich, was hier »Prinzip« bedeuten soll. ἀρχή – ἄρχειν heißt beginnen und heißt zugleich: am Beginn von allem stehen, herrschen. Dieser Hinweis auf das Wesen der hier genannten ἀρχή wird aber erst triftig, wenn wir zugleich bestimmen, wovon und wofür die ἀρχή gesucht wird. Nicht für irgendein absonderliches Geschehen, nicht für ungewöhnliche und sonst versteckte Tatsachen und Verhältnisse, sondern einfach nur für das Seiende. Damit nennen wir zunächst einfach alles, was ist. Indem aber nach der ἀρχή des Seienden gefragt wird, ist auch schon alles Seiende als Ganzes im Ganzen in die Frage gestellt; ja noch mehr – es ist mit der Frage nach der ἀρχή schon über das Seiende im Ganzen etwas gesagt; ja noch mehr, das Seiende im Ganzen ist jetzt erst als Seiendes und als im Ganzen sichtbar geworden.

Indem nach der ἀρχή gefragt wird, ist das Seiende im Ganzen erfahren im Beginn und Anfang seines Anwesens und Aufleuchtens. Den Beginn des Leuchtens der Sonne nennen wir den Sonnenaufgang; und wir fassen demgemäß das Anheben des Anwesenden als solchen als Aufgang. Gefragt ist nach der ἀρχή des Seienden im Ganzen, nach seinem Aufgang – aber nach diesem Aufgang, sofern er das Seiende in dem, was es ist und wie es ist, durchherrscht, nach der Herrschaft. Aufgang und Herrschaft des Seienden im Ganzen sollen ins Wissen gestellt werden; dieses Wissen der ἀρχή weiß dann, was das Seiende ist, sofern es Seiendes ist. Demgemäß kann sich die Frage der Philosophie als die Frage nach der ἀρχή auch in die Form bringen: was ist das Seiende, sofern es als seiend in den Blick gefaßt wird: τί τὸ ὂν ᾗ ὄν; quid est ens qua ens?

Diese Frage kann sich dann, nachdem ihre Weise zu fragen sich so bestimmt hat, in die noch einfachere Formel bringen: τί τὸ ὄν; was ist das Seiende? Die Frage zu fragen, das bedeutet, für diese gestellte und gesicherte Frage die Antwort zu finden, ist die erste und eigentliche Aufgabe der Philosophie – der πρώτη

φιλοσοφία. Mit der Umgrenzung der Frage der Philosophie im Sinne der Frage τί τὸ ὄν erreicht die abendländische Philosophie in ihrem Anfang den wesentlichen Abschluß. Aristoteles, als Grieche verstanden, nicht als mittelalterlicher Thomist, vollzieht im klarsten Wissen diese abschließende Klärung der Frage der Philosophie. Und deshalb sagt er gleich zu Beginn seiner wesentlichsten Abhandlungen (Metaphysik Z 1, 1028 b 2-4) folgendes: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν. »Und so ist denn also das von altersher und auch jetzt und ständig fort Gefragte, aber auch zugleich das, wohin ständig die Wege aufhören und fehlen, die Frage: was ist das Seiende?«

Für das Verständnis, und das meint immer für den Mitvollzug dieser anscheinend sehr einfachen Frage, ist es wichtig, von Anfang an folgendes klar zu sehen und immer wieder zu bedenken: indem das Seiende im Hinblick auf die ἀρχή in Frage gestellt wird, ist das Seiende selbst schon bestimmt. Wird gefragt, von woher und in welcher Weise es aufgeht und als Aufgehendes anwest, dann ist das Seiende selbst schon als das Aufgehende und im Aufgang Anwesende und Waltende bestimmt. Solches, das aufgehend-anwesend Waltende nennen die Griechen φύσις [vgl. SS 1935: die Entmachtung der φύσις]; das Wort meint mehr und anderes als unser Wort »Natur«. Jedenfalls wird dies klar: indem die ἀρχή gesucht wird, wird entsprechend weit und eindringlich das Seiende selbst zu näherer Bestimmung gebracht.

Dabei erwächst eine eigentümliche Erfahrung: außer dem Seienden, das von ihm selbst her ist, gibt es auch Seiendes, das erst durch den Menschen hergestellt wird, sei es in der handwerklichen Verfertigung, sei es in der künstlerischen Gestaltung, sei es in der lenkenden Ordnung des Gemeinwesens – dabei ist zwar immer das schon Seiende im Ganzen der Grund und Boden für das dazu und daraus Hergestellte. Demnach kann mit Rücksicht auf das Seiende im Ganzen doch eine Unterscheidung angesetzt werden zwischen dem, was schlechthin und

vor allem φύσις ist, ὂν φύσει, im Unterschied zum ὂν τέχνῃ, θέσει und νόμῳ.

Die maßgebende Besinnung auf das Seiende wird das Seiende immer und zuerst als φύσις ins Auge fassen – τὰ φύσει ὄντα – und daran ersehen, was das Seiende als solches ist. Ein solches Wissen ist als auf die φύσις bezogen eine ἐπιστήμη φυσική: »Physik«, was nichts zu tun hat mit der heutigen Physik, womit umgekehrt freilich die heutige Physik ihrerseits sehr viel zu tun hat, mehr als sie ahnt und ahnen kann. »Physik« ist der Durchblick und Umblick im Seienden im Ganzen, aber immer mit dem maßgebenden Ausblick auf die ἀρχή. Es kann daher innerhalb der philosophischen Besinnung auf das Seiende (die φύσις) solche Betrachtungen geben, die sich näher auf das Seiende und seine einzelnen Bezirke einlassen, auf das Leblose oder das Lebendige, und es kann solche geben, die weniger den jeweiligen Sachcharakter der Bereiche ins Auge fassen als vielmehr das, was dieses Seiende ist καθ' ὅλου – auf das Ganze gesehen.

Bezeichnet man nun jene erstgenannten Untersuchungen als solche der φυσική, scientia physica, dann sind ihnen die zweitgenannten in gewisser Weise nachgeordnet und kommen hinter ihnen als die eigentlichen und letzten Betrachtungen her; es sind von außen gesehen in der Ordnung der Abfolge und Verteilung der Untersuchungen und der dazugehörigen Abhandlungen Erkenntnisse, die post physicam kommen, griechisch: μετὰ τὰ φυσικά.

Zugleich ergibt sich aber aus dem bisher Gesagten leicht die weitere Einsicht: das Fragen nach der ἀρχή fragt nach dem, was das Seiende im Ganzen in seinem Walten bestimmt und beherrscht. Diese Frage τί τὸ ὄν fragt über das Seiende im Ganzen hinaus, wenn auch immer und gerade dabei nur auf es zurück. Dieses Wissen von den φυσικά ist nicht nur post physicam, sondern trans physicam. μετὰ τὰ φυσικά ist das Wissen und Fragen, was das Seiende als φύσις ansetzt, so zwar, daß es im Ansatz und durch den Ansatz über das Seiende hinausfragt, indem es nach dem Seienden als Seiendem fragt. Dies Fragen nach der ἀρχή –

das Fragen der Frage: τί τὸ ὄν, ist Metaphysik; oder umgekehrt: Metaphysik ist dasjenige Fragen und Suchen, das immer geleitet bleibt von der einen Frage: Was ist das Seiende? Wir nennen diese Frage deshalb die *Leitfrage der Metaphysik.*

Diese Frage: Was ist das Seiende? fragt so allgemein und so weit hinaus, daß alle Bemühung, die um diese Frage erwacht, zunächst und auf langehin nur das eine anstreben wird, die Antwort auf diese Frage zu finden und sicherzustellen. Je mehr diese Frage Leitfrage wird und bleibt, um so weniger wird nach dieser Frage selbst gefragt. Alle Behandlung der Leitfrage ist und bleibt Bemühung um die Antwort und Antwortfindung. Diese hat sich seit dem Anfang der abendländischen Philosophie bei den Griechen auf dem Weg über das christliche Abendland und die neuzeitliche Beherrschung der Welt bis zu Nietzsche in verschiedener Weise gestaltet – aber doch einheitlich und einfach im Rahmen der Leitfrage, die dabei immer mehr als die einmal gestellte und so gleichsam immer wieder von selbst fragende Frage zurücktritt. Die Frage selbst wird in ihrem eigenen Gefüge nicht weiter entfaltet. Mit der Beantwortung und als Beantwortungen der selbst nicht weiter entfalteten Leitfrage erwachsen bestimmte Stellungen zum Seienden als solchen und zu seiner ἀρχή. Das Seiende selbst, wie es im vorhinein maßgebend erfahren wird, sei es als φύσις, sei es als Schöpfung eines Schöpfers, sei es als die Wirklichkeit eines absoluten Geistes, das so erfahrene Seiende selbst und die Art, wie es in seiner ἀρχή bestimmt wird, geben den Boden ab, auf dem, und zugleich die Hinsicht, in der die Leitfrage sich um die Antwort bemüht. Die Fragenden selbst und die, die innerhalb der Bereiche der jeweiligen Antwort auf die Leitfrage ihr wesentliches Wissen und Handeln gestalten und begründen, haben mit der Leitfrage – mag sie als solche gewußt werden oder nicht – im Seienden im Ganzen und im Verhältnis zum Seienden als solchem eine Stellung bezogen. Weil diese Stellung aus der Leitfrage und mit ihr entspringt und weil die Leitfrage das eigentlich Metaphysische in der Metaphysik ist, nennen

wir diese mit der selbst nicht entfalteten Leitfrage sich ergebende Stellung *die metaphysische Grundstellung*.

Trotzdem bleibt der Begriff einer metaphysischen Grundstellung noch unklar; nicht nur der Begriff, sondern auch die geschichtlich gewordenen Grundstellungen selbst sind an sich, und vollends gar für sich selbst in einer notwendigen Unklarheit und Undurchsichtigkeit. Daher kommt es auch, daß man solche metaphysischen Grundstellungen, etwa die Platons oder die der mittelalterlichen Theologie oder die von Leibniz, Kant oder Hegel mehr von außen nimmt, nach den darin ausgesprochenen Lehrmeinungen und Sätzen. Allenfalls sagt man noch, von welchen Vorgängern sie beeinflußt sind und welchen Standpunkt sie in bezug auf die Ethik als die Frage der Beweisbarkeit der Existenz Gottes oder hinsichtlich der »Realität der Außenwelt« einnehmen – »Gesichtspunkte«, die es anscheinend einfach gibt und die man deshalb als selbstverständlich aufgreift, ohne zu wissen, daß es solche Gesichtspunkte nur gibt, weil hier eine metaphysische Grundstellung bezogen ist. Diese aber ist bezogen, weil das Wissen und Denken im voraus schon unter der Herrschaft der Leitfrage steht, welche Leitfrage ihrerseits aber nicht entfaltet wird.

Der Begriff einer metaphysischen Grundstellung und demzufolge die geschichtlichen metaphysischen Grundstellungen selbst rücken erst dann in eine wesentliche Klarheit und Bestimmtheit, wenn die Leitfrage der Metaphysik und damit diese selbst zu einer Entfaltung kommen. Überflüssig ist fast zu sagen, daß eine wirklich metaphysische Stellungnahme zu einer Metaphysik nur möglich und fruchtbar ist, wenn diese Metaphysik selbst in ihrer eigenen Grundstellung entwickelt und die Art ihrer Leitfragenbeantwortung bestimmt ist. In jeder echten und für jede echte philosophische Auseinandersetzung müssen sich die gegenseitigen Grundstellungen erst entfalten.

§ 20. Das innere Gefüge der Leitfrage

Das Wesen dessen, was wir »metaphysische Grundstellung« nennen, entfaltet sich mit und in der Entfaltung der Leitfrage der Metaphysik. Diese Entfaltung der Leitfrage hat ihren Beweggrund freilich nicht allein und nicht zuerst darin, daß damit ein besserer Begriff vom Wesen der metaphysischen Grundstellung gewonnen werde. Vielmehr wird der bestimmende Grund für die Entfaltung der Leitfrage in einem erneuten Fragen dieser Frage, und zwar einem ursprünglicheren, zu suchen sein. Davon ist jedoch hier in einer solchen Vorlesung nicht zu handeln. Vielmehr soll jetzt nur das trockene und fast schulmäßig zusammengedrängte Ergebnis der Leitfragenentfaltung mitgeteilt werden, und zwar so, daß das innere Gefüge der Leitfrage – wenn auch mehr nur als starres Gerippe – sichtbar wird.

Die Leitfrage der abendländischen Philosophie lautet: Was ist das Seiende? Diese Frage, so wie sie gefragt und gesagt wird, behandeln, heißt, eine Antwort für sie suchen. Die Frage, so wie sie gestellt ist, *entfalten*, heißt dagegen, die Frage wesentlicher fragen, im Fragen dieser Frage eigens sich in die Bezüge hineinstellen, die sich eröffnen, wenn all das angeeignet wird, was im Fragen der Frage zum Vollzug kommt. Die Leitfragenbehandlung verlegt sich unmittelbar auf die Antwortfindung und auf das, was hierbei zu bewältigen ist. Die Leitfragenentfaltung ist etwas wesentlich anderes, nämlich ein ursprünglicheres Fragen, das nicht etwa auf die Antwortfindung verzichtet, sondern im Gegenteil sie ernster und strenger nimmt, als es die unmittelbare Leitfragenbehandlung gemäß ihrer Haltung vermag. Die Antwort ist nur der allerletzte Schritt des Fragens selbst, und eine Antwort, die das Fragen verabschiedet, vernichtet sich selbst als Antwort und vermag so kein Wissen zu begründen, sondern zeitigt und verfestigt nur das bloße Meinen. Eine Frage, und zumal die Frage, die auf das Seiende im Ganzen geht, kann nur angemessen beantwortet werden, wenn

sie zuvor zureichend gestellt ist. Die Leitfrage der Philosophie ist aber erst dann zureichend gestellt, wenn sie entfaltet ist. Hier ist die Entfaltung der Frage gar von solcher Tragweite, daß die Entfaltung die Frage verwandelt und die Leitfrage als solche in ihrer Nichtursprünglichkeit an den Tag bringt. Deshalb nennen wir die Frage: Was ist das Seiende? auch die Leitfrage im Unterschied zu der ursprünglicheren und sie tragenden und führenden, die wir die *Grundfrage* nennen.

Die Entfaltung der Leitfrage kommt, zumal wenn sie wie jetzt »schematisch« vorgetragen wird, leicht in den Verdacht, es werde hier nach der Frage gefragt. Das Fragen über das Fragen ist aber nun doch für jeden gesunden Menschenverstand schon etwas Ungesundes, Verstiegenes und vielleicht sogar Widersinniges und demnach dort, wo wir doch wie in der Leitfrage zum Seienden selbst wollen, eine Verirrung; als Haltung vollends ist ein solches Fragen über das Fragen lebensfremd und selbstquälerisch, »egozentrisch« und »nihilistisch« und wie sonst noch die billigen Titel alle heißen mögen.

Daß die Entfaltung der Leitfrage nur ein Fragen über das Fragen zu sein scheint, dieser Anschein besteht. Und daß vollends das Fragen über das Fragen wie eine Verirrung und Verstiegenheit aussieht, dieser Anschein ist gleichfalls nicht zu leugnen. Auf die Gefahr hin, daß nur wenige oder keiner den Mut und die denkerische Kraft aufbringen, durch die Leitfragenentfaltung sich hindurch zu fragen und dabei auf etwas ganz anderes als auf eine nur zur Frage gemachte Frage und eine vermeintliche Verstiegenheit zu stoßen, zeichnen wir hier dennoch in aller Kürze das Gefüge der entfalteten Leitfrage.

Die Frage lautet: τί τὸ ὄν, was ist das Seiende? Wir beginnen die Entfaltung, indem wir der Richtung des Fragens selbst folgen und zuerst das auseinanderfalten, worauf wir dabei stoßen. Was ist das Seiende? Gemeint ist *das* Seiende, nicht irgendeines und nicht vieles, selbst nicht nur alles, sondern noch mehr als alles, das Ganze, das Seiende im voraus ganz, *es* als dieses *Eine*. Außer diesem Einen, dem Seienden, gibt es kein An-

deres, es sei denn das Nichts; aber das Nichts ist kein nur anderes Seiendes. Wie es mit dem Nichts steht, soll jetzt nicht gefragt werden; wir wollen jetzt nur den Umblick festhalten, in den hinein wir uns bewegen, wenn wir fragen: Was ist das Seiende, es im Ganzen, dieses Eine, das kein Anderes zuläßt? Es ist entscheidend, daß wir von jetzt ab nicht mehr vergessen, was uns schon hier beim ersten groben Schritt der Frage nach dem Seienden begegnete: daß wir dabei auf das Nichts stoßen mußten.

Woraufzu die Frage sich bewegt, ist von der Frage selbst aus, d. h. in ihrer Entfaltung, gesehen das *Be-fragte*; wir nennen es das *Feld* der Frage. Aber dieses Feld, das Seiende im Ganzen, wird nicht fragend durchmessen, damit es nur in seiner unübersehbaren Mannigfaltigkeit zur Kenntnis gebracht sei, nur um sich darin aufzuhalten und auszukennen, sondern die Frage geht im vorhinein auf das Seiende, sofern es seiend ist. An dem Befragten wird ein Eigenes und das Eigenste gefragt. Und wie sollen wir dies nennen? Wenn wir das Seiende einzig nur daraufhin befragen, daß es Seiendes ist, das Seiende als Seiendes, so zielen wir dabei mit der Frage, was das Seiende sei, auf das, was das Seiende zu einem Seienden macht, und das ist die Seiendheit des Seienden, griechisch die οὐσία des ὄν; wir sagen: das *Sein* des Seienden.

Im Feld der Frage ist in eins mit der Absteckung des Feldes auch schon das *Ziel* der Frage ausgesteckt, das *Gefragte* vom Befragten, das *Sein* des Seienden. Und wie wir bei der Heraushebung des Feldes den Zusammenstoß mit dem Nichts bedenken mußten, so hier das andere, daß die Aussteckung des Feldes und die Absteckung des Zieles dieser Frage sich wechselweise bedingen. Und wenn wir so sagen dürfen, daß an der Feldgrenze dieser Frage das Nichts steht, dann wird nach dem Wechselbezug von Fragefeld und Frageziel auch im Ziel, im Sein des Seienden, die *Nähe des Nichts* erfahrbar werden, gesetzt nämlich, daß wir wirklich fragen, d. h. wahrhaft zielen und dann treffen. Das Nichts scheint freilich das Nichtigste zu

sein, dem, kaum daß es auch nur mit Namen genannt wird, zuviel Ehre angetan ist; aber dieses Gemeinste ist am Ende doch so ungemein, daß es nur in ungewöhnlichen Erfahrungen begegnet. Und das Gemeine am Nichts ist nur dieses, daß es diese verführerische Macht hat, sich scheinbar durch das bloße Gerede: das Nichts ist eben das Nichtige, beseitigen zu lassen. Das Nichts des Seienden folgt dem Sein des Seienden wie die Nacht dem Tag. Wann würden wir jemals den Tag als Tag sehen und erfahren können, wenn die Nacht nicht wäre. Daher ist es der härteste, aber auch untrüglichste Probierstein auf die denkerische Echtheit und Kraft eines Philosophen, ob er sogleich und von Grund aus im Sein des Seienden die Nähe des Nichts erfährt. Wem dies versagt bleibt, der steht endgültig und ohne Hoffnung außerhalb der Philosophie.

Wäre nun das Fragen lediglich das, wofür eine äußerliche Meinung es oft und gerne nimmt, ein flüchtiges Ausschauhalten nach etwas, ein unbeteiligtes Hinblinzeln auf das Gefragte, ein vorübergehendes Begaffen und Ansagen des Zieles, dann wären wir mit der Entfaltung der Frage auch schon am Ende. Und doch stehen wir kaum am Beginn. Das Sein des Seienden wird gesucht und zu erreichen gesucht; hier ist daher unausbleiblich, daß das Seiende selbst in dieser Absicht angegangen und in den Blick genommen werden muß. Das Befragte wird, um zum Gefragten zu kommen, im Fragen nach bestimmten *Hinsichten* befragt, niemals nur überhaupt, weil das schon dem Wesen des Fragens zuwiderläuft. Das Feld steht, indem es im Vorblick auf das Ziel durchmessen wird, in einer doppelten Hinsicht: das Seiende als solches wird in den Blick gefaßt daraufhin, was es ist, wie es aussieht und demgemäß an ihm selbst beschaffen ist; dies sei die *Verfassung* des Seienden genannt. Das Seiende hat aber zugleich als das so und so Verfaßte seine *Weise zu sein*, es ist als solches entweder möglich oder wirklich oder notwendig oder gar in noch anderer Weise. Die Leitfrage hat demnach außer dem Feld und dem Ziel eine Hinsicht und stellt in diese das Seiende als solches in zweifacher Sicht: nach

seiner Verfassung und seiner Weise. Aus beiden erst, und zwar aus ihrem Wechselbezug, bestimmt sich das *Sein des Seienden.*

Die Leitfrage: Was ist das Seiende? klingt beim ersten Hören und noch langehin sehr unbestimmt; ihre Allgemeinheit scheint mit ihrer Verschwommenheit und Unfaßlichkeit zu wetteifern. Der Beliebigkeit des Suchens scheinen alle Wege und Umwege offenzustehen. Eine Nachprüfung und Bewährung der Frageschritte scheint aussichtslos. Gewiß, solange man die Frage in solcher Unbestimmtheit läßt! Aber schon die bisherige Entfaltung dürfte deutlich gemacht haben, daß diese Frage ein sehr bestimmtes und vermutlich sehr reiches Gefüge besitzt, das wir kaum kennen und noch weniger beherrschen. Dieses Gefüge würden wir freilich auch wieder gründlich verkennen, wollten wir es nach der Art einer nur »wissenschaftlichen« Fragestellung schulmäßig-technisch benutzen und z. B. für die Bewährung der Frageschritte etwas Ähnliches erwarten wie die unmittelbar greiflichen und verrechenbaren Ergebnisse eines »Experimentes«.

Von solchem Verfahren ist das Fragen der Leitfrage durch eine Kluft geschieden, wenn anders das Seiende im Ganzen, mithin das Feld der Frage, sich niemals zusammenstücken läßt aus gesonderten Abschnitten des Seienden. Trotzdem hat auch die Leitfrage in ihrer Art freilich jeweils einen ausgezeichneten Bezug zu einem bestimmten und damit herausgehobenen Bezirk des Seienden innerhalb des Feldes. Das hat seinen Grund im Wesen des Fragens, das sich, je weiter es im vorhinein ausgreift, um so näher an das Befragte bringen will, um es fragend zu durchmessen. Handelt es sich vollends um die Frage nach dem Seienden, dann muß diesem selbst zuerst Rechnung getragen werden, daß es in seiner Verfassung und seinen Weisen nicht nur einen in sich gefügten Reichtum enthüllt, sondern daß hier Ordnungen und Stufen bestehen, die sich wechselweise erhellen. Hierbei ist es nicht beliebig, welche Ordnungen des Seienden für die Erhellung der anderen maßgebend werden, ob z. B. das Lebendige aus dem Leblosen oder umge-

kehrt dieses aus jenem begriffen wird. Wie immer es damit bestellt sein mag, jedesmal ist im Fragen der Leitfrage *ein* Bezirk des Seienden für die Durchmessung des Seienden im Ganzen maßgebend. Die Leitfrage entfaltet in sich jeweils eine solche *Maßgabe*. Darunter verstehen wir die Vorgabe eines ausgezeichneten Bezirks innerhalb des Seienden im Ganzen, von dem aus das übrige Seiende nicht etwa seinsmäßig abgeleitet, aber in seiner Erhellung geleitet wird.

ZWEITES KAPITEL

Zusammenfassende Kennzeichnung der metaphysischen Grundstellung Nietzsches

§ 21. Der Begriff einer metaphysischen Grundstellung

Wir haben Nietzsches Grundgedanken von der ewigen Wiederkunft des Gleichen in seinem wesentlichen Gehalt, in der von hier aus geforderten, dem Gedanken eigens zugehörigen Denkweise und in seinem Bereich zur Darstellung gebracht. Damit ist die *Grundlage* geschaffen zur Bestimmung von Nietzsches *metaphysischer Grundstellung in der abendländischen Philosophie.* In dieser Bestimmung liegt nicht irgendeine beliebige Kennzeichnung der Philosophie Nietzsches von irgendeinem Standpunkt aus; die Umgrenzung der metaphysischen Grundstellung besagt dieses: wir sehen Nietzsches Philosophie aus derjenigen Stellung, die ihr durch die ganze bisherige abendländische Philosophiegeschichte angewiesen ist. Und dies bedeutet zugleich: Nietzsches Philosophie wird damit eigens in diejenige Stellung versetzt, aus der heraus allein sie ihre eigensten denkerischen Kräfte entfalten kann und entfalten muß bei der unumgänglich gewordenen Auseinandersetzung mit der bisherigen abendländischen Philosophie im Ganzen. Daß wir in der durchgeführten Darstellung der Wiederkunftslehre denjenigen denkerischen Bezirk wirklich kennengelernt haben, den jede fruchtbare Lesung und Aneignung Nietzschescher Gedanken notwendig und zu allererst beherrschen muß, mag ein wichtiger Gewinn sein; er bleibt aber auf die wesentliche Aufgabe hin gesehen, die Kennzeichnung der metaphysischen Grundstellung Nietzsches, immer nur vorläufig.

Was verstehen wir unter einer metaphysischen Grundstellung? Kurz gesagt: die aus der Metaphysik, die aus ihrem eige-

nen sich entfaltenden Grunde erwachsende Stellung des Denkens, Fragens und Antwortens auf diesem Grunde. Was Grundstellung heißt, läßt sich nur aus dem Wesen der Metaphysik (und ihrem Wesensgrund) begreifen. Was aber ist Metaphysik? Die Frage ist gleichbedeutend mit der Frage nach dem Grund ihres Wesens. »Metaphysik« ist, vorgreifend und allgemein gesagt, der Titel für den Umkreis der wesentlichen Fragen und Antworten der Philosophie. Und welches sind diese Fragen? Wir können uns auf die Kennzeichnung dieser Fragen beschränken, da sie ja als Fragen nicht nur die Antworten tragen und vorzeichnen, sondern auch, und zwar gerade im Felde der Philosophie, überhaupt erst die Antwort eine Antwort sein lassen. Denn: wo nicht mehr gefragt wird, ist ein Gedanke und ein Satz – er mag noch so »richtig« sein – auch schon keine Antwort mehr; und wenn der Gedanke das nicht mehr ist, verliert er die Kraft, Verantwortung zu erzwingen und einen Spielraum der Verantwortlichkeit offen zu halten. Anders gewendet: mit dem Erreichen der Antwort hört das Fragen nicht auf, das meint nur der gewöhnliche Verstand, sondern mit der Antwort setzt das Fragen erst ein, gerade um der Antwort ihren Antwortcharakter zu bewahren. Die Tragkraft einer Antwort reicht immer nur so weit als die Fragekraft reicht. Die Fragekraft ist der Ursprungsboden des Willens zur Verantwortung. Und welches ist der Umkreis der wesentlichen Fragen der Philosophie? Wodurch bestimmt sich dieser Umkreis? Wodurch anders als durch die *eine* Frage, von der alle anderen entspringen und durch die sie geleitet werden! Jede Frage – zumal aber die eine Frage der Philosophie – bringt schon als Frage immer auch sich selbst mit in die Helle und das Wissen, das mit dem Fragen als solchem sich eröffnet.

Und welche Frage fragt die abendländische Philosophie wissentlich seit ihrem Anfang? Es ist die Frage nach dem Seienden, genauer nach der ἀρχή des Seienden. ἀρχή heißt das Anheben, Aufgehen von etwas – anheben z. B. des Scheins der Sonne, Sonnenaufgang. ἀρχή nennt aber zugleich das, was als

Aufgehendes und Aufgegangenes alles im vorhinein beherrscht – die Herrschaft; ἀρχή – Aufgang und Herrschaft. Indem nach der ἀρχή des Seienden gefragt wird, ist gefragt: wie es aufgeht und sich zeigt und als dieses Sichzeigen jegliches Ding als Anwesendes durchherrscht. Mit der Frage nach der ἀρχή des Seienden ist sogleich über das Seiende hinausgefragt, aber nicht von ihm weg, sondern umgekehrt gerade auf es zu. Es als das Seiende im Ganzen ist daraufhin befragt, was es ist. Daher sagt Aristoteles, der den Anfang der abendländischen Philosophie zum wesentlichen Abschluß bringt (Metaphysik Z 1, 1028 b 2-4): καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τὶς ἡ οὐσία. Und so ist dann das von altersher sowohl wie jetzt und auch ständig fort und künftig Gefragte, aber auch das, wohin ständig die Wege aufhören und fehlen, die Frage: Was ist das Seiende, d. h. was ist die Seiendheit des Seienden? Diese Frage, was das Seiende im Ganzen und als solches sei, bleibt fortan die ausgesprochene oder unausgesprochene Frage der Philosophie als Metaphysik; wir nennen sie daher die *Leitfrage* der Metaphysik.

Diese Frage: Was ist das Seiende? fragt so allgemein und so weit hinaus, daß alle Bemühung, die um diese Frage erwacht, zunächst und auf langehin nur das eine anstreben wird, die Antwort auf diese Frage zu finden und sicherzustellen. Je mehr diese Frage Leitfrage wird und bleibt, um so weniger wird nach dieser Frage selbst gefragt. Alle Behandlung der Leitfrage ist und bleibt Bemühung um die Antwort und Antwortfindung. Diese hat sich seit dem Anfang der abendländischen Philosophie bei den Griechen auf dem Weg über das christliche Abendland und die neuzeitliche Beherrschung der Welt bis zu Nietzsche in verschiedener Weise gestaltet – aber doch einheitlich und einfach im Rahmen der Leitfrage, die dabei immer mehr als die einmal gestellte und so gleichsam immer wieder von selbst fragende Frage zurücktritt. Die Frage selbst wird in ihrem eigenen Gefüge nicht weiter entfaltet. Mit der Beantwortung und als Beantwortungen der selbst nicht

weiter entfalteten Leitfrage erwachsen bestimmte Stellungen zum Seienden als solchem und zu seiner ἀρχή. Das Seiende selbst, wie es im vorhinein maßgebend erfahren wird, sei es als φύσις, sei es als Schöpfung eines Schöpfers, sei es als die Wirklichkeit eines absoluten Geistes, das so erfahrene Seiende selbst und die Art, wie es in seiner ἀρχή bestimmt wird, geben den Boden ab, auf dem, und zugleich die Hinsicht, in der die Leitfrage sich um die Antwort bemüht. Die Fragenden selbst und die, die innerhalb der Bereiche der jeweiligen Antwort auf die Leitfrage ihr wesentliches Wissen und Handeln gestalten und begründen, haben mit der Leitfrage – mag sie als solche gewußt werden oder nicht – im Seienden im Ganzen und im Verhältnis zum Seienden als solchem eine Stellung bezogen. Weil diese Stellung aus der Leitfrage und mit ihr entspringt und weil die Leitfrage das eigentlich Metaphysische in der Metaphysik ist, nennen wir diese mit der selbst nicht entfalteten Leitfrage sich ergebende Stellung *die metaphysische Grundstellung*.

Der Begriff der metaphysischen Grundstellung sei satzmäßig in folgender Weise gefaßt: »Die metaphysische Grundstellung sagt, wie der die Leitfrage Fragende in das nicht eigens entfaltete Gefüge der Leitfrage eingefügt bleibt und dadurch im Seienden im Ganzen und zum Seienden im Ganzen zum Stehen kommt und so den Standort des Menschen im Ganzen des Seienden mitbestimmt.«

Indem wir nun aber schon ausdrücklich von der »metaphysischen Grundstellung« handeln und von dem, worin sie gründet, nämlich von der Leitfrage und ihrem Gefüge, müssen wir bereits zu einer Entfaltung des Gefüges übergegangen sein. Dieser Übergang setzt voraus, daß wir überhaupt das Gefüge der Leitfrage als solcher in den Blick fassen und d. h. die Leitfrage selbst entfalten und damit ursprünglicher fragen. Und dieses wiederum ist nur möglich, wenn wir durch die Leitfrage hindurch hinter sie selbst zurückgehen; denn anders kann ja die Leitfrage als Leitfrage in ihrem Gefüge gar nicht in den Blick kommen; ja die anfängliche und herkömmliche Frage

der abendländischen Philosophie »Was ist das Seiende?« kann anders nicht einmal als Leitfrage sichtbar gemacht und vollzogen werden. Der erste Schritt in dieser Richtung, die Leitfrage ursprünglicher zu fragen und damit zu überwinden, ist in »Sein und Zeit« getan, indem dort die Frage »Was ist das Seiende?« durch die verwandelnde Wiederholung zurückgebracht wird auf die ursprünglichere Frage: Worin gründet das Wesen des Seins des Seienden? Doch davon ist hier nicht zu handeln. Wohl dagegen muß das Gefüge der Leitfrage so weit entfaltet werden, daß wir das Wesen der metaphysischen Grundstellung deutlicher sehen und von hier aus Nietzsches metaphysische Grundstellung zu kennzeichnen vermögen.

Aus dem in sich reichen und zugleich bewegten Gefüge der Leitfrage seien jetzt nur drei Momente (Feld, Ziel, Hinsichten im Ziel des Fragefeldes) herausgehoben. Die Leitfrage lautet: τί τὸ ὄν; was ist das Seiende? Indem wir in der Richtung des Fragens blicken und zusehen, was hier das *Be*fragte ist, ergibt sich: es ist das Seiende im Ganzen. Es – dieses Eine; außer diesem Einen gibt es kein Anderes – es sei denn das Nichts, das selbst zum Seienden gehört, wie die Nacht zum Tag; denn wie würden wir jemals den Tag als Tag erfahren, wenn nicht die Nacht wäre? Was da in der Leitfrage das Befragte ist, nennen wir das *Feld der Leitfrage*. Und wenn wir das Seiende im Ganzen befragen, was es sei, dann zielen wir auf die Seiendheit des Seienden; sie ist das *Ge*fragte in der Leitfrage, das *Ziel der Leitfrage*. Um aber das Fragen in dieses Ziel zu bringen, muß das Seiende selbst in den Blick, die Sicht genommen, d. h. in bestimmten *Hinsichten* befragt werden. Es entfalten sich darin zwei: das Seiende wird befragt im Hinblick darauf, *was* es ist, d. h. von welcher *Verfassung*, und es wird gefragt, *wie* es als das Seiende, das es ist, überhaupt ist, seine *Weise zu sein*. Verfassung und Weise stehen im Wechselbezug. Mit dem Feld, dem Ziel und den Hinsichten im Ziel des Feldes haben wir drei wesentliche Momente im Gefüge der Leitfrage genannt. Es sind längst nicht alle.

Mit der jeweiligen Bestimmung der Verfassung des Seienden und mit der Bestimmung der Weise, nach der das Seiende als solches ist, erhält die Leitfrage schon ihre entscheidende Beantwortung, und das besagt zugleich für das Gefüge der Frage und den in das Gefüge eingefügten Fragenden: mit dem Entwurf der Seiendheit des Seienden im Ganzen nach Verfassung und Weise zu sein kommt der Mensch entsprechend in das Seiende im Ganzen zu stehen und bestimmt sich damit metaphysisch die Grundstellung.

§ 22. Nietzsches Philosophie als das Ende der abendländischen Metaphysik

Demnach werden wir Nietzsches metaphysische Grundstellung jedenfalls in ihrem Hauptzuge dann bestimmen können, wenn wir uns klar werden über die Antwort, die er auf die Frage nach der Verfassung des Seienden und nach der Weise zu sein gibt. Nun wissen wir: Nietzsche gibt im Blick auf das Seiende im Ganzen zwei Antworten: das Seiende im Ganzen ist Wille zur Macht und das Seiende im Ganzen ist ewige Wiederkehr des Gleichen. (Für den Nachweis der erstgenannten Antwort muß hier allerdings die Vorlesung des vorigen Wintersemesters vorausgesetzt werden.) Doch bisher war die philosophische Auslegung von Nietzsches Philosophie nicht imstande, diese zwei gleichzeitigen Antworten *als* Antworten, und zwar als notwendig zusammengehörige zu begreifen, weil sie die zugehörigen Fragen nicht kannte, d. h. sie nicht eigens aus dem vollständigen Gefüge der Leitfrage entfaltete. Kommen wir dagegen von der entfalteten Leitfrage her, dann zeigt sich: In diesen beiden Hauptsätzen: das Seiende im Ganzen ist Wille zur Macht und das Seiende im Ganzen ist ewige Wiederkehr des Gleichen, besagt das »ist« jedesmals etwas anderes. Das Seiende im Ganzen »ist« Wille zur Macht heißt: das Seiende als solches hat die Verfassung dessen, was Nietzsche als Wille zur Macht bestimmt. Und: das Seiende im Ganzen »ist« ewige Wie-

derkehr des Gleichen heißt: das Seiende im Ganzen ist als Seiendes in der Weise der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Die Bestimmung »Wille zur Macht« gibt Antwort auf die Frage nach dem Seienden *in Hinsicht seiner Verfassung*; die Bestimmung »ewige Wiederkehr des Gleichen« gibt Antwort auf die Frage nach dem Seienden *in Hinsicht auf seine Weise zu sein.* Verfassung und Weise zu sein gehören aber zusammen als Bestimmungen der Seiendheit des Seienden. (Warum? Das ist im Bereich der Leitfrage noch nicht und nicht mehr zu begründen, weil überhaupt nicht zu erfragen.)

Demnach gehören in Nietzsches Philosophie auch Wille zur Macht und ewige Wiederkehr des Gleichen zusammen. Es ist daher im vorhinein ein metaphysisches Miß- oder besser Unverständnis, wenn versucht wird, den Willen zur Macht gegen die ewige Wiederkehr des Gleichen auszuspielen und diese gar als metaphysische Bestimmung des Seienden auszuscheiden. In Wahrheit muß gerade die Zusammengehörigkeit beider begriffen werden. Aber diese Zusammengehörigkeit bestimmt sich selbst wesentlich und grundsätzlich aus der Zusammengehörigkeit von Verfassung und Weise zu sein als aufeinander bezügliche Momente der Seiendheit des Seienden. Die Verfassung des Seienden fordert jeweils mit die Weise zu sein, und zwar als ihren eigenen Grund.

Welche metaphysische Grundstellung hat nun Nietzsches Philosophie auf Grund dieser Beantwortung der Leitfrage innerhalb der abendländischen Philosophie, und d. h. jetzt genauer: innerhalb der Metaphysik selbst?

Nietzsches Philosophie ist das *Ende der abendländischen Metaphysik,* weil sie in den ersten Anfang derselben zurückläuft und in diesem Zurück- und Einschwenken die ganze bisherige Geschichte der Philosophie wie in einem Ring schließt. Aber inwiefern schwingt Nietzsches Denken in den Anfang zurück? Bei dieser Frage muß im voraus so viel klar sein, daß durch Nietzsche nicht etwa die anfängliche abendländische Philosophie in ihrer damaligen Gestalt einfach wie-

derholt wird. Vielmehr kann es sich nur darum handeln, daß die wesentlichen Grundstellungen des Anfangs, und zwar in ihrem Zusammenschluß in Nietzsches Beantwortung der Leitfrage, noch einmal wirksam werden. Und welches sind die entscheidenden Grundstellungen des Anfangs? (Vgl. zur eigentlichen Auslegung die Vorlesungen über den »Anfang der abendländischen Philosophie«, Sommersemester 1932; Hölderlin-Vorlesung, Wintersemester 1934/35; »Einführung in die Metaphysik«, Sommersemester 1935 und Wintersemester 1935/36 über Entmachtung der φύσις und Einsturz der ἀλήθεια.) D. h. welche Antworten werden da auf die selbst noch nicht entfaltete Leitfrage: was das Seiende sei, gegeben?

Die *eine* Antwort lautet, und es ist im Groben die des *Parmenides*: das Seiende *ist*; eine merkwürdige Antwort, allerdings, und doch eine sehr tiefe. Denn damit ist zugleich und erstmalig und für alles Kommende, auch für Nietzsche, festgelegt, was »ist« und Sein heißt: *Beständigkeit und Anwesenheit*; ewige Gegenwart – Ewigkeit. Das beständig Anwesende zeigt sich bei Nietzsche als das *Festgemachte*, Beharrende. Die *andere* Antwort lautet, und es ist im Groben die des *Heraklit*: das Seiende *wird*; seiend ist das Seiende im beständigen Werden, im Sich-Entfalten und gegenwendigen Zerfallen.

Inwiefern ist nun Nietzsche das Ende, d. h. der zurückschwingende Zusammenschluß dieser beiden Grundbestimmungen des Seienden? Insofern Nietzsche sagt: das Seiende *ist* als Festgemachtes, Beständiges und es *ist* im ständigen Schaffen und Zerstören. Aber das Seiende ist beides nicht in einem äußerlichen Nebeneinander, sondern das Seiende ist im Grunde ständiges Schaffen (Werden), aber als Schaffen bedarf es des Festgemachten, einmal um es zu überwinden, und es bedarf zum anderen des Festgemachten als des Festzumachenden, worin sich das Schaffende über sich selbst hinausbringt und verklärt. Das Wesen des Seienden ist das Werden, aber das Werdende ist und hat Sein erst in der schaffenden Verklärung. Das Seiende und das Werdende sind so zusammengeschlossen

in dem Grundgedanken, daß das Werdende *ist*, indem es *seiend wird* im Schaffen. Dieses Seiend-Werden aber wird zum werdenden Seienden im ständigen Werden des Festgewordenen als eines Erstarrten zum Festgemachten als der befreienden Verklärung.

In der Zeit des Aufkommens des Wiederkunftsgedankens (1881-82) schreibt Nietzsche einmal (n. 124; XII, 66): »Drükken wir das Abbild der Ewigkeit auf *unser* Leben!« Das will sagen: bringen wir in uns als Seiende und damit in das Seiende im Ganzen die Verewigung, die Verklärung des Werdenden als des Werdenden zum Seienden, und zwar so, daß diese Verewigung aus dem Seienden selbst kommt und für dieses ersteht und in ihm steht.

Diese metaphysische, d. h. die Leitfrage bewältigende Grundforderung wird einige Jahre später ausgesprochen in einer längeren Aufzeichnung, die überschrieben ist »Rekapitulation« (d. h. Zusammennahme des Hauptsächlichsten seiner Philosophie in wenige Sätze; vgl. WzM n. 617 (XVI, 101), vermutlich Anfang 1886). Die »Rekapitulation« beginnt mit dem Satz: »Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der *höchste Wille zur Macht*.« Hier bleibt zu beachten: es heißt nicht: das Werdende – denn dies ist gemeint – als Unbeständiges durch das Seiende als das Beständige beseitigen und ersetzen, sondern das Werden so zum Seienden gestalten, daß es *als Werdendes* erhalten bleibt und Bestand hat, d. h. *ist*. Diese Aufprägung, d. h. Umprägung des Werdenden zum Seienden ist der *höchste Wille zur Macht*. In diesem Umprägen kommt der Wille zur Macht in seinem Wesen am reinsten zur Geltung.

Und was ist dieses Umprägen, worin Werdendes zu Seiendem wird? Es ist das Hineingestalten des Werdenden in seine höchsten Möglichkeiten, worin als seinen Maßen und Bereichen es sich verklärt und Bestand gewinnt. Dieses Umprägen ist das Schaffen. Schaffen als Übersichhinausschaffen ist aber zuinnerst: im Augenblick der Entscheidung stehen, in welchem

Augenblick das Bisherige, Mitgegebene in das vorentworfene Aufgegebene hinausgehoben und so bewahrt wird. Diese Augenblicklichkeit des Schaffens aber ist das Wesen der wirklichen, wirkenden Ewigkeit, die ihre höchste Schärfe und Weite gewinnt als der Augenblick der Ewigkeit der Wiederkunft des Gleichen. Die Umprägung des Werdenden zum Seienden, der Wille zur Macht in seiner höchsten Gestalt, ist in seinem tiefsten Wesen Augenblicklichkeit, d. h. ewige Wiederkehr des Gleichen. Der Wille zur Macht als *Verfassung* des Seienden ist nur, was er ist, auf dem Grunde der *Weise zu sein*, auf die Nietzsche das Seiende im Ganzen entwirft: Wille zur Macht ist im Wesen und seiner innersten Möglichkeit nach ewige Wiederkunft des Gleichen.

Daß diese Auslegung zutrifft, zeigt sich unmißverständlich in demselben Stück, das als »Rekapitulation« überschrieben ist. Dem vorgenannten ersten Satz, der lautet: »Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der *höchste Wille zur Macht*« folgt alsbald dieser: »Daß *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: – Gipfel der Betrachtung.*« (A. Baeumler, der auf Grund einer Mißdeutung des Willens zur Macht die Wiederkunftslehre wegzuinterpretieren sucht, führt zwar den erstgenannten Satz an, unterschlägt aber den nachstehenden, der ausdrücklich von Nietzsche selbst als »Gipfel der Betrachtung« ausgesprochen ist. Es erübrigt sich jedes Wort über eine solche Verkündigung Nietzsches[1].) Deutlicher kann wohl kaum ausgesprochen werden: 1. wie und auf welchem Grunde die Aufprägung des Seins mit Bezug auf das Werden gemeint ist, 2. daß der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen auch und gerade in der Zeit des scheinbaren Vorranges des Gedankens vom Willen zur Macht *der* Gedanke der Gedanken ist, auf den als den alles überragenden und beherrschenden Gipfel die ganze Philosophie Nietzsches zuläuft.

[1] Vgl. A. Baeumler, Nietzsche der Philosoph und Politiker. Leipzig 1931, S. 80 f.

Nietzsche schließt somit in seinem wesentlichen Gedanken von der ewigen Wiederkehr des Gleichen die beiden Grundbestimmungen des Seienden aus dem Anfang der abendländischen Philosophie: das Seiende als Werden und das Seiende als Beständigkeit, in Eines zusammen.

Aber können wir denn nun eine solche Bewältigung des Anfangs der abendländischen Philosophie als Ende kennzeichnen? Ist das nicht gerade ein Wiedererwecken des Anfangs – also selbst ein Anfang und so das Gegenteil eines Endes? Und dennoch: Nietzsches metaphysische Grundstellung ist das Ende der abendländischen Philosophie. Denn das Entscheidende ist nicht, daß überhaupt die Grundbestimmungen des Anfangs zusammengeschlossen werden und daß das Denken Nietzsches überhaupt in den Anfang zurückschwingt, sondern das metaphysisch Wesentliche bleibt, wie das geschieht. Die Frage ist, ob Nietzsche an den *anfänglichen Anfang* zurückkommt, an den Anfang als den anfangenden. Und hierauf müssen wir antworten: nein! Nietzsche und kein Denker vor ihm, auch und gerade jener nicht, der vor Nietzsche erstmals die Geschichte der Philosophie philosophisch entdeckte – *Hegel*, kamen in den anfänglichen Anfang, sondern sie sahen den Anfang bereits und nur im Lichte von jenem, was schon ein Abfall vom Anfang und die Stillstellung des Anfangs ist, im Lichte der platonischen Philosophie. Das kann im einzelnen hier nicht gezeigt werden. (Vgl. die Aufzeichnungen zum gleichzeitigen Arbeitskreis SS 1937 und die Vorlesung WS 1936/37; Nietzsches Philosophie als Umdrehung des Platonismus und somit erst recht Platonismus; gerade das, was Nietzsche selbst zur Kritik stellt, bleibt sein eigenster, nicht überwundener, sondern nur scheinbar verlassener Ansatz; Überwindung aus dem Grunde nur durch Überwindung des bisherigen Fragens.) Nietzsche selbst bezeichnet schon früh seine Philosophie als umgekehrten Platonismus; die Umkehrung beseitigt die platonische Grundstellung nicht, sondern verfestigt sie und macht sie anscheinend unsichtbar, aber damit nur um so nachhaltiger.

Das Wesentliche aber bleibt: Indem Nietzsches metaphysisches Denken in den Anfang zurückschwingt, schließt sich der Kreis; indem aber hierbei nicht der anfängliche Anfang, sondern der bereits stillgestellte Anfang zur Geltung kommt, verfängt sich der Kreis in seiner eigenen nicht mehr anfänglichen Erstarrung. Das will sagen: der so sich schließende Kreis gibt jetzt keine Möglichkeit des wesentlichen Fragens der Leitfrage mehr frei, die Metaphysik, die Leitfragenbehandlung, ist am Ende. Das scheint eine unfruchtbare und trostlose Einsicht zu sein, die Feststellung eines Aufhörens und eines Ausklanges.

Aber so ist es nicht. Im Gegenteil: weil Nietzsches metaphysiche Grundstellung in dem gekennzeichneten Sinne das Ende der Metaphysik ist, deshalb vollzieht sich in ihr die größte und tiefste Sammlung aller wesentlichen Grundstellungen der abendländischen Philosophie seit Plato und im Lichte des Platonismus, in einer von daher bestimmten aber selbst schöpferischen Hauptstellung. Diese Grundstellung Nietzsches ist jedoch nur dann eine wirkliche, wirkende metaphysische Stellung, wenn sie ihrerseits zur *Gegenstellung* wahrhaft, in allen ihren wesentlichsten Kräften und Stärken und Herrschaftsbereichen entfaltet wird: Nietzsches Philosophie, in sich gegenwendig nach rückwärts, muß selbst für ein über sie wegblickendes Denken zur Gegenstellung nach vorne werden. Da aber diese Hauptstellung Nietzsches in der abendländischen Metaphysik *deren Ende* ist, kann sie als *Gegenstellung* nur *aus dem* und *für den* anderen Anfang entfaltet werden. Dieser andere Anfang der abendländischen Philosophie kann aber nur *Anfang* sein, wenn er sich dem ersten Anfang, und zwar als einem anfangenden, in seiner eigensten Ursprünglichkeit fragend gegenüberstellt. Nach all dem Gesagten kann das nur heißen: die bisherige alles tragende und führende Frage der Philosophie, die Leitfrage: Was ist das Seiende? muß *aus* ihr selbst heraus und *über* sich selbst hinaus in ein ursprünglicheres Fragen entfaltet werden. (Mit diesem Schritt oder besser Sprung in ein ursprünglicheres Fragen angesichts der gesamten bisherigen Metaphysik setzt

»Sein und Zeit« ein. Und alles, was dazugehört, dient *nur* der Vorbereitung des anderen Fragens des anderen Anfangs; dergestalt wird aber die Leitfrage nicht überhaupt beseitigt, sondern ursprünglicher wiederholt.)

Nietzsche selbst hat zur Kennzeichnung dessen, was wir seine metaphysische Grundstellung nennen, ein Wort gewählt, das seitdem oft und gern zur Bezeichnung seiner Philosophie gewählt wird: *amor fati* – die Liebe zur Notwendigkeit (VIII, 206). Allein dieses Wort spricht nur dann Nietzsches metaphysische Grundstellung aus, wenn wir die beiden Worte amor und fatum und vor allem ihren Zusammenschluß aus Nietzsches eigenstem Denken verstehen und nicht beliebige landläufige Vorstellungen hineinmischen. *Amor* – die Liebe, nicht als eine Sentimentalität, sondern metaphysisch als *Wille*, der Wille, der will, daß das Geliebte in seinem Wesen sei, was es ist. Der höchste und weiteste und entschiedenste Wille dieser Art ist der Wille als Verklärung, der das in seinem Wesen Gewollte in die höchsten Möglichkeiten seines Seins hinaus- und hinaufstellt. *Fatum* – die Notwendigkeit, nicht als beliebiges und irgendwo abrollendes, sich überlassenes Verhängnis, sondern jene Wende der Not, die im ergriffenen Augenblick sich als die Ewigkeit der Werdefülle des Seienden im Ganzen enthüllt – circulus vitiosus deus. *Amor fati* – ist der verklärende Wille zur Zugehörigkeit zum Seiendsten des Seienden. Das fatum ist wüst und wirr und niederschlagend für den, der nur dabeisteht und sich davon befallen läßt. Das fatum aber ist erhaben und die höchste Lust für den, der weiß und begreift, daß er, als Schaffender, und d. h. immer als Entschiedener, dazugehört. Dieses Wissen aber ist nichts anderes als das Wissen, das in jener Liebe notwendig mitschwingt.

Der Denker fragt nach dem Seienden im Ganzen als solchem, nach der Welt als solcher, und damit denkt er immer mit dem ersten Schritt schon über die Welt hinaus und so zugleich auf sie zurück. Er denkt hinaus auf jenes, *worum herum* eine Welt zur Welt wird. Und gerade dort, wo dieses Worumherum nicht

ständig und laut genannt, sondern im innersten Fragen verschwiegen wird, ist es am tiefsten und reinsten gedacht. Denn das Verschwiegene ist das eigentlich Bewahrte und als das Bewahrteste das Nächste und Wirklichste. Was für den gemeinen Verstand wie »Atheismus« aussieht und so aussehen muß, ist im Grunde das Gegenteil. Und umgekehrt: was als »Religiosität« und Gottverbundenheit sich anpreist, ist vielleicht ein Schwindel. Und ebenso: dort, wo vom Nichts gehandelt wird und vom Tod, da ist das Sein, und nur dieses, am tiefsten gedacht, während jene, die angeblich allein sich mit dem »Wirklichen« befassen, sich im Nichtigen herumtreiben. Das höchste denkerische Sagen besteht darin, im Sagen das eigentlich zu Sagende nicht einfach zu ver-schweigen, sondern es so zu sagen, daß es im Nichtsagen gerade genannt wird. Das Sagen als *Erschweigen*. Dieses Sagen entspricht auch dem tiefsten Wesen der Sprache, die ihren Ursprung im Schweigen hat. Als Er-schweigender rückt der Denker in seiner Art und seiner Weise in den Rang des Dichters und bleibt doch ewig von ihm geschieden – wie der Dichter vom Denker.

»Um den Helden herum wird Alles zur Tragödie,
um den Halbgott herum Alles zum Satyrspiel;
und um Gott herum wird Alles – wie?
vielleicht zur ›Welt‹? –«

(JvGB n. 150; VII, 106).

ANHANG

Wiederholung zu S. 27 ff.

Wir wollen den Grundgedanken von Nietzsches Philosophie begreifen. Das ist die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Um ein wirkliches Verständnis zu gewinnen, ist die Vorbedingung, daß wir wissen und wissend beherrschen, *was* vorliegt. Und hierbei ist wieder zuerst zu fragen, *was* Nietzsche selbst mitgeteilt hat und vor allem *wie* die Mitteilung erfolgte.

Die *erste* Mitteilung steht am Schluß der »Fröhlichen Wissenschaft« von 1882 im vorletzten Stück. Das ist überschrieben: »Das größte Schwergewicht«. An dieses Stück reiht sich das Schlußstück an mit der Überschrift: »Incipit tragoedia«. Was es enthält, bildet im folgenden Jahr unverändert den Beginn des Werkes »Also sprach Zarathustra«.

Dieses Werk – als ganzes – ist aber die *zweite* Mitteilung des Gedankens von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Also ist schon am Schluß der »Fröhlichen Wissenschaft« auf einen inneren Zusammenhang dieser beiden Werke hingedeutet.

Ohne weiteres ist der Zusammenhang gar nicht zu sehen. Und wir fragen deshalb: Was heißt hier tragoedia? Wie versteht Nietzsche das Tragische?

Nicht moralisch, sondern *»aesthetisch«*; aber »aesthetisch« in Nietzsches Sinn und Auffassung von der Kunst – metaphysisch, d. h. auf das Seiende als solches im Ganzen bezogen. Das Tragische ist das Zusammenbestehen und Zusammengehören der äußersten Gegensätze des Seienden, die höchste Hoffnung und das tiefste Leid, Glück und Unglück, Schaffen und Zerstörung in Einem.

Das Tragische *ist* nur, wo es gewußt wird, denn nur im *Wissen,* im Geist ist die *Möglichkeit des Zusammenschlusses* des

Gegenstrebigen – nicht als Beseitigung, sondern als *Aushalten*. Die höchste Tragik und die verborgenste im Erkennen.

Das Tragische wird als Grundcharakter des Seienden erst seiend, indem das Seiende in diese Tiefe gedacht wird. Die höchste Formel dieses Denkens ist der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen als die höchste Formel der Bejahung der äußersten Gegensätze.

Dieser Gedanke aber der schwerste Gedanke; von keinem Beliebigen und von keinem Bisherigen geradezu zu denken. Deshalb muß der Denker dieses Gedankens erst geschaffen werden. Und da alles Große, was wird, zuerst *ist* in der Dichtung, dichtet Nietzsche die Gestalt dieses Denkers und nennt sie *Zarathustra*.

Zarathustra ist der erste und eigentliche Denker des Gedankens der ewigen Wiederkehr des Gleichen und nichts außerdem; der Denker dieses Gedankens *zu sein*, besser: *zu werden*, ist sein Wesen und die Geschichte seines Wesens.

Indem er dieser Denker wird, wird er der Übergang zu einem neuen Zeitalter. Sein Werden ist der Übergang und d. h. der Untergang – das Opfer, durch das der Held Held ist. Zarathustra fängt an, indem sein Untergang beginnt; so wird er der Held. Um den Helden herum wird alles zur Tragödie. Daher: Incipit Zarathustra = Incipit tragoedia.

Damit hebt an die Umwandlung des Menschen, d. h. des bisherigen Menschen; über ihn muß hinausgegangen werden. Dieser überwindende, hinaus- und hinübergehende Mensch ist der *Übermensch*, der Gegensatz zum bisherigen, dem letzten Menschen, dem verächtlichsten, dem Menschen des »mittleren Glückes« (Vorrede n. 5).

Die Lehre in der Gestalt des Lehrers – *das Werk selbst*.

Wiederholung zu S. 37 ff.

Die zweite Mitteilung über den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen erfolgt in »Also sprach Zarathustra«. Und zwar ist das Werk als Ganzes diese Mitteilung. In diesem Werk ist dargestellt der *Lehrer* dieser Lehre, der Denker dieses Gedankens; die Lehre nur faßbar durch den Lehrer hindurch. Damit wird ein wesentlicher Hinweis auf einen entscheidenden Zusammenhang gegeben: Der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist vom Denken und Denkenden nicht abzulösen wie sonst ein Denkbares und Gedachtes, mit Bezug worauf der Denkende und sein Zustand gleichgültig und beliebig bleibt. Hier vielmehr ist das Denken des zu Denkenden seinsmäßig mit dem, *was* da gedacht wird, in einem ausgezeichneten Bezug. Und zwar nicht nur deshalb, weil hier gerade die ewige Wiederkunft des Gleichen zu denken verlangt wird, sondern weil die ewige Wiederkunft des Gleichen eine Bestimmung des *Seienden im Ganzen* ist. Das Denken der *hierauf* bezogenen Gedanken ist ein einzigartiges; seine Art bestimmt sich aus dem Wesen alles Fragens nach dem Seienden als solchem.

Wenn wir jetzt die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen in diesem Werk verfolgen, so ist das Vorgehen behelfsmäßig und mit allen Vorbehalten behaftet. Wir achten – fast gegen den Sinn des Werkes – gerade auf die Stücke, wo die Lehre ausdrücklicher als sonst dargestellt wird.

Das erste hierher gehörige Stück n. 2 aus dem III. Teil »*Vom Gesicht und Rätsel*« – von dem in einem Bilde sichtbar gemachten Rätsel – *das* Rätsel ist eben die ewige Wiederkunft des Gleichen. Das Rätsel nur gefaßt im Raten; dieses ein Sprung – *kein Errechnen und Zusammenrechnen* aus Vorgegebenem nach einem bereitgelegten Leitfaden.

Zarathustra erzählt – auf dem Schiff – nach zwei Tagen – den Seeleuten von einem Aufstieg ins Gebirge. *Berg und Meer*, Höhe und Tiefe – die zwei wesentlichen Bildbereiche. Der Auf-

stieg: 1. Überwindung des Geistes der Schwere, 2. Eröffnung der Tiefe, 3. Aufenthalt: Gegeneinander des Hochsteigens und Niedergehens.

Du oder ich; Ich oder du? Zwerg springt ab – bei einem Torweg. Das Gesicht des Rätsels: zwei gegeneinander laufende Gassen – im Torweg »Augenblick«. Das *Raten*; Fragen Zarathustras an den Zwerg: ob die zwei Gassen endlos auseinanderlaufen. *Verächtliche* Antwort: natürlich nicht – alle Wahrheit krumm; die Zeit ein Kreis; aber – mache es dir nicht zu leicht.

Wiederholung zu S. 44 ff.

Die zweite Mitteilung der ewigen Wiederkunftslehre durch das Werk »Also sprach Zarathustra«. Verdeutlichen an zwei Stükken aus dem III. Teil.

Das I.: »Vom Gesicht und Rätsel«.
Wesentlich 1.) die *zweifach*e Frage an den Zwerg; 2.) daß dieser auf die zweite Frage keine Antwort gibt. Was dies bedeutet, aus dem Folgenden zu ersehen.

Das II. Stück: »Der Genesende«.
Zarathustra ist von seiner Meerfahrt zurückgekehrt in seine Höhle zu seinen *Tieren*. Die *Tiere Zarathustras*: Adler und Schlange.

1. Wo und wie sie getroffen: fragend in die Höhe blikkend am hellen Mittag. Der Adler in weiten Kreisen, um seinen Hals geringelt die Schlange als Freundin. Das gedoppelt in sich verschlungene Bild der Wiederkehr; der *kreisende Ring* – sich ringeln im Kreisen.

2. Die Tiere selbst: Adler das stolzeste Tier, Schlange das klügste Tier. *Stolz und Klugheit*: Wollen und Wissen Zarathustras!

3. Tiere seiner Einsamkeit – nicht Unterhaltung, sondern Prüfung; *die große Einsamkeit* als Ort für die *eigentliche große Störung durch das Seiende im Ganzen.*

Das Wissen von der sinnbildlichen Bedeutung der Tiere notwendig zum Verständnis des jetzt zu erläuternden Stückes. Dieses *nicht willkürlich* gewählt; es steht in einer geheimnisvollen Entsprechung zum Stück »Vom Gesicht und Rätsel« – wie hier so jetzt im folgenden Stück zuerst die *Geschichte*.

Eines Morgens springt Zarathustra vom Lager hoch, wie wenn noch ein anderer dort läge, der nicht aufstehen wollte. Mit furchtbarer Stimme ruft Zarathustra ihn an und nennt ihn einen »*verschlafenen* Wurm« – Wurm – Mißbildung und Unbild der *Schlange*; Verschlafenheit – Klugheit. Bei diesem Rufen flüchtet alles Getier; die beiden Tiere bleiben. Sie müssen die einsamste Einsamkeit entfalten helfen, damit der Gedanke *völlig gedacht* werden kann, wie er gedacht werden muß.

In diesem Denken muß sich Zarathustra als der *Denker* selbst erst eigentlich finden, sich wissen als den, der er ist: *der Fürsprecher des Lebens, Leidens, Kreisens* – die *Einheit* dieser drei.

Kaum erkannt, stürzt Zarathustra in sich zusammen und bleibt sieben Tage und sieben Nächte liegen. Der Adler fliegt aus – Nahrung – damit der Stolz bleibe. Gelbe und rote Beeren: »das tiefe Gelb und das heiße Rot«, der Geschmack Zarathustras; Schein und Leidenschaft (Wahrheit und Kunst).

Wiederholung zu S. 54 ff.

Das zweite Stück der zweiten Mitteilung, das wir erläutern, ist überschrieben »Der Genesende«, das bedeutet: der Überwinder der Krankheit. Krankheit aber steht hier für alles Zerstörerische und Widrige. Überwindung des Widrigen heißt aber nicht *Abstoßen*, so daß es irgendwie und irgendwo in gewandelter Gestalt doch erneut auftaucht, sondern *Sicheinverleiben* in seiner Notwendigkeit. Diese Notwendigkeit muß aber als solche gewußt und im Durchdenken ins Wissen gehoben werden.

Diese Einverleibung vollzieht sich auf dem Wege des Wechselgespräches zwischen den Tieren und Zarathustra. Die Notwendigkeit der Einverleibung wird dargestellt durch die Erzählung: Zarathustra findet eines Morgens noch einen auf seinem Lager, nur *neben* sich, aber nicht zur Einheit mit ihm geworden, nicht einverleibt. Der »verschlafene Wurm«, also die Mißgestalt der Schlange als Sinnbild des Ringes – der ewigen Wiederkehr.

Die erste Einverleibung des Gedankens verlangt vor allem, daß das *Widrige* und d. h. die Mißgestalt des Gedankens selbst in seiner Möglichkeit und Notwendigkeit gewußt wird. Diese mehrfach:

1. Der Gedanke und die Lehre als bloßes Gerede vom »Kreisen« – die Gleichheit des Wortes und der Sätze täuscht hinweg über die Kluft des Ewig-Geschiedenen. Entscheidend: *wer* der ist, der den Gedanken denkt.

2. Die Lehre – in schönen Formeln entfaltet und nachsagbar – als Leierlied zur Drehorgel zu singen. Entscheidend: *wie* das Gedachte gedacht wird.

3. Die wesentliche und gemeinsame Verunstaltung des Gedankens liegt aber darin, daß sein Gedachtes wie ein Gegenstand weg-gestellt wird, daß der Denkende sich nur *davor* stellt – als Zuschauer, daß *er* gerade außerhalb des Gedachten bleibt und vergessen wird.

Diese Verfehlung ihren Grund und Sitz in der Verkennung des *Wesentlichen* dessen, was im wesentlichen Gedanken gedacht werden muß – ewige Wiederkehr und die Gassen, Zeit, Ewigkeit, der Augenblick, der Zwerg! und der Torweg!

Der Augenblick als flüchtiges Jetzt, die Zeit ein in sich rollender Ablauf, vorbeifließender Fluß und wir am Ufer. Aber *wir* sind, wenn wir sind, nicht am Ufer, sondern »im« Fluß selbst, *der* »Fluß« selbst – ob das überhaupt noch so gefaßt werden darf. Der *Augenblick* als *Zusammenstoß von Zukunft und Vergangenheit.* (Nietzsche hat den Begriff, das Wesen der Zeit *nie eigens* entfaltet.)

Aber dieses Mißdenken selbst notwendig und somit die »kleinen Menschen«. Der Schauder – das Ja – die Genesung – jetzt erst die Möglichkeit der vollen Gestaltung des ganzen Gedankens, aber zugleich die Einsicht, daß dieses erst »nur« in der *Dichtung*! Daher das *Singen*. Dichtung einmalig. Zarathustras Schicksal.

»Leier«	und	»Leier«
lyra		eintöniges Hersagen
»mache dir erst eine Leier zurecht!«		Scheinbrücke! kleinste Kluft vgl. »Kreis«

Wiederholung zu S. 64 ff.

Wir versuchen, Nietzsches Grundgedanken zu denken; nicht auf Grund einer ungefähren, willkürlich zusammengebauten Darstellung, sondern aus den *Quellen*. Die sind zweifacher Art: 1. das von Nietzsche selbst über die ewige Wiederkunft des Gleichen Mitgeteilte; 2. das darüber von ihm selbst nicht Veröffentlichte.

Die eigenen Mitteilungen *drei*. Wir haben die erste und zweite erläutert und stehen beim Übergang zur dritten. Grundsätzliches über die erste und zweite Mitteilung. Die zweite »Also sprach Zarathustra«. Es erscheint zunächst und nach der gewöhnlichen Vorstellung von Nietzsches Philosophie *aussichtslos, nach* dem »Zarathustra« noch nach einer weiteren Mitteilung zu suchen, nach einer solchen, die mehr sein könnte als eine bloße Wiederholung und Umschreibung. Denn die gewöhnlich herrschende Vorstellung meint: nach dem »Zarathustra« ist Nietzsche nicht weitergekommen. Das »Weiter« und »Nichtweiter« hier überhaupt fraglich.

Nun aber zeigt gerade die *dritte Mitteilung*, daß Nietzsches Philosophie noch in der Entfaltung begriffen ist. Die dritte Mitteilung in »Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft« (1886). Wo und wie? Im IV. Hauptstück

»Das religiöse Wesen«, n. 45-62. Befremdlich; Zarathustra der Gottlose. Was sagt das Stück n. 56 (vgl. S. 68); Circulus vitiosus deus? – Pan-theismus. Jedenfalls deus; also Gott *doch nicht tot*? ja und nein, *der christliche Gott*! gemindert, klein gemacht und klein ge-dacht – durch Belohnungsbedürfnisse!

Wiederholung zu S. 69 ff.

In der dritten Mitteilung des Wiederkunftsgedankens wird nach Gott gefragt: circulus vitiosus deus? Die zweite Mitteilung, das Werk »Also sprach Zarathustra«, ist die denkerische Dichtung des Denkers der Wiederkehr des Gleichen, Zarathustras, der sich den Gott-losen nennt.

Aber dieser Gott-lose ist kein »Atheist« des gemeinen Schlages. Zarathustra soll im Gegenteil den neuen Menschen vorbereiten, der *stark* genug ist, über sich hinaus einen Gott zu schaffen, ohne ihn zu kurz und zu klein zu denken und damit sich selbst wieder zu verkleinern. Verhältnis der beiden Mitteilungen.

In die Richtung *dieser Notwendigkeit* – und *nur* dahin – weist der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen – und deshalb ist er durchgängig als *Frage* gestaltet und mitgeteilt. *Und deshalb läßt er sich auch nicht in überkommene Schemata einzwängen.*

Die Neigung dazu besonders groß beim Blick in den »*Nachlaß*«. Jetzt das *Unveröffentlichte* über den Wiederkunftsgedanken verfolgen – Bde. XII-XVI. Nachlaß und Nachlaß nicht dasselbe. In der Darstellung *nach der Zeitfolge* gehen; die Marken durch Nietzsches eigene Mitteilung gegeben.

Bd. XII aus Zeit der »Fröhlichen Wissenschaft« und des »Zarathustra« – unter eigenem Titel. Der Nachbericht des Bandes enthält die frühesten Aufzeichnungen aus August 1881. Zuerst diese erläutern.

Wiederholung zu S. 86 ff.

Für das Verständnis des Einzelnen dieser Vorlesung ist es von Wichtigkeit, immer im Blick zu behalten, worauf es im Ganzen ankommt: einen wirklichen Einblick in dasjenige Denken zu gewinnen, das die bisherige Denkgeschichte zu einem entscheidenden Übergang in die Zukunft in sich schöpferisch gesammelt hat und diesen Übergang zur eigenen wirkenden Darstellung zu bringen suchte.

Der bewegende Gedanke dieses Denkens ist der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen.

Mitgeteiltes;

Zurückgehaltenes vielfacher Art.

Das Erste sogleich Planskizzen zu einem Werk.

Stichworte: Einverleibung
Unschuld
Notwendigkeit »Heraklit«
Spiel
Mittag und Ewigkeit

Das »neue Leben«; der Lehrer der Lehre.

»Theoretisch« – »poetisch«: falsche Scheidung;

Reichtum der Ausblicke – alles da! Nicht mehr weiter! – und doch die neue *Klarheit*.

Für uns *Ausgangsstellung* überhaupt zur Betrachtung des »Nachlasses«: *I. Gruppe*.

Wiederholung zu S. 125 ff.

Zum »Beweis« der Wiederkunftslehre

Welcher Art Beweis ist der vorgeführte Gedankenzug? Ist er überhaupt ein Beweis?

Der Anschein: Aus der Verfassung des Seienden im Ganzen wird auf die Weise des Seins im Sinne der ewigen Wiederkunft des Gleichen geschlossen.

Nur Anschein: In Wahrheit dieses scheinbar Gefolgerte und Nachgetragene das Erste und Maßgebende: der Entwurf. Was als Beweis sich darstellt, ist *Entwurfsentfaltung* (nicht Entwurfsbegründung, es gibt überhaupt keine, sondern nur Gründung), d. h. Darstellung des in ihm Mitgesetzten in seinem inneren Zusammenhang.

Wenn aber Entwurf, dann
1. Willkür; 2. weil aus »Augenblick«: höchste Vermenschung; 3. sofern aber diese gerade vermieden werden will: Zwiespalt und Unklarheit über das Vorgehen.

Frage der Wahrheit des Entwurfs; das Wesen der ursprünglichsten Wahrheit, sie selbst – Eröffnung!!

Nietzsche *weiß* aber vom Menschen als *Eckensteher*.
Wie aber dann in diesem Entweder-Oder? Entweder Standpunkt der Standpunktsfreiheit oder blindlings einfache Übernahme *eines* Standpunktes. Nietzsche entscheidet sich für keine der beiden Möglichkeiten für sich, sondern für beide in ihrer Einheit: höchste Vermenschung des Seienden im Ganzen und reine Vernatürlichung des Menschen.

Damit in die Nähe eines Fragebereiches, der von Grund aus erst entfaltet werden muß. *Von woher* bestimmt sich die unumgängliche Ecke? Wo ihr möglicher Ort? Wo die Horizontlinie möglicher Entmenschung des Seienden im Ganzen? Wie der innere Zusammenhang? (Sein – Dasein)

Der Gedanke weder »theoretisch« noch »praktisch«. Diese Scheidung zu seiner Kennzeichnung unmöglich.

Die Wahrheit des Gedankens der Gedanken ist also gar nicht auf den sogenannten Beweis zu gründen – weil sie als Wahrheit eines metaphysischen Entwurfes einen solchen Beweis nicht zuläßt? Ist denn der Gedanke überhaupt begründbar? Oder nur aus seinem »Erfolg« zu rechtfertigen? Es scheint so.

Im Nachlaß: I. Darstellung und Beweis, II. »Wirkung«. Aber Abs. II nicht Wirkung, sondern: Charakter des Gedankens. Also gerade eine vertiefte Aufhellung, die vielleicht Einblick schafft in seine Wahrheit.

Der Gedanke als »*Glaube*« bezeichnet, ja sogar in Vergleich gesetzt mit den »*Religionen*«. Also besteht die Ausschaltung dieses Gedankens als eines religiösen Glaubensbekenntnisses Nietzsches aus seiner Philosophie zu Recht?

Wiederholung zu S. 131 ff.

Nietzsches schwerster Gedanke, der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen – ein *Glaube*! Eine »Religion« also: *nicht* der Grundgedanke seiner *Philosophie*!

Glauben – Für-wahr-halten, Sichhalten im Festgemachten; das Wahre – das Festgemachte, *Bestandsicherung*.

Zweideutig:
1. Verhärtung, Erstarrung;
2. Bändigung und Gestaltung und darin Erhaltung des Werdenden und somit Erhöhung des ewigen Werdens des Chaos im Schaffen.

Entsprechend Glauben bzw. *Nicht*-Glauben. Das Nicht-Glauben einmal ein Vorzug; dann aber auch etwas Abträgliches (Hängenbleiben im Erstarren). »Ich glaube an nichts mehr, das ist die richtige Denkweise eines schöpferischen Menschen«, und »Wer nicht glaubt [die ewige Wiederkehr] hat ein flüchtiges Leben in seinem Bewußtsein«, XII, n. 128.

Schaffen – Erkennen – Schenken. Vorspiele der Herrschenden. Entsprechend: »Religion« – Rückbindung an das Seiende im Ganzen, Fest-machen. Aber wer und wie und für wen? Das Seiende nicht als Vorhandenes. Das in diesem Gedanken Gedachte nichts Vorhandenes, sondern eine *Möglichkeit*! Aber Möglichkeit!

NACHWORT DER HERAUSGEBERIN

Für das Sommersemester 1937 kündigte Heidegger zunächst eine dreistündige Vorlesung mit dem Titel »Die Wahrheit und Notwendigkeit der Wissenschaft« an; im Nachtrag zu dem gemeinsamen Vorlesungsverzeichnis für das Wintersemester 1936/37 und das Sommersemester 1937 wurde das Thema der tatsächlich gehaltenen Vorlesung »Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken« bekanntgegeben. Diese Vorlesung fand montags und dienstags, zuerst am 6. 4., zuletzt am 22. 6., je von 17 bis 18 Uhr statt. In der von Fritz Heidegger angefertigten Abschrift ist dieser Titel, der sich auch auf dem ersten Blatt der Handschrift und in den Mitschriften findet, von Heideggers Hand durch den Zusatz »Die ewige Wiederkehr des Gleichen« ergänzt. Auf dem ersten Blatt der Handschrift ist rechts neben dem Titel vermerkt: »SS 1937 zweistündig; dazu Übungen SS 37; vgl. die Vorlesung des WS 1936/37: Nietzsche. Der Wille zur Macht.«

Daraus wird deutlich, daß Heidegger das Lehrangebot des Sommersemesters 1937 ganz auf die Weiterführung der im Wintersemester 1936/37 mit der Vorlesung »Nietzsche. Der Wille zur Macht« begonnenen öffentlichen Auseinandersetzung mit der Philosophie Nietzsches abstellte, die Heidegger nicht zuletzt nutzte, um sich von zeitgenössischen Tendenzen der Rezeption Nietzsches im Dienste des Nationalsozialismus abzugrenzen.

Nach Heidegger ist die Philosophie Nietzsches das Ende der »Epoche« der abendländischen Philosophie, die mit dem Terminus Metaphysik zusammenfassend gekennzeichnet wird. Nur von diesem Ende her ist für Heidegger die geschichtliche Situation der Gegenwart begreiflich zu machen. Die begriffliche Ausarbeitung dieser Nietzsche-Auslegung wird in der zweiten Vorlesung gegenüber der ersten an entscheidender Stelle ver-

ändert: Während das Verhältnis von Wille zur Macht und ewiger Wiederkunft zunächst so angesetzt ist, daß der Wille zur Macht als Sein des Seienden und die ewige Wiederkehr als der zeithafte Sinn des Seins gedeutet ist, wird in der zweiten Vorlesung das Sein des Seienden hinsichtlich seines Wasseins als Wille zur Macht, hinsichtlich seines Daßseins als ewige Wiederkehr bestimmt. Wenn diese Seinsbestimmungen ihrerseits hinsichtlich ihrer Verstehbarkeit in der geschichtlichen Situation des Nihilismus gründen, so heißt das: Der Sinn von Sein ist immer schon geschichtlich, und Zeit als Seinssinn wird nicht erst geschichtlich vermittels der zeitlich-endlichen Verfassung des Daseins. Erst damit ist die Idee der Seinsgeschichte im Ansatz herausgearbeitet, die in den späteren Nietzsche-Vorlesungen weiter ausgeführt wird.

Unter dem Titel »Die ewige Wiederkehr des Gleichen« wurde die Vorlesung 1961 von Heidegger im Verlag Günther Neske herausgegeben. Der Text der Handschrift wurde für diese Ausgabe nicht nur formal-redaktionell und stilistisch überarbeitet, sondern teils ergänzt, teils in erheblichem Umfang gekürzt. Da die Unterlagen des Erstdrucks für die vorliegende Ausgabe nicht zur Verfügung standen, kann hier allein die Handschrift als autorisierter Text gelten. Ediert wird die ursprüngliche handschriftliche Fassung der Vorlesung. Neben der Handschrift lagen vor: eine Abschrift von Fritz Heidegger sowie Mitschriften von Dr. Wilhelm Hallwachs und Siegfried Bröse.

Das Konvolut enthält auf den von Heidegger bis S. 81 paginierten Blättern im Quartformat den fortlaufenden ausgearbeiteten Vorlesungstext. Inhaltlich gesehen stellen die Seiten 1 bis 74 Ausführungen zur ersten Stufe des in der ersten Vorlesungsstunde entworfenen Vorlesungsplans (vgl. S. 4) dar. Sieben Seiten entfallen auf die zweite Stufe. Die geplante dritte und vierte Stufe sind nicht behandelt. Das Konvolut enthält außerdem einen von Heidegger mit 1 bis 7 paginierten Text, der in der Abschrift mit »Anhang« bezeichnet wird. Dieser »Anhang« trägt

die Überschrift »Zusammenfassende Kennzeichnung der metaphysischen Grundstellung Nietzsches«, dazu auf der rechten Blattseite den Zusatz »lediglich als Abschluß der Vorlesung des SS 37 unter Voraussetzung der Vorlesung des WS 36/7«. Wie aus einem der Handschrift beigefügten Blatt zur Terminplanung[1] Heideggers und auch aus der Mitschrift von Hallwachs hervorgeht, mußte Heidegger einer Vorverlegung des Semesterendes um eine Woche Rechnung tragen. Um der im Vorlesungstitel angezeigten Themenstellung nachzukommen, versuchte Heidegger, die geschichtliche Position Nietzsches wenigstens im Umriß noch sichtbar zu machen. Deshalb wurde anstelle der letzten sieben Seiten des schon ausgearbeiteten Vorlesungstextes der neu verfaßte Schluß mit der Überschrift »Zusammenfassende Kennzeichnung der metaphysischen Grundstellung Nietzsches« gelesen. Hierin sind Themenbereiche aus den Stufen zwei und drei des Vorlesungsplans zusammengenommen. Teile aus dem bereits fertiggestellten Manuskript zu Stufe zwei wurden im Vortrag unverändert übernommen; diese sind in der Handschrift eindeutig durch Zeichen markiert.

In der vorliegenden Ausgabe wird zunächst der fortlaufende Text bis S. 81 der Handschrift gedruckt; die auf den letzten sieben Seiten für den verkürzten Vortrag vorgenommenen Streichungen sowie die eigens dazu verfaßten Zwischenstücke und Zusammenfassungen in Form von Beilagen und Randbemerkungen bleiben dabei außer Betracht. Im Anschluß folgt

[1] Das Blatt wird hier im Wortlaut mitgeteilt:
»Verkürzter Vortrag mit Rücksicht auf den um eine Woche vorverlegten Semesterschluß 25. VI. (29. Juni Feiertag).

Dienstag, 15. Juni:	Abschluß der Darstellung a) das Unveröffentlichte in der Zarathustra-Zeit, b) das Unveröffentlichte in der Zeit nach »Zarathustra«.
Montag, 21 Juni:	Der Bereich des Wiederkunftsgedankens; Nietzsches Philosophie als der klassische Nihilismus.
Dienstag, 22. Juni:	Nietzsches metaphysische Grundstellung als amor fati. Wille zur Macht und ewige Wiederkehr. Vgl. die Fragen S. 55.«

der sogenannte »Anhang«, die »Zusammenfassende Kennzeichnung der metaphysischen Grundstellung Nietzsches«. Um diesen als geschlossenes Schlußkapitel konzipierten Text in seinem Charakter zu erhalten, wurden die entsprechenden Teile aus dem vorhergehenden fortlaufenden Text gemäß den Kennzeichnungen Heideggers eingearbeitet.

Für die Rekonstruktion des Vorlesungsganges am Schluß des Semesters waren die Mitschriften eine wichtige Hilfe. Die Mitschrift Hallwachs bietet – vermutlich aufgrund eines stenografischen Protokolls – eine weitgehend wörtliche Wiedergabe des Vorlesungstextes. Für die vorliegende Ausgabe erwiesen sich Ergänzungen aus den Mitschriften der Vollständigkeit des handschriftlichen Textes wegen als überflüssig. Einzige Ausnahme stellt die Bemerkung über Technik dar (S. 99, Z. 19-27), die aus der Mitschrift Hallwachs übernommen wurde.

Gemäß der von Heidegger gegebenen Übersicht über den Gang der Vorlesung (S. 4) wurde die Gliederung des Textes von der Herausgeberin erstellt. Die Überschriften der Teile sind nahezu wörtlich dieser Übersicht entnommen.

Zu neun Vorlesungsstunden liegen schriftlich fixierte Wiederholungen vor. Die einzige vollständig ausformulierte und inhaltlich über eine bloße Zusammenfassung hinausgehende Wiederholung wurde an Ort und Stelle eingefügt. Die übrigen werden ihrer teils bloß stichwortartigen Formulierungen wegen in den Anhang gesetzt.

Die Beilagen sind gemäß den Kennzeichnungen Heideggers eingearbeitet.

Die zahlreichen inhaltlich verschiedenartigsten Zusätze – vermutlich auch aus verschiedenen Jahren datierend – auf den rechten Seiten der linksseitig beschriebenen Quartblätter, die von Heidegger eindeutig zugeordnet sind, werden an der entsprechenden Stelle wiedergegeben, in einigen Fällen auch als Fußnoten gesetzt, um den von Heidegger gewünschten Charakter einer Leseausgabe zu erhalten. Von Heidegger nicht eindeutig zugeordnete Zusätze sind je nach Charakter im Text

oder aber in den Fußnoten plaziert, jedoch jeweils durch eckige Klammern markiert.

Die sprachliche Überarbeitung erfolgte unter dem Gesichtspunkt formaler Korrektheit; Änderungen des für den Vortrag konzipierten Textes zur Herstellung einer rein schriftlichen Form wurden nicht vorgenommen. Die von Heidegger häufig zur Abgrenzung von Sätzen und Satzteilen verwendeten kleinen Querstriche wurden durch die heute übliche Zeichensetzung ersetzt.

Im Manuskript angezeigte, aber nicht ausgeführte Zitate werden nur dann im vollen Wortlaut gebracht, wenn der Umfang aus der Handschrift oder den Mitschriften erkennbar ist und wenn zudem ohne diese Wiedergabe die folgenden Interpretationen Heideggers bezugslos erscheinen würden.

Die Nietzsche-Zitate werden in einer geringfügig modernisierten Form, die auch in der Handschrift überwiegt, nach Heideggers Handexemplar der sogenannten Großoktavausgabe wiedergegeben. Die bibliographischen Angaben zu den einzelnen Bänden dieser Ausgabe sind im Anhang zur ersten Nietzsche-Vorlesung abgedruckt (Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst. Gesamtausgabe Bd. 43, hg. von B. Heimbüchel, Frankfurt am Main 1985, S. 291 f.). Gelegentlich werden Fundstellen ergänzt; alle sonstigen Angaben und Datierungen werden unverändert aus der Handschrift übernommen; lediglich eindeutige Versehen sind stillschweigend korrigiert. Die Angaben zu den Nietzsche-Zitaten werden in folgender Reihenfolge genannt: Nummer des Stückes, Nummer des Bandes, Seitenzahl. Hinzufügungen Heideggers innerhalb von Zitaten sind durch eckige Klammern kenntlich gemacht. Nichtwörtliche Zitate sind in einfache Anführungszeichen gesetzt.

*

In der vorliegenden Vorlesung nimmt die Mitteilung und Erörterung philologischer Fakten und Fragen einen vergleichsweise breiten Raum ein. Heideggers über den damals in Ausgaben und Publikationen zugänglichen Forschungsstand

hinausgehende Kenntnisse sind auf dem Hintergrund seiner Tätigkeit für das Nietzsche-Archiv in Weimar zu sehen. In Kontakt mit dem Nietzsche-Archiv stand Heidegger bereits seit Ende der zwanziger Jahre. Zusammen mit Nicolai Hartmann, Walter F. Otto, Adhémar Gelb und anderen war Heidegger an Beratungen zu der Herausgabe des Nachlasses von Max Scheler beteiligt, deren »Oberleitung« Richard Oehler von den Genannten übertragen worden war. Der erste Besuch Heideggers im Nietzsche-Archiv fand im Mai 1934 statt. Heidegger war Mitglied des Ausschusses für Rechtsphilosophie in der Akademie für Deutsches Recht und nahm an der von Carl August Emge (damals Professor für Rechtsphilosophie an der Universität Jena und Vorsitzender des Wissenschaftlichen Ausschusses für die Herausgabe der Historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke und Briefe Nietzsches) im Nietzsche-Archiv vom 3. bis 5. 5. 1934 durchgeführten, auch von Hans Frank und Alfred Rosenberg besuchten ersten Tagung des Ausschusses teil. Der Empfang Heideggers bei der Leiterin des Nietzsche-Archivs, Elisabeth Förster-Nietzsche, und die Besichtigung von Nietzsche-Handschriften sind im Tagebuch des Archivs vermerkt. Nach dem Tod von E. Förster-Nietzsche traten C. A. Emge und Oswald Spengler Ende 1935 aus dem Wissenschaftlichen Ausschuß aus. Besonders auf die Befürwortung von W. F. Otto hin – seit Ende 1933 Mitglied des Wissenschaftlichen Ausschusses – wurde Heidegger Ende 1935 in den Wissenschaftlichen Ausschuß gewählt. Neu hinzu gewählt wurden gleichzeitig Hans Heyse (Königsberg) und Gerhard Krüger (Marburg); nur Heidegger und Heyse nahmen die Wahl an.

Heidegger übernahm nach eigenen Angaben (Brief an Leutheußer vom 26. 12. 1942) »Vorarbeiten zur Neuausgabe des ›Willens zur Macht‹«. Welchen Umfang Heideggers Tätigkeiten für die Historisch-kritische Gesamtausgabe annahmen, wird aus den Akten des Archivs nicht klar ersichtlich. Sicher ist, daß Heidegger von 1936 bis 1938 zweimal im Jahr zu den Tagungen des Wissenschaftlichen Ausschusses nach Weimar kam. Die

Korrespondenz läßt erkennen, daß Heidegger in Freiburg mit Kopien von Nietzsche-Handschriften arbeitete.

Zur Vorbereitung des zweiten Teils der Vorlesung vom Sommersemester 1937 wandte sich Heidegger am 21. 4. 1937 brieflich mit präzisen Anfragen bezüglich der Anordnung und Datierung von Nietzsche-Aphorismen an den leitenden Herausgeber der Historisch-kritischen Gesamtausgabe Karl Schlechta. Die in diesem Band auf den Seiten 76, 80 unten, 86 bis 88 und 228 mitgeteilten Informationen zu den Nietzsche-Manuskripten und deren Veröffentlichung in der Großoktavausgabe beruhen auf Mitteilungen Karl Schlechtas vom 27. 4. 1937.

Die im Nietzsche-Archiv vorhandenen Dokumente zu Heideggers Tätigkeit im Zusammenhang mit der Historisch-kritischen Gesamtausgabe werden ab 1939 spärlicher. Ausdrücklich erwähnt ist, daß Heidegger nicht an der Tagung des Wissenschaftlichen Ausschusses im Januar 1941 teilnahm. Am 26. 12. 1942 erklärte Heidegger in einem Brief an Dr. h. c. Leutheußer seinen Austritt aus dem Wissenschaftlichen Ausschuß »als sachlich notwendigen Schritt«. Einer handschriftlichen Notiz Heideggers auf einer Mitteilung der Stiftung des Nietzsche-Archivs vom 27. 10. 1938 an die Mitglieder des Wissenschaftlichen Ausschusses ist zu entnehmen, daß Heidegger selbst seine Distanzierung vom Nietzsche-Archiv und seinen Rückzug von der Mitarbeit an der Ausgabe durch den Ausgang des Konfliktes zwischen dem Nietzsche-Archiv und der Reichsschrifttumskammer im Jahr 1938 begründet. In dem Gutachten-Anzeiger des Amtes für Schrifttumspflege bei der Reichsleitung der NSDAP vom Februar 1938 (Beilage zur »Bücherkunde Ausgabe B« Nr. 2) wurde der erste Band der Historisch-kritischen Gesamtausgabe unter den »Nicht zu fördernden Auswahl-, Gesamt- und Neuausgaben« aufgeführt. Um daraus zwangsläufig resultierende Nachteile für das Archiv und die Historisch-kritische Gesamtausgabe abzuwenden, wurde u. a. vereinbart, daß die Bände vor Erscheinen dem Amt für Schrifttumspflege zur Prüfung vorzulegen seien. Ein in den Akten des Archivs erwähnter, aber nicht

auffindbarer anders lautender Vorschlag Heideggers wurde übergangen. Zu der am 27. 10. 1938 mitgeteilten Nachricht, daß der Reichsamtsleiter des Amtes für Schrifttumspflege die von den beiderseitigen Sachbearbeitern vorgeschlagene Vereinbarung bestätigt habe, hat Heidegger handschriftlich notiert: »Dies war zu erwarten; darnach Mitarbeit bei der Kommission unmöglich, nur noch Arbeit für Nietzsches Werk – unabhängig von der Ausgabe.«

Für zahlreiche Hilfestellungen bei der Editionsarbeit habe ich Herrn Dr. Hermann Heidegger, Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann und Herrn Dr. Hartmut Tietjen zu danken. Für seine Unterstützung danke ich auch Herrn Dr. Joachim Storck. Frau Ilse von Hunnius und Herrn Karl-Norbert Ihmig danke ich für ihre Mitarbeit bei den Vorbereitungen zur Drucklegung des Bandes.

Köln, im März 1986 Marion Heinz