

Das Selbst des Menschen in der Sicht des jungen Nietzsche

Von OTTO J. MOST (Münster)

Josef Koch zum 80. Geburtstag

1

In „*Ecce homo*“ hat Nietzsche die Aussagen, mit denen das dritte Buch der „*Fröhlichen Wissenschaft*“ abschließt, als „granitne Sätze“ bezeichnet (II, 1127)¹. Unter ihnen steht – als Antwort auf die Frage: „Was sagt dein Gewissen?“ – das Wort *Pindars*: „*Du sollst der werden, der du bist*“ (II, 159). In den Vorarbeiten zur „*Fröhlichen Wissenschaft*“ hat Nietzsche dieses Wort durch den Gedanken der *Selbstbildung* verdeutlicht: „Werde fort und fort der, der du bist – der Lehrer und Bildner deiner selber!“ Es erwächst die Aufgabe, „die goldene Kette deines Selbst“ zu finden (M XI, 281 f.).

¹ Die Hinweise ohne Kennzeichnung der Ausgabe beziehen sich auf Karl *Schlechta*s dreibändige Nietzsche-Ausgabe (1954–56, 1960). Für den Nachlaß Nietzsches wurden ferner herangezogen: die bislang fünf Bände (1933–1940) umfassende „Historisch-kritische Gesamtausgabe“ der Werke Nietzsches (zitiert: HKG) und die 1922–1929 erschienene Musarion-Ausgabe, die Nietzsches „Gesammelte Werke“ in 23 Bänden darbietet (zitiert: M). Bei den Briefen Nietzsches sind nur Datum und Empfänger genannt. Die vier Briefbände der „Historisch-kritischen Gesamtausgabe“ enthalten fast alle Briefe bis zum Jahr 1877.

Die von dem jungen Nietzsche veröffentlichten Werke werden mit folgenden Abkürzungen zitiert:

Geb = Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (1872). Nietzsche hat die Schrift mit geringfügigen Abänderungen 1874 in 2. Auflage und nochmals 1886 veröffentlicht; nunmehr unter dem Titel „Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus. Neue Ausgabe mit dem Versuch einer Selbstkritik“. Die Zitate werden hier (im Anschluß an Schlechta) nach der 2. Auflage gegeben; über ihre Abweichungen von der 1. Auflage vgl. Großoktav-Ausgabe der Werke Nietzsches I (1905) 594 ff.

1. UB = Unzeitgemäße Betrachtungen, Erstes Stück: David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller (1873).

2. UB = Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (1874).

3. UB = Unzeitgemäße Betrachtungen, Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (1874).

4. UB = Unzeitgemäße Betrachtungen, Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth (1876).

Aus dem Nachlaß des jungen Nietzsche sind am wichtigsten:

Bi = Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Unvollendete Vortragsreihe, Basel 1872.

FV = Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern 1872. Zu ihnen gehören „Über das Pathos der Wahrheit“ und „Der griechische Staat“.

Phil = Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. Fragment 1873.

WPh = Wir Philologen. Vorarbeiten zu einer von Nietzsche geplanten Unzeitgemäßen Betrachtung 1874–1875.

Wi = Wissenschaft und Weisheit im Kampfe. Aufzeichnungen 1875.

Nietzsche hat schon früh die Forderung Pindars zum Leitsatz seines Lebens erhoben. Er hat sie einer Preisarbeit de fontibus Laertii Diogenis, die er als zweiundzwanzigjähriger Student in Leipzig abfaßte, als Motto vorangestellt. Nachdem ihm der Preis zuerkannt war, nannte er in einem am 3. 11. 1867 an seinen Studienfreund Erwin Rohde abgesandten Brief Pindars γένου' οἴος ἐσσί „festliche Worte, die sich siegreich erwiesen haben“.

In den Arbeiten des jungen Nietzsche – der „Geburt der Tragödie“, den „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ und den von ihm nicht veröffentlichten Niederschriften bis zum Jahr 1876 – taucht der Spruch Pindars nicht auf. Dagegen gewinnt das Wort „Selbst“ mehr und mehr an Bedeutung. In der „Geburt der Tragödie“ gibt Nietzsche der Hoffnung Ausdruck, daß „der deutsche Geist sich auf sich selbst zurückbesinnt“, zu sich selbst zurückkehrt und sich wiederfindet (I, 110, 128; vgl. M III, 356). In der zweiten „Unzeitgemäßen“ sagt er von den Griechen, daß sie, vom Chaos bedroht, sich auf sich selbst zurückbesannen und so wieder von sich Besitz ergriffen (I, 284). Zu voller Ausdruckskraft kommt das Motiv in der dritten „Unzeitgemäßen“. Schon an ihrem Anfang betont Nietzsche: „Der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, ... folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: sei du selbst! Das bist du alles nicht, was du jetzt tust, meinst, begehrst“ (I, 287 f.).

Es gilt, das Grundgesetz des „eigentlichen Selbst“ zu entdecken und „zu sich zu kommen“ (I, 290). Freilich: der Beschluß „Ich will mein bleiben!“ ist ein „schrecklicher Beschluß“. Der Mensch, der ihn gefaßt hat, muß „in die Tiefen des Daseins hinabtauchen“ und „ungewöhnliche“ Fragen, vor allem die Frage, warum er lebe, durchdenken. Er schlägt einen Weg ein, der nur in unbedingter Ehrlichkeit, leidvoller Wahrhaftigkeit und Tapferkeit durchschritten werden kann (I, 287, 294 ff., 316 ff.).

Nietzsche hat in der dritten „Unzeitgemäßen“ *Schopenhauer* als großen, von der „Sehnsucht nach sich selbst“ geprägten Menschen zu kennzeichnen versucht (I, 309). In der vierten „Unzeitgemäßen“ hat er *Richard Wagner* zum Leitbild erhoben. Seine Darlegungen kulminieren in der Aussage, daß Wagner „seinem höheren Selbst . . ., welches von ihm *Gesamtthaten seines vielstimmigen Wesens* verlangte“, Treue hielt (I, 379; vgl. M VII, 362)².

In den Entwürfen zu „Wir Philologen“ hat Nietzsche seinem Grundgedanken eine Fassung gegeben, die christlicher Herkunft ist: „Das Heil deiner selbst geht über alles, soll man sich sagen: und es gibt keine Institution, welche du höher zu achten hättest als deine eigene Seele“ (III, 329)³.

² Zu Nietzsches Hochschätzung der Treue vgl. auch Phil III, 360; der Text ist in die 2. UB I, 240, übernommen worden. – Das Lob der Tapferkeit und Ehrlichkeit, das Nietzsche in der 3. UB ausgesprochen hat, kehrt in der 4. UB (I, 379, 431) wieder – freilich in anderer Akzentuierung. Über die hier vertretene Wertung des Ehrlichseins vgl. unten S. 125.

³ Welch hohe Bedeutung der junge Nietzsche dem Begriff des Selbst zuerkannt hat, zeigen auch Briefe und andere persönliche Aufzeichnungen. Während seiner Militärzeit klagt er in einem Brief an Rohde (1.–3. 2. 1868) über die „Entfremdung der Seele von sich selbst“. Im Herbst 1870 schreibt er an seinen Schul- und Studienkameraden Paul Deussen: „In allen ernsthaften Dingen ist jeder Mensch sein eigen μέτρον. Was ist Freundschaft? Zwei Menschen und ein μέτρον.“ In einem an Marie Baumgartner gerichteten Brief vom

Die zentrale Stellung, die Nietzsche dem Gedanken der Selbstwerdung eingeräumt hat, spiegelt sich in seiner scharfen *Kritik des Zeitgeistes* wider. Sie entzündet sich an der Stellung der Deutschen zu den „Gradmessern“ wirklicher *Bildung*: zur Philosophie, zur Kunst und zum Altertum als „dem leibhaften kategorischen Imperativ aller Kultur“ (Bi III, 254 ff.). Nach Nietzsche droht die Gefahr, daß diese Pfeiler echter Bildung und Kultur in sich zusammenstürzen; daß der wahrhaft Gebildete durch den „Bildungsphilister“ und die echte Kultur durch eine „Philisterkultur“ verdrängt wird (1. UB I, 141 ff., 176 f., 206)⁴. Ebenso wie die Bildung ist der *Staat* im Verfall: er dient nicht mehr „dem echten deutschen Geiste und einer aus ihm abzuleitenden Bildung“, sondern wird – wie es in dem sehr radikalen, Krieg und Sklaventum fordernden Vorwort „Der griechische Staat“ heißt – von einer „eigensüchtigen staatlosen Geldaristokratie“ als „Bereicherungsapparat ihrer selbst“ mißbraucht (Bi III, 227; FV III, 283; vgl. 2. UB I, 274; 3. UB I, 312, 331). Ferner: „Die Gewässer der *Religion* fluten ab und lassen Sümpfe oder Weiher zurück.“ Dem entspricht der „niedrige Flutstand aller *sittlichen* Kräfte“: „Tugend“ ist zu einem „altmodischen Wort“ geworden, „über das man lächelt“ (3. UB I, 293 f., 312).

Das tiefste Gebrechen des modernen Menschen aber wird offenbar an seiner „schwindelnden Angst und Hast“, seinem unruhigen „Rennen und Jagen“, seiner „unkräftigen Vielseitigkeit“, seiner Unfähigkeit, „mit sich selber in der Stille“ beisammenzuwohnen (3. UB I, 324, 334; 4. UB I, 371, 393). Er ist „auf der *Flucht vor sich selbst*“, ja lebt oft „im Hasse gegen sich selbst“ und versucht unter einem „hastigen unablässigen Tun“ sich „vor sich selbst zu verstecken“⁵. Von hier aus wird erneut die Bedeutung der Selbstverwirklichung und zugleich ihre Schwere sichtbar: der Mensch, der sie bejaht, muß sich von den Mächten loslösen, die auf „fortgesetzte Zerstreuung der Gedanken“ ausgehen und „ihn um sich selbst betrügen“ wollen, „ihn aus seiner eigenen Höhle wegzustehlen“ versuchen (3. UB I, 318 f.).

30. 8. 1877 bekennt Nietzsche: „Ich lechze nach *mir*“ – das war eigentlich das fortwährende Thema meiner letzten zehn Jahre.“ Im Nachbericht M VII, 410, wird erwähnt, daß Nietzsche in sein Handexemplar der zusammengebundenen ersten drei Unzeitgemäßen Betrachtungen eingetragen hat: „Dein Los, das dir vom Leben zugewiesen ist, ist das Suchen nach dir selber; darum lasse ab von dem Suchen nach anderen Dingen (Der Kalif Ali).“

⁴ Nietzsche hat vor allem in Bi und in der 1. UB Kultur und Bildung seiner Zeit einer scharfen Kritik unterzogen. Sie kehrt aber auch in anderen Schriften wieder: Phil III, 360; 2. UB I, 233 f., 240; 3. UB I, 352 ff.; 4. UB I, 391 f., 405, 410.

⁵ 3. UB I, 323; Bi III, 257, 259. – Hinter dieser Kritik steht eine Hochwertung von *Beschaulichkeit*, *Kontemplation* und *Muße*. FV III, 274 heißt es: „Laßt euch finden, . . . ihr Beschaulichen, deren Auge unvermögend ist, mit hastigem Spähen von einer Oberfläche zur anderen zu gleiten!“ Wichtige Aufschlüsse geben Nietzsches Arbeiten über die Griechen. Er sagt von *Anaximander*, daß das, was er schreibt, „Ausdruck des Verweilens in erhabenen Kontemplationen“ ist, und von *Heraklit*, daß er „dem beschaulichen Gotte ähnlich ist“ (Phil III, 365, 376; vgl. M IV, 255, 312). Ferner verweist er auf die Schätzung der freien *Muße* durch die Griechen (WPh M VII, 186, 189; vgl. 3. UB I, 339). Der Sinn der *Muße* wird an folgendem Satz faßbar: „Nun meint Pascal . . . , daß die Menschen so angelegentlich ihre Geschäfte und ihre Wissenschaften betrieben, um nur damit den wichtigsten Fragen zu entfliehen, die jede Einsamkeit, jede wirkliche *Muße* ihnen aufdringen würde, eben jenen Fragen nach

Nietzsche hat an einigen Stellen nicht einfach vom „Selbst“, sondern vom „*eigentlichen Selbst*“ oder „*höheren Selbst*“ gesprochen (3. UB I, 290, 329; 4. UB I, 371, 379, 404; M VII, 362). Dies deutet darauf hin, daß er nicht immer in dem gleichen Sinne das Wort „Selbst“ angewandt hat. Um so dringlicher ist die Frage nach seinem vollen Gehalt.

Wiederum weist die dritte „Unzeitgemäße“ den Weg. Der erste Abschnitt, in dem die Forderung „Sei du selbst!“ erhoben wird, enthält auch den Satz: „Dein wahres Wesen liegt nicht tief verborgen in dir, sondern unermeßlich hoch über dir, oder wenigstens über dem, was du gewöhnlich als dein Ich nimmst“ (I, 290; vgl. 323). Aus dem Zusammenhang ergibt sich eindeutig, daß Nietzsche den Ausdruck „wahres Wesen“ auf das „*eigentliche Selbst*“ bezogen hat. Dieses Selbst gehört einer weit *höheren* Ordnung an als das Ich, ist seinen jeweiligen Gestimmtheiten und seiner Willkür entzogen. Ja, es überragt alles, was am Menschen in seiner „gewöhnlichen Verfassung“ wirklich ist⁶.

dem Warum, Woher, Wohin“ (1. UB I, 175). Aus diesem Zitat läßt sich auch ersehen, daß Nietzsche der *Einsamkeit* hohen Wert zugesprochen hat; freilich hat er auch auf die Schwere und die Gefahren der Vereinsamung hingewiesen (FV III, 268 f.; Phil III, 356, 379; M IV, 291 f.; 3. UB I, 301, 306, 331; 4. UB I, 407). Noch wichtiger aber ist die Tatsache, daß schon der junge Nietzsche dem *tätigen* Leben, dem *Schaffen* einen höheren Rang zuerkannt hat als der Kontemplation. Darauf deuten schon einige Bemerkungen in der „Geburt . . .“ (I, 87, 113) und in der 1. UB hin, wo von dem „unruhig schaffenden Trieb des Künstlers“ und von dem „kämpfenden Kultur-Menschen“ gesprochen wird (I, 145, 177). In die gleiche Richtung weist die Ablehnung der „reinen, folgenlosen Erkenntnis“ in der 2. UB (I, 245; vgl. 219). Zu voller Klarheit aber kommt Nietzsches Wertung erst in der 3. UB (I, 321, 329, 353, 365) und in der 4. UB (I, 377 ff.). Nietzsche geht so weit, daß er im Hinblick auf *Goethes* Faust sagt: „Der Mensch Goethes ist . . . der beschauliche Mensch im hohen Stile . . ., nicht der tätige Mensch: vielmehr, wenn er an irgendeiner Stelle sich in die bestehenden Ordnungen der Tätigen einfügt, so kann man sicher sein, daß nichts Rechtes dabei herauskommt . . . Der Goethesche Mensch ist eine erhaltende und verträgliche Kraft – aber unter der Gefahr . . ., daß er zum Philister entarten kann“ (I, 316). In den Notizen zum sog. Philosophen-Buch heißt es geradezu: „Nicht im *Erkennen*, im *Schaffen* liegt unser Heil!“ (M VI, 35). In WPh wird diese Gegenüberstellung durch die Bemerkung gemildert, daß allein der Schaffende etwas wahrhaft zu erkennen vermag: „Man versuche altertümlich zu leben – man kommt sofort hundert Meilen den Alten näher als mit aller Gelehrsamkeit . . . Und so werden wir auch nur als Schaffende etwas von den Griechen haben können“ (M VII, 207 f.; vgl. 173, 210). Damit stimmt wohl auch überein, daß Nietzsche von einem „falschen Gegensatz von *vita practica* und *contemplativa*“ spricht (Wi III, 337). Eine Sonderstellung nimmt auch hier das Vorwort „Der griechische Staat“ ein, wo z. B. der Satz steht: „Das künstlerische Schaffen fällt für den Griechen ebensowohl unter den unehrwürdigen Begriff der Arbeit wie jedes banausische Handwerk“ (III, 277).

⁶ Die Wendung „gewöhnliche Verfassung“ gebraucht Nietzsche bei seinem gleichfalls in der 3. UB (I, 326 f.) durchgeführten Versuch, *Schopenbauers* *Vorstellung des Heiligen* umzubilden und in seine Philosophie einzufügen. Seine Darlegungen enthalten einen allgemeineren, auch für unseren Problemzusammenhang beachtenswerten Satz: „Es gibt Augenblicke und gleichsam Funken des hellsten, liebevollsten Feuers, in deren Lichte wir nicht mehr das Wort ‚ich‘ verstehen, es liegt jenseits unseres Wesens etwas, das in jenen Augenblicken zu einem Diesseits wird, und deshalb begehren wir aus tiefstem Herzen nach den Brücken zwischen hier und dort.“ Nietzsche meint hier offenbar mit „Wesen“ das Individuum in seiner „gewöhnlichen Verfassung“. Der Mensch *haßt* sich in dieser Verfassung, weil sie

Hieraus ergeben sich besondere Schwierigkeiten für die *Erkenntnis* des eigentlichen Selbst. In dem gleichen Abschnitt der dritten „Unzeitgemäßen“ hat Nietzsche ausgesprochen, daß es „ein quälerisches, gefährliches Beginnen“ ist, „in den Schacht seines Wesens auf dem nächsten Wege gewaltsam hinabzusteigen“. Zugleich aber hat er – Gedanken der Tiefenpsychologie vorwegnehmend – andere Wege für die Erkenntnis des eigentlichen Selbst genannt. „Unsere Freund- und Feindschaften, unser Blick und Händedruck, unser Gedächtnis und das, was wir vergessen, unsere Bücher und die Züge unserer Feder“ – dies alles legt Zeugnis von unserem Wesen ab. Noch tiefer führt ein zweiter Weg: im Hinblicken auf die von ihm wahrhaft geliebten und verehrten Gegenstände und deren „Stufenleiter“ vermag der Mensch bis zum „Grundgesetz“ seines „eigentlichen Selbst“ vorzudringen. Endlich können die „wahren Erzieher und Bildner“ eines Menschen ihm den „Ursinn und Grundstoff“ seines Wesens offenbaren; ja, die Besinnung auf sie ist das beste Mittel, sich selbst zu finden (I, 289 f.)⁷.

Noch deutlicher tritt Nietzsches Auffassung in einem anderen Satz der dritten „Unzeitgemäßen“ hervor: „In der Liebe allein gewinnt die Seele nicht nur den klaren, zerteilenden und verachtenden Blick für sich selbst, sondern auch jene Begierde, über sich hinauszuschauen und nach einem irgendwo noch verborgenen höheren Selbst mit allen Kräften zu suchen“ (I, 329).

Der Zusammenhang, in dem diese Aussage steht, kann hier nicht erörtert werden. Unmittelbar läßt sich ihr entnehmen, daß Nietzsche *zwei Stufen im Gehalt des Wortes* „Selbst“ unterschieden hat. Spricht der dem Alltag verhaftete Mensch von sich selbst, dann verbleibt er im Horizont eines kargen, in „Enge und Verschrumpftheit“, „Dumpfheit und Trockenheit“ dahindämmernden Lebens. Anders der Mensch, der sich danach sehnt, „ganz zu werden“; er versteht unter „Selbst“ das, was seinem Dasein „den höchsten Wert, die tiefste Bedeutung“ zu geben vermag (vgl. I, 328 f.).

„elende Begrenztheit“ ist, und strebt nach einer höheren „Erfüllung“ seiner Existenz durch eine *Liebe*, in der etwas seinem jetzigen Wesen (und damit auch seinem Ich) *Jenseitiges* für ihn gegenwärtig und so zu einem „*Diesseits*“ wird. Als letztes Ziel erscheint der Heilige, „dessen leidendes Leben nicht oder fast nicht mehr individuell empfunden wird, sondern als tiefstes Gleich-, Mit- und Eins-Gefühl in allem Lebendigen“. Es ist wohl ohne Gewaltbarkeit möglich, Nietzsches Grundkonzeption aus ihrer Verbindung mit *dieser* Idee des Heiligen herauszulösen und auf das „höhere Selbst“ zu beziehen.

⁷ Die Abhängigkeit der Selbstverwirklichung von der *Selbsterkenntnis* macht begreiflich, daß der junge Nietzsche immer wieder an den delphischen Spruch „Erkenne dich selbst“ erinnert, so Geb I, 34, 60; 2. UB I, 284; Phil III, 270; Wi III, 336; M IV, 266 f. Ferner verweist Nietzsche auf den Satz *Heraklits*: „Ich erforschte mich selbst“ (fr. 101 nach H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 61951). Nietzsche hat diesen Satz von dem Gedanken aus interpretiert, daß der Weise „seinen Blick auf den *einen λόγος* in allem geheftet“ hält, und daß die Weisheit „aus dem Innern“ strömt. Das Sichselbsterforschen Heraklits ist danach weit mehr als schlichte Selbstwahrnehmung; es führt über das unmittelbar Erlebte hinaus zu dem in allem waltenden Logos. Ebendarum hat es nach Nietzsche Heraklit mit einem Wort benannt, „durch das man das Erforschen eines Orakels bezeichnete“ (M IV, 294; FV III, 270; Phil III, 380). – Sehr zurückhaltend hat sich Nietzsche in seiner Abhandlung „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ (1873) über die Möglichkeit der Selbsterkenntnis geäußert (III, 310).

Dementsprechend gibt es auch zwei Weisen der *Selbsterkenntnis*. Die erste vergegenwärtigt das eigene Sein in seiner gewöhnlichen Verfassung und kann zur Selbstverachtung führen (vgl. WPh III, 329; M VII, 214, 394). Die zweite erhebt sich über die Grenzen bloßen Daseins und stellt dem Erkennenden das höhere Selbst als Leitbild und Ziel vor. Nach dem vorhin zitierten Satz ist die *Liebe* für beide Formen der *Selbsterkenntnis* bedeutsam. Nietzsche begnügt sich nicht mit der Aussage, daß aus der Liebe das Ausschauen und Suchen nach dem höheren Selbst hervowächst. Er macht sie auch zur Grundlage der Selbstverachtung, die mit der *Selbsterkenntnis* verbunden sein kann: sie ist es, die dem nach innen gerichteten Blick jene Klarheit verleiht, in der die Erbärmlichkeit des in das Alltägliche verstrickten Selbst offenbar wird⁸.

⁸ Nietzsche hat schon in seinen frühen Schriften öfters von einem Zusammenhang zwischen *Liebe* und *Verachtung* (bzw. *Haß*) gesprochen (Geb I, 37; 3. UB I, 326f, [vgl. Anmerkung 6]; 4. UB I, 391; M VII, 391 ff.), diesen Zusammenhang aber nicht immer in derselben Weise gedeutet. Der im Haupttext zitierte Satz und auch die Aussagen über den „Menschen Rousseaus“ (3. UB I, 315 – vgl. unten, S. 111) legen die Auffassung nahe, daß die Selbstliebe als Liebe zum höheren Selbst die Selbstverachtung fundiert; daß – allgemeiner gesprochen – Liebe zum Höheren Verachtung des Niederen zur Folge hat oder doch haben kann. Andere Äußerungen Nietzsches erwecken aber den Eindruck, als habe er ein Hervorgehen der Liebe aus der Verachtung angenommen. In den nachgelassenen Notizen „Über Religion“ (1875) heißt es: „Die christliche Liebe auf Grund der Verachtung“ (M VII, 391). In einer in demselben Jahre niedergeschriebenen „Betrachtung im Anschluß an die Lektüre von Dührings ‚Wert des Lebens‘“ sagt Nietzsche: „Der, welcher sich selbst ganz rein lieben könnte . . ., wäre der, welcher zugleich sich selbst verachtete . . .; liebe die anderen, wenn du es vermagst, d. h. wenn du imstande bist, sie völlig zu erkennen und zu verachten, wie dich selbst.“ Es folgt die These, daß die *Selbsterkenntnis*, deren „Resultat“ die Selbstverachtung ist, „der Gerechtigkeit gegen sich“ entspringt, und daß diese Gerechtigkeit ein gegen sich selbst gerichtetes Rachegefühl ist, das sich dann einstellt, wenn „jemand genug an sich gelitten, sich selbst genug verletzt [hat], in Sündhaftigkeit“. Schließlich gesteht Nietzsche: „Daß bei alledem der Mensch sich noch liebt, erscheint dann wie ein Gnaden-Wunder“ (M VII, 393 f.). – Aufschlußreich ist auch der 1867 geschriebene „Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre“. Nietzsche hat hier sehr eindringlich geschildert, wie ihn nach der Lektüre des Hauptwerkes *Schopenhauers* das „Bedürfnis nach *Selbsterkenntnis*, ja Selbstzernagung“, eine „düstere Selbstverachtung“ und ein bitterer, ungerechter und zügelloser Haß gegen sich selbst gepackt habe. Den Hintergrund dieses Erlebens hat Nietzsche so beschrieben: „Ich hing damals gerade mit einigen schmerzlichen Erfahrungen und Enttäuschungen ohne Beihilfe einsam in der Luft, ohne Grundsätze, ohne Hoffnungen und ohne eine freundliche Erinnerung“ (III, 133). – Der (auch in späteren Werken Nietzsches, noch in der „Klage der Ariadne“ wiederkehrende) Gedanke, daß Liebe aus Verachtung oder Haß entstehe, ist schwer nachvollziehbar und hat die Vermutung veranlaßt, daß Nietzsche an einem krankhaften Hang zur Selbstquälerei gelitten habe. Diese Vermutung geht über die (zweifelsohne berechnete) Annahme hinaus, daß Nietzsche von Natur aus zur Melancholie neigte und ungemein eindrucks- und leidensfähig war. Ob die genannte Vermutung zu Recht besteht, kann nicht entschieden werden. Für ihre Beurteilung scheint nicht unwichtig zu sein, daß Nietzsche – wenigstens an den hier berücksichtigten Stellen – die Selbstverachtung nicht als eine ohne erlebte Gründe auftretende Regung angesehen, sondern sie im Gegenteil aus dem Gesamerleben zu verstehen versucht hat.

Nietzsche hat in seinen frühen Schriften häufig das Wort „*Natur*“ gebraucht. Zumeist hat er es – unter dem Einfluß der Philosophie von Schopenhauer und Eduard von Hartmann – auf das Weltganze oder den Weltgrund bezogen⁹. Hier interessieren seine Aussagen über die *menschliche* Natur; zu ihnen gehören freilich auch Sätze, die den allgemeinen Naturbegriff zum Hintergrund haben.

Daß Nietzsche eine innere Beziehung zwischen der Natur des Menschen und seinem *Selbst* anerkannt hat, ergibt sich aus einem in der dritten „Unzeitgemäßen“ enthaltenen Wort über Schopenhauer: „Die Sehnsucht nach starker Natur, nach gesunder und einfacher Menschheit, war bei ihm eine Sehnsucht nach sich selbst“ (I, 309). Zuvor schon hatte Nietzsche versichert, er habe in Schopenhauer einen Menschen von der „Kraft eines Naturgewächses“ gefunden: „ein ganzes, einstimmiges, in eigenen Angeln hängendes und bewegtes, unbefangenes und ungehemmtes Naturwesen“ (I, 298).

Ist es nun so, daß die menschliche Natur in allem gut ist, und daß infolgedessen die Menschen ihr Selbst finden, indem sie ihrer Natur nachleben? Schon die Schilderung, die Nietzsche von dem Werden Schopenhauers gegeben hat, verbietet die uneingeschränkte Bejahung dieser Frage. Nach ihr konnte er nur dadurch zu sich kommen, daß er „gegen die falsche Anlotung des Zeitgemäßen an sein Unzeitgemäßes“ ankämpfte und durch die Ausweisung des Verworrenen, Schlaffen und Krankhaften, das der Geist seiner Zeit an ihn herangetragen hatte, sein Wesen „reinigte“ und „heilte“. Hierdurch war ihm „das Geheimnis seines Wesens“ enthüllt, „das *Reich der verklärten Physis*“ entdeckt (I, 309). Die diesen Ausführungen zugrundeliegende Überzeugung, daß die menschliche Natur in durchaus verschiedenen Formen zur Ausprägung kommt, tritt auch an anderen Stellen der dritten „Unzeitgemäßen“ hervor; so in dem Wort von der „Verschrobenheit der jetzigen Menschennatur“ (I, 348) und vor allem in den Darlegungen über den „Menschen Rousseaus“, der im Anrufen der „heiligen Natur“ ihre Ferne und sein eigenes Versunkensein in das „Chaos der Unnatur“ erlebt und darum sich verachtet und sich über sich selbst hinaussehnt (I, 315; vgl. M VII, 144).

Nietzsche hatte bereits in der zweiten „Unzeitgemäßen“ dieselbe Thematik aufgenommen. In ihrem letzten Abschnitt wird die der kommenden Generation gestellte Aufgabe so gekennzeichnet: „Sie muß . . . sich selbst gegen sich selbst [erziehen], zu einer neuen Gewohnheit und Natur, heraus aus einer alten und ersten Natur und Gewohnheit“ (I, 280; vgl. 285). Die Apotheose Richard Wagners, die Nietzsche in der vierten „Unzeitgemäßen“ vollzogen hat, enthält auch die Aussagen, daß seine Kunst „als *hergestellte, wiedergefundene* Natur“ wirkt, daß in ihr „*die in Liebe verwandelte Natur*“ ertönt (I, 422, 388). Im 6. Abschnitt läßt Nietzsche den „Lichtbringer“ Wagner so sprechen: „Die Natur ist nach innen zu viel reicher, gewaltiger, seliger, furchtbarer; ihr kennt sie nicht, so wie

⁹ Hier ist vor allem zu verweisen auf Geb I, 25, 32, 34; 3. UB I, 304, 320, 322, 328 ff., 345 ff.; 4. UB I, 373, 401, 418; ferner auf Niederschriften aus der Zeit von Geb: M III, 255, 276 f.

ihr gewöhnlich lebt: lernt es, selbst wieder Natur zu werden, und laßt euch dann mit und in ihr durch meinen Liebes- und Feuerzauber verwandeln“ (I, 395).

Diese Äußerungen und ebenso die Bemerkung, daß ein künftiges Geschlecht „die Sprache der auch im Menschlichen wiederhergestellten Natur“ sprechen wird (I, 431), verweisen bereits auf den Gedanken, daß die menschliche Natur in die Welt und Weltgrund konstituierende Natur eingesenkt ist. Diese metaphysische Annahme des jungen Nietzsche braucht hier nicht genauer gekennzeichnet zu werden (vgl. FV III, 291; 3. UB I, 290; M III, 274 f.; M IV 242). Es genügt die Feststellung, daß für ihn der Ausdruck „menschliche Natur“ in ähnlicher Weise doppelsinnig ist wie das Wort „Selbst“. Der Abhebung des höheren Selbst von dem Selbst des im Alltäglichen untergehenden Menschen entspricht die Überordnung der neuen, verwandelten, wiederhergestellten und wiedergefundenen Natur, der verklärten Physis über die alte, dem Zeitgeist verhaftete Natur, in der der Mensch für gewöhnlich lebt.

4

In seinen Meditationen über Schopenhauer hat Nietzsche vom „großen Menschen“ gesagt: „Groß zu sein . . . bedeutet bei ihm nur: frei und ganz er selbst zu sein“ (3. UB I, 308; vgl. auch 4. UB I, 434). Danach besteht ein enger Zusammenhang zwischen *Selbstsein und Freiheit* des Menschen.

Der junge Nietzsche hat häufig von jener Freiheit gesprochen, die er später – in dem Abschnitt „Vom Wege des Schaffenden“ in „Also sprach Zarathustra“ (II, 326) – als Haltung des „frei wovon“ gekennzeichnet und der des „frei wozu“ untergeordnet hat. So fordert er das „Heraustreten aus allen Konventionen“, das Sichlösen von den „öffentlichen Meinungen“, d. h. den „privaten Faulheiten“, das Niederlegen geographischer, nationaler und religiöser Grenzen und vor allem Unabhängigkeit vom Staat¹⁰.

Nietzsche hat diese Forderungen oft so stürmisch erhoben, daß man meinen könnte, er habe Freiheit im Sinne von völliger Ungebundenheit verlangt. Aber diese Deutung entspricht nicht seinen Intentionen. Dies zeigen schon seine Darlegungen über das „*Bildungswesen*“ seiner Zeit in der Vortragsreihe „Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten“. Bei seinen Erwägungen über die „formelle Bildung“, die das Gymnasium im deutschen Unterricht vermitteln soll, sagt Nietzsche, daß hier „das allseitige Gewährenlassen der sogenannten ‚freien Persönlichkeit‘ wohl nichts anderes als das Kennzeichen der Barbarei sein möchte“ (III, 204). Den Fürsprechern „für die sogenannte ‚Volksbildung‘, wie sie gemeinhin verstanden wird“, wirft Nietzsche vor, daß sie zumeist, „bewußt oder unbewußt, bei den allgemeinen Saturnalien der Barbarei, für sich selbst die fessellose Freiheit“ wollen (III, 217). Auch die spöttischen Bemerkungen über die „akademische Freiheit“ zeigen an, daß Nietzsche Bildungsziele, die der Willkür entzogen sind, anerkannt hat (III, 253 ff.).

¹⁰ Phil III, 386; 3. UB I, 288 f., 351. Viele andere Aussagen Nietzsches gehen in eine ähnliche Richtung, insbesondere Bi III, 188, 192, 225; M IV, 124; WPh M VII, 173, 177, 184.

Wiederholt und von verschiedenen Ansatzpunkten aus hat Nietzsche das Freiheitsproblem in der dritten „Unzeitgemäßen“ erörtert. Bereits in ihrem ersten Abschnitt wird es aktuell. Dort steht der (zum Teil schon in anderem Zusammenhang angeführte) Satz: „Deine wahren Erzieher und Bildner ver-raten dir, was der wahre Ursinn und Grundstoff deines Wesens ist, etwas durchaus Unerziehbares und Unbildbares, aber jedenfalls schwer Zugängliches, Gebundenes, Gelähmtes: deine Erzieher vermögen nichts zu sein als deine Befreier“ (I, 290; vgl. 2. UB I, 281).

Dies erweckt den Eindruck, als wollte Nietzsche den Freiheitsbegriff auf eine negative Freiheit einengen. Es ist aber zu beachten, daß er nicht vom menschlichen Wesen schlechthin, sondern nur von seinem „wahren Ursinn und Grundstoff“ behauptet, daß er „unbildbar“ ist. Seine Behauptung bezieht sich also – gemäß früher Gesagtem – auf das „wahre Wesen“ des Menschen, auf das „Grundgesetz“ seines „eigentlichen Selbst“. Daran wird offenbar, daß für Nietzsche ebenso wie das Wort „Selbst“ (und der Ausdruck „Natur“) auch der Terminus „Wesen“ doppelsinnig ist: er kann in einer niederen (gewissermaßen empirischen) und in einer höheren (man könnte auch sagen: paradigmatischen, exemplarischen) Bedeutung gebraucht werden. Die These von der Unbildbarkeit des wahren Wesens schließt nicht aus, daß das in der „gewöhnlichen Verfassung“ des Menschen verwirklichte Wesen um- und fortbildbar ist. Es erscheint als möglich, daß das wahre Wesen das *Leitbild* ist, das – selbst unwandelbar – einer Umwandlung des tatsächlichen Wesens den Weg weist, ja sie geradezu fordert. Von hier aus ist aber nur ein Schritt zu der Annahme, daß der Mensch in freiem Tun den „wahren Ursinn und Grundstoff“ seines Wesens in sich realisieren kann und soll.

Daß Nietzsche diesen Schritt tatsächlich vollzogen hat, zeigen Sätze, die kurz vor der soeben zitierten Aussage stehen. Er zeichnet dort die Situation der „jungen Seele“, die entschlossen ist, „Steuermann“ ihres Daseins zu werden, und „zur Freiheit zu kommen“ versucht. Sie vergegenwärtigt sich die nationalen und religiösen Vorstellungen ihrer Umwelt und sagt sich: „Das bist du alles nicht selbst . . . Niemand kann dir die Brücke bauen, auf der gerade du über den Fluß des Lebens schreiten mußt, niemand außer dir allein. Zwar gibt es zahllose Pfade und Brücken und Halbgötter, die dich durch den Fluß tragen wollen; aber nur um den Preis deiner selbst: du würdest dich verpfänden und verlieren. Es gibt in der Welt einen einzigen Weg, auf welchem niemand gehen kann, außer dir: wohin er führt? Frage nicht, gehe ihn“ (I, 289)¹¹. Der Aufforderung, seinen *eigenen Weg* zu gehen, kann aber der Mensch nur dann entsprechen, wenn er die *Mächtigkeit* hat, sich für sein wahres Wesen zu entscheiden und es von sich aus zu verwirklichen, und in diesem Sinne „Freiheit wozu“ besitzt.

Weniger bedeutungsvoll ist für diesen Zusammenhang die Frage, ob die Erzieher durch ihre bildende Tätigkeit nur negative Freiheit zu geben vermö-

¹¹ In den Vorarbeiten zur 3. UB heißt es: „Alle diese Allgemeinheiten entfremden dich dir selbst, auch unter dem Namen der Kirchen, Wissenschaften. In dir wird das Rätsel des Daseins aufgegeben: niemand kann es lösen, du selbst allein. Der Mensch entflieht dieser Aufgabe, dadurch daß er sich an die Dinge hingibt“ (M VII, 143).

gen. Wenn Nietzsche die Befreiung, welche die von den Erziehern vermittelte Bildung verleiht, mit dem Wegräumen von Unkraut, Schuttwerk und Gewürm, das die zarten Keime der Pflanzen antasten will, vergleicht, dann bezieht er sich auf die „Freiheit wovon“. Aber Nietzsche zieht den Vergleich weiter aus und spricht von Ausströmung von Licht und Wärme, vom Nieder-rauschen nächtlichen Regens und schließlich von der Nachahmung und Vollendung der Natur durch die bildende Tätigkeit der Erzieher. Damit hat er aber wohl die durch den Begriff „Freiheit wovon“ gesetzten Grenzen überschritten und den Erziehern die Möglichkeit positiver, mitschaffender Einflußnahme zuerkannt.

Im 3. und 8. Abschnitt derselben „Unzeitgemäßen“ ist Nietzsche der Frage nach der *Freiheit des Philosophen* nachgegangen. Im 3. Abschnitt schreibt er, daß die „Unumschränktheit“, die der freie und selbständige Geist errungen hat, „im Grunde *schöpferische Selbstumschränkung*“ ist (I, 299). Der Begriff der Schrankenlosigkeit ist demnach keineswegs geeignet, die Freiheit des Philosophen zu erfassen. Die Unumschränktheit, die er besitzt, gründet in Umschränkung, ja *ist* zutiefst Umgrenzung – eine Umgrenzung freilich, die nicht durch irgendwelche äußeren Ordnungen auferlegt wird, sondern dem Selbst des Philosophen entstammt. Nur wenn in ihm eine starke^{11a} Prägekräft wirksam ist und sein Sichlösen von den ihn umklammernden Formen durchwaltet, kann seine Freiheit Basis schöpferischen Tuns sein. Es liegt die Frage nahe, ob für diese „schöpferische Selbstumschränkung“ das „eigentliche Selbst“ in irgendeiner Weise – als Motiv, Leitbild oder Ziel – bedeutsam ist. Nietzsche hat diese Frage nicht aufgenommen. Und darum ist es auch nicht möglich, aufgrund von Aussagen Nietzsches Verbindungslinien vom 3. zum 1. Abschnitt der dritten „Unzeitgemäßen“ zu ziehen.

Nietzsche hat das Problem der Freiheit des Philosophen im 8. Abschnitt erneut aufgegriffen. Gleich zu Beginn werden unter den Bedingungen für das Entstehen des philosophischen Genius genannt: „freie Männlichkeit des Charakters . . . , keine patriotische Einklemmung, kein Zwang zum Brot-Erwerben, keine Beziehung zum Staate – kurz, Freiheit und immer wieder Freiheit“. Es scheint, daß damit der „Freiheit wovon“ die beherrschende Stellung eingeräumt ist. Aber schon die folgenden Sätze verbieten eine solche Deutung. Nietzsche scheut sich nicht, jene Freiheit als eine „schwere Schuld“, die sich nur durch große Taten „abbüßen“ läßt, zu bezeichnen, und betont mit Nachdruck, daß der Philosoph durch seine Freiheit „furchtbar verpflichtet werde“ (I, 351 f.). Er steht unter der *Pflicht*, der *Wahrheit* zu dienen und „mit dem

^{11a} Das Recht zu dieser Formulierung geben Sätze, in denen Nietzsche das Wort „frei“ mit den Ausdrücken „stark“ und „kräftig“ verbunden hat: 3. UB I, 296, 350. Er hat diese Thematik weitergeführt in der 2. UB (I, 234f, 237ff) bei seiner Kritik der durch den „Kontrast von Innerlich und Äußerlich“ geschwächten Persönlichkeit, d. h. des „ängstlich verhüllten Universal-Menschen“, der „sich ins Innerliche zurückgezogen“ hat, „nicht nach außen wirkt“ und nicht mehr seine Person daran wagt. Das Gegenbild hierzu bietet die „freie Persönlichkeit“, die in Wort und Tat gegen sich und gegen andere wahrhaftig und entschlossen ist, sich für das Anpflanzen einer echten Kultur einzusetzen.

Messer der Wahrheit allem, auch dem Staate, an den Leib zu gehen“ (I, 354). Echte Philosophie ist „etwas Furchtbares und Gewaltiges“, in dem die „Quelle des Heroischen“ fließt – eben dies macht ihre *Würde* aus (I, 363 ff.; vgl. Phil III, 359). An dieser Stelle nimmt Nietzsche nochmals das Wort „Freiheit“ auf. Die Philosophie soll ihren Dienst tun „frei vom Zeitgeist sowohl als von der Furcht vor diesem Geiste“. Je schwerer diese Freiheit errungen wird, desto mehr Würde kann ihr zuteil werden: „In dem Maße, als die Knechtschaft unter öffentlichen Meinungen und die Gefahr der Freiheit zunimmt, kann sich die Würde der Philosophie erhöhen“ (I, 363). Die Freiheit, die Nietzsche für die Philosophie fordert, ist also durch die Verpflichtung zur Wahrheit gebunden und auf die daraus erwachsende Würde der Philosophie hingebunden. Es ließe sich hier der höhere Freiheitsbegriff aufnehmen, für den Nietzsche später das Wort „Freiheit wozu“ geprägt hat. Er ist ihm aber im 8. Abschnitt der dritten „Unzeitgemäßen“ nur einmal nahegekommen; dort, wo er die „Freiheit, seinem Genius zu folgen, wann dieser ruft und wohin dieser ruft“, als die „herrlichste Freiheit“ des Philosophen bezeichnet (I, 355).

Der 3. und 8. Abschnitt der dritten „Unzeitgemäßen“ sind durch die Überzeugung geeint, daß die negative Freiheit, ohne die Philosophie nicht sein kann, weder in sich noch um ihrer selbst willen ist. Sie hat – nach dem 3. Abschnitt – ihren *Ursprung* in der „schöpferischen Selbstumschränkung“ des Philosophen und erhält – nach dem 8. Abschnitt – *Sinn* und *Recht* durch die Würde, die der Philosophie als Liebe zur Wahrheit, die nie Dienste tut und Sold nimmt (I, 361, 365), eigen ist¹².

¹² Der These, daß nach Nietzsche zum Selbstsein des Menschen Freiheit gehört, scheint seine Aussage entgegenzustehen, daß die Annahme einer Freiheit des Willens eine – freilich notwendige – *Wahnvorstellung* ist und somit dem Bereich des „Als ob“ zugehört (M III, 315, 317). Nietzsche ist schon frühzeitig dem Problem des *Illusionismus* begegnet; es ist ihm – allerdings in sehr verschiedener Sicht und Beurteilung – bei *Schopenhauer*, *Richard Wagner*, *Fr. A. Lange* und *E. v. Hartmann* entgegengetreten. Von Anfang an ist in ihm eine Hinneigung zum *universalen* Illusionismus wirksam gewesen. So hat er Geb I, 99, die sokratische, künstlerische und tragische Kultur „Illusionsstufen“ genannt. In den Vorarbeiten zu Geb hat er gesagt, daß wir „in einem Netz von Illusionen hinleben“, daß Bildung „ein fortwährendes Wechseln von Wahnvorstellungen zu den edleren hin“ ist, und daß Erziehung auf das Begreifen alles Erlebten unter bestimmten Wahnvorstellungen zielt (M III, 240, 255 f.). In der Abhandlung „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“ heißt es: „Die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind“ (III, 314; vgl. 310). Ähnliche Äußerungen finden sich in den Entwürfen zum Philosophen-Buch (M VI, 12 f., 17 f., 57); hier steht auch der Satz: „Ich möchte die Frage nach dem Werte der Erkenntnis behandeln wie ein kalter Engel, der die ganze Lumperei durchschaut“ (62). Es ist aber zu beachten, daß Nietzsche immer wieder versucht hat, über den universalen Illusionismus hinauszuwachsen und zu Aussagen vorzudringen, die im überlieferten (auf Aristoteles zurückgehenden und später in der Formel „adaequatio intellectus et rei“ ausgesprochenen) Sinne wahr sind. Dieser Zwiespalt in Nietzsches philosophischer Grundhaltung drängt die Frage auf, welcher „Seite“ seines Philosophierens die Interpretation den Vorrang einräumen dürfe und müsse. Wenn man bedenkt, daß der universale Illusionismus *alle* Vorstellungen des Menschen subjektiviert, ihnen in der Sache gegründetes Recht und Verbindlichkeit abspricht und damit auch der eigenen Grundthese den Halt nimmt, dann läßt sich so antworten: eine Interpretation, die alle Aussagen Nietzsches als Niederschlag und Ausdruck eines universalen Illusionismus betrachtet, kann wohl noch psychologisch, historisch oder ästhetisch

Bei dem Versuch, Richard Wagner zu charakterisieren, hat Nietzsche gesagt, daß in ihm ursprünglich zwei gegensätzliche Triebe wirksam gewesen sind. Über den „mannbar“ gewordenen Wagner schreibt er: „Im Verhalten der beiden tiefsten Kräfte zueinander, in der Hingebung der einen an die andere lag die große Notwendigkeit, durch welche er allein ganz und er selbst bleiben konnte“ (4. UB I, 374). Dieser Satz zeigt, daß Nietzsche nicht nur den Begriff der Freiheit, sondern auch den der *Notwendigkeit* auf das Selbst und seine Wahrung bezogen hat. Was hat er dabei unter „Notwendigkeit“ verstanden? Und von welcher Art ist das *Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit*? Bereits das bisher Gesagte enthält Hinweise auf Nietzsches Sicht und Stellungnahme zu diesem Problem; sie sind nunmehr zu verdeutlichen und auszubauen.

Nietzsche hat schon sehr früh der Frage nach dem Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit Beachtung geschenkt. Er hat sie bereits in den erstaunlichen und in die Zukunftweisenden Aufsätzen berührt, die er – angeregt durch R. W. Emerson – 1862 als Siebenzjährlicher über „Fatum und Geschichte“ und „Willensfreiheit und Fatum“ geschrieben hat. In beiden Aufsätzen sucht er zu zeigen, daß Fatum und Willensfreiheit sich nicht ausschließen, sondern im Gegenteil zusammengehören. In dem ersten Aufsatz wird das Fatum als Notwendigkeit bezeichnet und als eine Widerstandskraft gedeutet, ohne die freier Wille nicht denkbar ist. Ja, Nietzsche neigt der Auffassung zu, daß „der freie Wille nichts als die höchste Potenz des Fatums“ ist (HKG II, 59).

An das Problem „Notwendigkeit und Freiheit“ führt die Vorlesung heran, die Nietzsche zum erstenmal im Winter 1871/72 unter dem Titel „Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge“ gehalten hat¹³. Dort sagt er, daß nach Plato „die Tugend des freien Mannes würdig [ist], weil sie nur das naturgemäße Sein der Seele, nichts ihr Fremdes und Aufgedrungenes ist“. Da das der *Natur* eines Dinges Gemäße zugleich seinem *Zweck* angemessen ist, läßt sich im Sinne Platons die Tugend auch als das zweckentsprechende Sein der Seele charakterisieren. Wie aber verhält sich die Seele zu ihrem Zweck? Ist es ihr „*Wesen*“ oder ihre „*Aufgabe*“, ihrem Zweck zu entsprechen? Im ersten Fall ist ein Widerspruch gegenüber dem Zweck (und damit Schlechtigkeit) unmöglich: die Seele „*muß*“ dem Zweck entsprechen, sie erfüllt ihn – wie man wohl über Nietzsches Formulierung hinausgehend sagen darf – nicht in Freiheit, sondern mit Not-

interessant sein, vermag aber philosophische Anliegen nicht zu fördern. Infolgedessen wird in diesem Aufsatz der Akzent auf jene Aussagen Nietzsches gelegt, in denen er sich offensichtlich vom universalen Illusionismus abwendet und im Sinne der aristotelischen Bestimmung Wahres über den Menschen, sein Selbst, seine Freiheit und deren Bezug auf Notwendigkeit usw. aussprechen will. Das schließt natürlich in keiner Weise die sorgfältige Beachtung von Aussagen aus, die einen *partialen* Illusionismus zum Hintergrund oder zur Folge haben; so z. B. bleibt die philosophische Wichtigkeit jener Sätze unbestritten, in denen Nietzsche die von der Anschauung losgelösten Begriffe als Metaphern bezeichnet und das Apollinische als Traumwelt deutet.

¹³ Der Edition der Vorlesung liegt der Text von 1873, mit ergänzenden Anmerkungen aus dem Jahre 1876, zugrunde. Vgl. Großoktav-Ausgabe der Werke Nietzsches, 10. Bd. der 2. Aufl. (1903), S. 501.

wendigkeit im Sinne des „Nicht-anders-Könnens“. Plato aber hat sich nach Nietzsche dafür entschieden, daß es „Aufgabe“ der Seele ist, ihrem Zweck zu entsprechen. Die Tugend als zweckgemäßes Sein der Seele hat zum Prinzip nicht den „Gattungscharakter“, sondern den „Idealcharakter“ der Seele, d. h. ihre „Idee“, die zugleich ihr „*wahres Wesen*“, ihr „*Urbild*“ und „*Maßstab*“ ist (M IV, 425 ff.). Die Folgerungen, die sich hieraus für das Problem „Notwendigkeit und Freiheit“ ergeben, hat Nietzsche nicht gezogen. Sie lassen sich etwa so aussprechen: Ist der „Idealcharakter“ der Seele Grund ihres tugendhaften Verhaltens, dann ist es nicht Glied in einer kausalgesetzlich notwendigen Reihe von Ereignissen; vielmehr muß es aufgefaßt werden als Antwort der Seele auf die „Aufgabe“, die sie im Erfassen ihrer Idee als Urbild und Maßstab erkennt. Die des freien Mannes würdige Tugend ist zugleich seine *freie Tat*. Andererseits ist es auch statthaft, das tugendhafte Verhalten als notwendig zu bezeichnen. Seine Notwendigkeit ist jene von allem Müssen verschiedene Notwendigkeit, die aus einer Aufgabe als *Verpflichtung* oder *Gebot* hervorgeht.

Nun geht es freilich nicht an, die Problemlösung, die von Nietzsches Interpretation der platonischen Philosophie aus sichtbar wird, als seine eigene Auffassung zu betrachten. Im Gegenteil hat er – wie gerade die Plato-Vorlesung zeigt – ihre Grundlage, die Ideenlehre, abgelehnt. Es kann nur gefragt werden, ob Nietzsche die eben angedeutete Problemlösung in abgewandelter Form in seine Gedankenkreise eingefügt hat. Aufschlußreich sind in dieser Hinsicht zunächst zwei Äußerungen in dem 1873 geschriebenen Fragment „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“.

In dem einleitenden Kapitel sagt Nietzsche von den *vorplatonischen Philosophen* als den „einzigen, die damals nur der Erkenntnis lebten“, daß sie „ganz und aus einem Stein gehauen“ sind, daß „zwischen ihrem Denken und ihrem Charakter . . . strenge Notwendigkeit“ herrscht, und daß sie „die tugendhafte Energie der Alten“ besitzen, „ihre eigene Form zu finden und diese bis ins Feinste und Größte durch Metamorphose fortzubilden“ (III, 356; vgl. M IV, 248 f.). Die strenge *Notwendigkeit*, die bei den Vorplatonikern *Denken* und *Charakter* verband, hatte offenbar ihren Charakter zum Grund. Was aber besagt hier „Grund“? Verursacht der Charakter gleich einer Naturkraft das Denken, oder ist er für das Denken Maßstab und Richtschnur? Ist die Notwendigkeit, die der Charakter dem Denken auferlegt, eine Notwendigkeit des Müssens oder des Sollens? Nietzsche hat sich zu dieser Alternative nicht geäußert; aber seine Aussage über die den Vorplatonikern „*eigene Form*“ erhellt die Problemlage. Diese Form ist – im Unterschied vom Charakter – nicht von vornherein vorhanden; sie wird nicht vorgefunden, sondern im Suchen „gefunden“. Ist sie einmal gefunden, dann beharrt sie nicht als etwas Festes und Unveränderliches; es sind Metamorphosen möglich, Fortbildungen, die sie ausweiten und differenzieren. Finden und Fortbilden der eigenen Form sind nun nicht Geschehnisse, die sich ohne bewußte Aktivität des Menschen ereignen; es bedarf jenes bewußten Tuns, das Nietzsche tugendhafte Energie nennt. Handelt es sich dabei um ein *freies Tun*? Nietzsche hat an dieser Stelle das Wort „Freiheit“ nicht

gebraucht; aber er hat es in ähnlichem Problemzusammenhang in seinen 1872/73 entstandenen Aufzeichnungen zu einer Schrift über den Philosophen angewandt. Er vertritt dort die (auf seine künftige Entwicklung hinweisende) These, daß schon die Materie empfindet und für ihr individuelles Sein kämpft. Daran knüpft er den Satz: „Es gibt eine Art *freien Willen*, welcher die Essenz eines Dinges modifiziert“ (M VI, 38). Gilt dieser Satz bereits für die Materie, dann erst recht für den Menschen¹⁴. Und ist die „Essenz“ des Menschen, sein tatsächliches Wesen in Freiheit modifizierbar, dann auch seine „eigene Form“. So legt sich die Auffassung nahe, daß die vorplatonischen Philosophen in freier Aktivität ihre eigene Form gefunden und „bis ins Feinste und Größte“ fortgebildet haben.

Nun hat Nietzsche von ihnen gesagt, daß sie *nur* der Erkenntnis lebten. Dar- aus läßt sich entnehmen, daß sie ihre eigene Form im *Erkennen* verwirklicht haben, und daß sie als *Denker* „ganz und aus einem Stein gehauen“ waren. Von hier aus ist es möglich, zu der oben genannten Alternative Stellung zu nehmen. Wäre das Denken der Vorplatoniker und damit ihre eigene Form eine kausal- gesetzlich notwendige Wirkung ihres Charakters, dann bliebe kein Raum für von „tugendhafter Energie“ gespeistes freies Handeln. Oder umgekehrt ge- sagt: Ist es richtig, daß jene Philosophen in freier Aktivität ihr Denken ent- faltet und dadurch ihre eigene Form gefunden und fortgebildet haben, dann ist die von ihrem Charakter ausgehende Notwendigkeit als ein *Sollen* zu deuten, das wohl in irgendeiner Weise „normiert“, aber nicht nötigt und zwingt. Damit kommt eine Art von Notwendigkeit in den Blick, die Freiheit nicht ausschließt, sondern im Gegenteil allererst durch Freiheit sinnvoll wird¹⁵.

¹⁴ In einer anderen Notiz für das geplante Philosophen-Buch hat Nietzsche den Freiheits- begriff unmittelbar auf den Menschen bezogen: „Unsere Gewohnheiten werden zu Tugenden durch eine freie Übertragung ins Reich der Pflicht, d. h. dadurch, daß wir die Unverbrüch- lichkeit mit in den Begriff hineinnehmen“ (M VI, 48). Nietzsche hat damit in einem für ihn zentralen Bereich dem Menschen Freiheit zuerkannt. Auf die ethische Konzeption, in die der Gedanke der „freien Übertragung“ eingefügt ist, braucht hier nicht eingegangen zu werden.

¹⁵ Am Schluß des 1. Abschnittes des Fragmentes hat Nietzsche nochmals das Wort „Notwendigkeit“ aufgenommen: „Es gibt eine stählerne Notwendigkeit, die den Philoso- phen an eine wahre Kultur fesselt: aber wie, wenn diese Kultur nicht vorhanden ist? Dann ist der Philosoph ein unberechenbarer und darum Schrecken einflößender Komet, während er im guten Falle als ein Hauptgestirn im Sonnensystem der Kultur leuchtet“ (III, 357). Es ist offensichtlich, daß Nietzsche hier nicht eine kausalgesetzliche Notwendigkeit im Auge hat: der Philosoph wird nicht hervorgebracht durch wirkursächliche Determinationen, die von der „wahren Kultur“ ausgehen. Ebenso wenig will Nietzsche behaupten, daß der Begriff eines außerhalb einer „wahren Kultur“ lebenden Philosophen innerlich Unmögliches zum Inhalt hat und infolgedessen widerspruchsvoll ist. Die „*stählerne Notwendigkeit*“, von der hier die Rede ist, trägt *finalen* Charakter: der Philosoph kann seine *Aufgabe* nur „innerhalb einer wirklichen, nach einheitlichem Stile gearteten Kultur“ *voll* und *rein* erfüllen. Das Feh- len einer solchen Kultur hat zur Folge, daß der Philosoph „ein zufälliger, beliebiger, bald hier-, bald dorthin versprengter Wanderer ist“, hebt aber nicht seine Existenzmöglichkeit auf. So erweist sich auch hier, daß Nietzsches Notwendigkeiten anerkennt, die sich weder dem Notwendigkeitsbegriff der Naturwissenschaft noch dem der Modallehre der Ontologie unterordnen lassen. – Ähnliche Gedanken, ja sogar ähnliche Formulierungen kehren in Nietzsches Darlegungen über *Schopenhauer* wieder. Im Gegensatz zu den frühgriechischen

Im 7. Abschnitt des Fragmentes hat Nietzsche in die Darstellung der Philosophie *Heraklits* den Satz eingefügt: „Der Mensch ist bis in seine letzte Faser hinein Notwendigkeit und ganz und gar ‚unfrei‘ – wenn man unter Freiheit den närrischen Anspruch, seine *essentia* nach Willkür wie ein Kleid wechseln zu können, versteht“ (III, 377). In diesem Satz sind Gedanken von besonderem Gewicht enthalten: daß der Mensch eine *essentia* hat und somit nicht wesenlose Existenz ist, und daß er seine *essentia* *nicht beliebig austauschen* kann. Hiermit verbindet Nietzsche die Behauptung der Notwendigkeit des Menschen. Diese Notwendigkeit ist wohl als eine in seinem Wesen gründende Notwendigkeit zu deuten und somit als *Wesensnotwendigkeit*. Daraus ergibt sich, daß alle Freiheitsbegriffe, die den Wechsel der *essentia* oder gar einen vom Wesen unabhängigen Existenzvollzug zum Inhalt haben, unberechtigt sind; ebenso die Freiheitsbegriffe, die im Gegensatz zur Wesensnotwendigkeit des Menschen stehen. Ist es nun aber überhaupt noch möglich, dem Freiheitsbegriff eine Stelle zuzuweisen? Nietzsches Formulierung gibt nicht das Recht, diese Frage zu verneinen. Sie enthält nicht eine grundsätzliche und uneingeschränkte Ablehnung menschlicher Freiheit. Andererseits bietet sie von sich aus keinen Ansatz für eine Verbindung der Begriffe Freiheit und Notwendigkeit.

Es zeigte sich früher, daß Nietzsche in zweifacher Weise vom *Wesen* des Menschen spricht: bald meint er sein Wesen, wie es in der „gewöhnlichen *Verfassung*“ des Menschen zur Ausprägung kommt, bald aber sein „*wabres Wesen*“, d. h. sein „*eigentliches Selbst*“. Zunächst scheint es, als hätte Nietzsche an dieser Stelle das Wort „*essentia*“ in seiner ersten Bedeutung verwandt. Seine Aussage hätte dann den Sinn: es ist für den Mensch nicht möglich, sein *tatsächliches* („*empirisches*“) Wesen willkürlich zu *wechseln*. Es wäre falsch, wollte man daraus folgern, daß der Mensch völlig der Freiheit entbehrte; es verbliebe ihm noch die Möglichkeit, die in ihm verwirklichte *essentia* zu *modifizieren*, um- und fortzubilden – und schon dies ist, wie sich aus früher Ausgesprochenem ersehen läßt, hinreichend für menschliche Freiheit. Dagegen tauchen ernsthafte Bedenken auf, wenn man Nietzsches These von der *Notwendigkeit* des Menschen auf seine *essentia* in ihrer Faktizität bezieht. Man könnte, um diese These mit dem Freiheitsbegriff in Einklang zu bringen, auf das zuvor über die Notwendigkeit zwischen dem Denken und dem Charakter der vorplatonischen Philosophen Gesagte zurückgreifen und mit einigen Abwandlungen zur Erörterung stellen; man könnte auch den alten Gedanken erneuern, daß dem Menschen von Natur aus Grundstrebungen innewohnen, die das für ihn Notwendige anzeigen und ihn zu seiner freien Verwirklichung gewissermaßen aufrufen. Aber es ist doch zweifelhaft, ob man von hier aus der Behauptung, daß der Mensch „bis in seine letzte Faser hinein Notwendigkeit“ ist, Genüge leisten kann.

Philosophen nimmt sich Schopenhauer in seiner Zeit wie „zufällig“, wie ein „Einsiedler“ aus: „Man fühle nur einmal recht herzlich nach, wie groß, durch und durch und in allem, Schopenhauer ist – und wie klein, wie absurd seine Wirkung!“ (3. UB I, 346). Auch hieraus läßt sich entnehmen, in welcher Weise der Philosoph auf die kulturelle Aufgeschlossenheit seiner Zeit angewiesen ist: sie ist „notwendig“ für die volle Entfaltung seines Wesens und seiner Wirkmacht.

Wie aber ist die Problemlage, wenn man unter „essentia“ das „*wahre Wesen*“ des Menschen versteht? Es braucht kaum noch hervorgehoben zu werden, daß der Gedanke, der Mensch könne sein wahres Wesen nicht wechseln, mit der Anerkennung menschlicher Freiheit durchaus vereinbar ist. Schwierigkeiten erwachsen auch hier aus dem Begriff der Notwendigkeit. Gewiß geht es nicht an, die dem Menschen durch sein wahres Wesen auferlegte Notwendigkeit als *kausale* Notwendigkeit zu deuten. Muß sie aber nicht als *ontologische Wesensnotwendigkeit* aufgefaßt werden, d. h. als eine Notwendigkeit, die ein „Nicht-anders-sein-Können“ im strengsten Wortsinn begründet, das Anderssein als innerlich unmöglich ausschließt? Wenn diese Frage bejaht werden müßte, dann freilich wäre der Annahme menschlicher Freiheit der Boden entzogen. Es besteht aber noch eine andere Möglichkeit: die im wahren Wesen fundierte Notwendigkeit kann gesehen werden als *paradigmatische (exemplarische) Wesensnotwendigkeit*, d. h. als ein Sollen und „Nicht-anders-sein-Dürfen“, das aus dem wahren Wesen unmittelbar folgt und in seiner Erkenntnis offenbar wird. Eine solche Wesensnotwendigkeit widerstreitet nicht menschlicher Freiheit, sondern hat sie geradezu zu ihrem complementum. Und dieser Satz bleibt auch bestehen, wenn die paradigmatische Wesensnotwendigkeit bis in die „letzten Fasern“, d. h. bis in die feinsten individuellen Ausprägungen menschlichen Seins sich erstreckt.

So läßt sich der hier zur Diskussion stehende Satz in einer Weise auslegen, die dem Freiheitsbegriff Raum gibt. Entspricht aber diese Auslegung den Intentionen Nietzsches? Es finden sich keine Aussagen, die das Recht zur Bejahung dieser Frage unmittelbar gewährleisten. Aber Nietzsche hat gerade in diesem Zusammenhang von einer Notwendigkeit gesprochen, die weder als kausale Notwendigkeit noch auch als ontologische Wesensnotwendigkeit aufgefaßt werden kann und infolgedessen dem Freiheitsgedanken nicht entgegengesetzt ist. Nietzsche hat seinen Satz in eine Interpretation der Heraklitischen Philosophie hineingestellt. Nach ihr schaut *Heraklit* die Welt als ästhetischer Mensch, der erfahren hat, „wie Notwendigkeit und Spiel, Widerstreit und Harmonie sich zur Zeugung des Kunstwerkes paaren müssen“ (III, 377). Wie hoch Nietzsche diese Sicht der Welt gewertet hat, zeigt der Satz, mit dem er seine Darlegungen über Heraklit abgeschlossen hat: „Das, was er schaute, *die Lehre vom Gesetz im Werden und vom Spiel in der Notwendigkeit*, muß von jetzt ab ewig geschaut werden: er hat von diesem größten Schauspiel den Vorhang aufgezogen“ (III, 381).

Versteht man unter „Notwendigkeit“ eine kausale Notwendigkeit oder eine ontologische Wesensnotwendigkeit, dann darf von ihr nicht behauptet werden, daß sie sich mit dem *Spiel* „paaren“ könne. Daß Nietzsche hier an eine andere Notwendigkeit dachte, zeigt auch der (auf Heraklit [fr. 52] zurückgehende) Vergleich des Spieles, in dem „das ewig lebendige Feuer“ Welten aufbaut und zerstört, mit dem Spiel des *Kindes*: „Das Kind wirft einmal das Spielzeug weg: bald aber fängt es wieder an in unschuldiger Laune. Sobald es aber baut, knüpft, fügt und formt es gesetzmäßig und nach inneren Ordnun-

gen (III, 376)¹⁶. Schon die Tatsache, daß das Kind „in unschuldiger Laune“ seine Spiele beginnt und beendet, erweist, daß sein Verhalten nicht als Glied in lückenlose Ketten eindeutig determinierender Wirkursachen eingefügt ist. Erst recht ist es nicht statthaft, sein Verhalten auf ontologische Prinzipien von dem Range reiner Wesensprinzipien zurückzuführen: ist es doch nicht aus inneren Gründen unmöglich, daß sich das Kind anders verhält, als es tatsächlich der Fall ist. Wenn nun das Kind während des Spielens „gesetzmäßig“ tätig ist, dann folgt es Gesetzen, die von anderer Art sind als Kausalgesetze und ontologische Wesensprinzipien. Nietzsche selbst hat ihre Eigenart durch die Bemerkung gekennzeichnet, daß das Kind „nach inneren Ordnungen“ knüpft, fügt und formt. Bei diesen inneren Ordnungen handelt es sich um Beziehungsgefüge, die am *Leitbild* des kindlichen Planens und Wollens aufleuchten und in *Aufbauregeln*, die auch ein finales Moment in sich schließen, dargestellt werden können. Auch von ihnen gilt, daß sie eine Notwendigkeit begründen. Aber es ist dies nicht eine Notwendigkeit des Müssens oder „Nicht-anders-Könnens“, sondern eine *in Sach- und Wertzusammenhängen fundierte Notwendigkeit*, die als ein *Sollen* im weitesten Wortsinn bewußt wird¹⁷. Eine solche Notwendigkeit aber ist, wie schon mehrfach betont, in positiver Weise auf Freiheit bezogen.

Die Notwendigkeit im Spiel, die das kindliche Verhalten durchwaltet, tritt nach Nietzsche in höherer Form im *künstlerischen* Schaffen hervor. Darum darf man auch vom Künstler sagen, daß er im Gestalten der Kunstwerke einer Notwendigkeit untersteht, die den Charakter des Sollens besitzt und mit Freiheit vereinbar ist.

Die Tatsache, daß Nietzsche den Darlegungen über „das Spiel in der Notwendigkeit“ die These, daß der Mensch bis in seine letzte Faser hinein Notwendigkeit ist, unmittelbar folgen läßt, verstärkt die Vermutung, daß er bei dieser These an eine im wahren Wesen des Menschen gründende paradigmatische, der Freiheit Raum gebende Notwendigkeit gedacht und in solcher Weise die im 1. Abschnitt des Fragmentes ausgesprochenen Gedanken weitergeführt hat¹⁸.

¹⁶ In seiner Vorlesung über die vorplatonischen Philosophen sagt Nietzsche: „Das Kind wirft das Spielzeug weg: sobald es aber spielt, verfährt es mit ewiger Zweckmäßigkeit und Ordnung. – Notwendigkeit und Spiel“ (M IV 313).

¹⁷ In seiner weitesten Bedeutung meint das Wort „Sollen“ jenes „Es soll sein“, das M. Scheler als ideales Sollen bezeichnet und dem Pflichtsollen von der Form „Du sollst“ gegenübergestellt hat (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1954, 200). Dies ist auch darum zu beachten, weil Nietzsche sich gerade bei seinen Darlegungen über Heraklit von einer „Ethik mit den nötigen Imperativen ‚du sollst‘“ zum mindesten distanziert hat (III, 377). Diese offenbar an der Ethik Kants orientierte Bemerkung bildet keinen Einwand gegen die im Haupttext versuchte Interpretation, weil sie sich nur gegen ein imperatives Sollen („Pflichtsollen“), nicht aber gegen ein ideales Sollen richtet. Überdies ist zu berücksichtigen, daß das Sollen, von dem im Haupttext die Rede war, in der Struktur (und damit im „Sein“) der Willensprojekte fundiert ist und nicht (wie bei Kant) unabhängig von der Seinsordnung besteht.

¹⁸ In seinen nachgelassenen Aufzeichnungen über die *Griechen* hat Nietzsche mehrfach von Freiheit gesprochen. So nennt er als Kennzeichen der Griechen „freie Männlichkeit, . . . Ehre der freien Muße, Sinn für freie Individuen“ (M VII, 186; vgl. 184, 215). Daß „frei“

Das, was Nietzsche suchend und tastend in der Abhandlung über die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen mehr angedeutet als ausgesprochen hat, kommt zu klarerer Ausprägung in der vierten „Unzeitgemäßen“. Gewiß hat Nietzsche hier das Problem „Notwendigkeit und Freiheit“ nicht in allgemeiner Form, sondern im Hinblick auf Richard Wagner behandelt. Aber seine Aussagen lassen sich ohne Gewalttätigkeit ausweiten und mit Modifikationen auf den Menschen überhaupt beziehen.

Nietzsche ist der Auffassung, daß Wagner nach einer schweifenden Jugend, in der „er selbst . . . noch gar nicht angekündigt“ scheint, zu einer „Mannbarkeit“ heranreife, die trotz dem oft abenteuerlichen Bogenwurf seiner Pläne „eine einzige innere Gesetzlichkeit, Ein Wille, aus dem sie erklärbar sind“, durchwaltet. An dieser Stelle entfaltet Nietzsche das schon früher erwähnte Motiv der Treue Wagners zu sich selbst. Seine Natur, ursprünglich in einen höheren und in einen niedrigeren, nach Macht und Glanz verlangenden Trieb „auseinandergerissen“, wurde dadurch zu einem Ganzen, daß „die eine Sphäre seines Wesens der anderen treu blieb, . . . die schöpferische schuldlose lichtere Sphäre der dunklen unbändigen und tyrannischen“ die Treue wahrte¹⁹. Nietzsche vertieft diese Aussage durch den schon zitierten Satz, daß in dem Verhalten der beiden Grundkräfte zueinander „die große Notwendigkeit [lag], durch welche er allein ganz und er selbst bleiben konnte“ (I, 370–374; vgl. I, 402, 404). Später heißt es: „Über dem Werden des wirklichen Wagner liegt eine verklärende und rechtfertigende Notwendigkeit . . . Vernunft, Gesetz, Zweck zeigt sich überall“ (I, 396).

Aber ebenso stark wie die *Notwendigkeit* hat Nietzsche die *Freiheit* in Wagners Entwicklung betont. Schon bei der Kennzeichnung der in Wagner wirk-

hier etwas anderes als „zügellos“ meint, zeigt der Hinweis auf die „Angst“ der Griechen vor dem „tyrannischen Freigeist“ (Wi III, 340; vgl. 337).

¹⁹ Es fällt auf, daß Nietzsche hier nicht (wie I, 379) von der *Treue* Wagners gegenüber seinem „höheren Selbst“ spricht und die Behauptung, die eine Sphäre seines Wesens sei der anderen treu geblieben, sofort zu der Aussage einengt, die lichtere Sphäre habe der dunklen die Treue gewahrt; von einer Treue des niederen gegenüber dem höheren Trieb ist nicht die Rede. Dahinter steht die Auffassung, daß das höhere Selbst Wagners durch das „schrankenlose tyrannische Begehren“ des niederen Triebes gefährdet war, und daß diese Gefährdung nur dadurch überwunden werden konnte, daß sich die höhere Sphäre liebevoll zu der niederen herabneigte und ihr „einen Weg ins Gute und Hilfreiche“ wies (I, 372). Indem der höhere Trieb dem niederen in solcher Weise „Treue“ hielt, wurden die Voraussetzungen geschaffen, unter denen Wagner sein höheres Selbst verwirklichen, ihm „Treue“ wahren konnte. Das zeigen folgende Sätze: „Jede weitere Stufe im Werden Wagners wird dadurch bezeichnet, daß die beiden Grundkräfte seines Wesens sich immer enger zusammenschließen . . . Das Zarteste und Reinste ist endlich, am Ziele der Entwicklung, auch im Mächtigsten enthalten, der ungestüme Trieb geht seinen Lauf wie vordem, aber auf anderen Bahnen, dorthin, wo das höhere Selbst heimisch ist“ (I, 404). Hier kündigt sich der Gedanke der *Sublimierung* an, dem Nietzsche später große Bedeutung zuerkannt hat. Auch die zuvor genannte Stelle (I, 372) ist im Hinblick auf die weitere Entwicklung Nietzsches beachtenswert. Er hat dort Aussagen über das mächtige, aber erfolglose Streben gemacht, die wie Vorläufer seiner *Ressentiment-Theorie* erscheinen.

samen gegensätzlichen Triebe greift er das Wort „frei“ auf. Er nennt den höheren Trieb „eine ganz reine und freie Kraft“ und läßt die Treue der lichtereren gegenüber der dunklen Sphäre „aus freier selbstlosester Liebe“ hervorgehen (I, 372, 374). Auch die weitere Entwicklung Wagners ist von Freiheit durchströmt. Er bietet als Künstler das „Schauspiel eines wahrhaft frei gewordenen Könnens und Dürfens“ und führt uns in seinen Werken zu einem Erleben empor, in dem wir uns „wieder in der freien Natur und im Reiche der Freiheit“ wähnen (I, 400, 412; vgl. 416). So ist der ganze Weg, den Wagner durchschritten hat, nicht nur von Notwendigkeit und innerer Gesetzlichkeit, sondern auch von Freiheit geprägt. Wie aber greift beides ineinander?

Den tiefsten Einblick in Nietzsches Auffassung geben seine Darlegungen über Wagners Verhältnis zu *Musik* und *Drama*. Seine feurige Musikerseele – so führt Nietzsche aus – lechzte danach, „einmal ohne alle Zügel in der Freiheit und Wildnis umherzuschweifen“. Als „dithyrambischer Dramatiker“ aber sah er sich vor die Aufgabe gestellt, die Musik dem Gange des Dramas, „der wie das Schicksal unerbittlich ist“, zu unterwerfen. Im Dienst an dieser Aufgabe waltet Wagner als Gesetzgeber, zugleich aber auch stets bereit, sich die schwersten Gesetze aufzuerlegen. Er bändigt ungestüme widerstrebende Massen zu einfachen Rhythmen, führt durch eine verwirrende Mannigfaltigkeit von Ansprüchen und Begehungen *einen* Willen durch – und fühlt eben hierin seine Freiheit. Durch Strenge und Gleichmäßigkeit des Willens und durch Selbstüberwindung hat der Künstler Wagner die Kraft gewonnen, „um zuletzt, in der Reife, mit freudiger Freiheit in jedem Augenblick des Schaffens das Notwendige zu tun“ (I, 421 f.; vgl. I, 367, 386 f., 398, 402; M VII, 363).

Hier wird der Freiheit der Zügellosigkeit eine dem künstlerischen Schaffen Wagners innewohnende Freiheit übergeordnet, die die Züge einer „Freiheit wozu“ besitzt. Ihr Träger ist Wagners Wille, der sich inmitten größter und verschiedenartigster Schwierigkeiten als *ein* Wille behauptet und verfestigt. Diese Gleichmäßigkeit des Willens bewirkt, daß die Pläne und Handlungen des Künstlers Wagner dem Zufall entrückt und in diesem Sinne notwendig sind (vgl. I, 367, 387, 396). An den Kern des Problems führt aber erst die Frage heran: Ist die *Freiheit*, die Wagner im Bändigen der Tonmassen zu einfachen Rhythmen fühlt, *rückbezogen auf Notwendigkeit*? Zunächst mag es scheinen, als verbiete die Bezeichnung Wagners als Gesetzgeber die Bejahung dieser Frage. Aber schon die Aussage, daß er unablässig danach gestrebt habe, sich die schwersten Gesetze aufzuerlegen, leitet zu einer anderen Auffassung hin. Die Gesetze, von denen hier die Rede ist, fußen offenbar in der Notwendigkeit, die der Gang des Dramas der Musik auferlegt. Wagner fügt sich in freiem Entschluß dieser Notwendigkeit und gestaltet ihr gemäß die Musik. Er ist Gesetzgeber im musikalischen Bereich – aber nicht in voller Autonomie, sondern in freier Unterordnung unter das durch das Drama Notwendige. In seiner vollen Reife verwirklicht er eine Haltung, in der er in jedem Augenblick des Schaffens *mit freudiger Freiheit das Notwendige tut*. So sehr ist nunmehr Wagners freier Wille mit dem künstlerisch Notwendigen verwachsen, daß man im Erleben des Wagnerschen Kunstwerkes „allein das *Notwendige*“ fühlt (I, 422).

Zeigt dies nicht deutlich an, daß Nietzsche hier eine Notwendigkeit im Auge hat, die vom Müssen und Nichtanderskönnen durchaus verschieden ist? Daß er sie als *Forderung* sieht, die der Gang des Dramas an den Musiker Wagner richtet, und der er frei folgt?

Es bleibt aber ein Bedenken anderer Art zurück: daß das soeben Gesagte nur das künstlerische Schaffen Wagners berührt und an das zentrale Problem – an die Frage nach der Notwendigkeit in der *Selbstverwirklichung* Wagners – nicht heranreicht. Zwei Äußerungen Nietzsches machen es möglich, zu diesem Bedenken Stellung zu nehmen.

Nietzsche hat – Motive *Diltheys* präladierend – betont, daß die Reihenfolge der *vom Künstler geschaffenen Gestalten*, „an denen er ersichtlich mit innigster Liebe hängt“, etwas *über den Künstler selber aussagt*. So spiegeln auch die von Wagner geschaffenen Gestalten Züge seines Selbst wider, offenbaren etwas von dem „innersten Werden in Wagners eigener Seele“. Die Tatsache, daß er in seinen Gestalten immer wieder das Bild der Treue ausprägte, macht offenbar, daß Wagners „eigenste Urerfahrung“ die Treue war und demzufolge sein Grundstreben darauf zielt, dem höheren Selbst die Treue zu wahren (I, 372 ff.). – Ferner verdient hier Beachtung das zunächst befremdliche Wort von der *Selbstentäußerung* Wagners; befremdlich darum, weil es die Vorstellung der Selbstpreisgabe weckt. Nietzsche hat aber etwas ganz anderes gemeint: die geradezu dämonische Fähigkeit Wagners, in seiner Kunst *sich selbst anderen mitzuteilen*, von sich gleichsam in allen Sprachen zu reden. „Selbstentäußerung“ besagt hier Aus- und Überströmen seiner Natur, Anteilgeben an ihrer Kraft; ihm entspricht die Teilnahme der Kunstwerke und der durch sie ergriffenen Menschen an seinem Selbst (I, 397, 413; vgl. 401, 421).

Wenn aber Wagners Kunstwerke, insbesondere seine Dichtungen, über ihn selbst und sein innerstes Wesen etwas aussagen, wenn sie Selbstmitteilungen und in diesem Sinne Selbstentäußerungen sind, dann kann der Gedanke erwogen werden, daß die Notwendigkeit, die das Drama der Musik Wagners auferlegt, nicht im Drama, sondern in etwas Höherem ihren Ursprung hat; daß sie gleichsam Emanation einer *im eigentlichen Selbst Wagners gründenden Notwendigkeit* ist. Wenn aber dies, dann darf man auch annehmen, daß der besondere Charakter der das künstlerische Schaffen prägenden Notwendigkeit in dem höheren Selbst Wagners vorgebildet ist, d. h. daß die in ihm fundierte Notwendigkeit in einem *Sollen* besteht.

An dieser Stelle darf auf die zu Beginn dieses Abschnittes zitierten allgemeineren Aussagen zurückgegriffen werden; auf die Aussagen über die große, verklärende, rechtfertigende, Vernunft, Gesetz und Zweck anzeigende Notwendigkeit in Wagners Werden. Schon diese Formulierungen und ebenso die Schilderung der Gefahren, die Wagner in seiner Entwicklung durchlebt und überwunden hat (I, 371, 373 ff.; M VII, 363), weisen darauf hin, daß Nietzsche hier nicht eine Notwendigkeit meint, wie sie kausalen Abläufen oder reinen Wesenszusammenhängen eigen ist; sondern eine von der höchsten *Aufgabe* ausgehende, zu *freier* Tat aufrufende Notwendigkeit. So leiten die allgemeineren Aussagen Nietzsches zu derselben Auffassung hin wie seine spezielleren

Darlegungen über das Verhältnis der Musik zum Drama im künstlerischen Schaffen Wagners.

Schon der junge Nietzsche hat mit Nachdruck den „großen Einzelnen“ eine Sonderstellung eingeräumt²⁰. Infolgedessen können nicht einmal die grundlegenden Aussagen über Wagner ohne tiefgreifende Abänderungen auf die der Genialität ermangelnden Menschen übertragen werden. Aber man darf wohl annehmen, daß sie jenes *Ineinander von Notwendigkeit und Freiheit*, das Nietzsche an Wagners Wesen und Werden in vollendeter Ausprägung zu entdecken glaubte, in *kleineren Ausmaßen* verwirklichen können. Dafür spricht vor allem die Tatsache, daß der junge Nietzsche trotz seiner harten Kritik des Zeitgeistes eine Rückkehr des deutschen Geistes zu sich selbst erhoffte und in dem Vertrauen lebte, daß die Jugend ihr Leben nach großen Vorbildern gestalten werde (Geb I, 102, 109 ff., 128, 132 f.; 2. UB I, 275 ff., 283 ff.; 4. UB I, 409 ff.).

In dem letzten Abschnitt der vierten „Unzeitgemäßen“ hat Nietzsche einem *kommenden Geschlecht*, das von der „richtigen Empfindung“ geleitet ist und „die Sprache der auch im Menschlichen wiederhergestellten Natur“ spricht, Worte in den Mund gelegt, die unserem Ohr „schrill und unheimlich“ klingen mögen; zu ihnen gehören die Sätze, „daß der freie Mensch sowohl gut als böse sein kann, daß aber der unfreie Mensch eine Schande der Natur ist . . .; daß jeder, der frei werden will, es durch sich selber werden muß, und daß niemandem die Freiheit als ein Wundergeschenk in den Schoß fällt“ (I, 431).

Stand in den bisherigen Erörterungen die freie Tat als *Weg* zum eigentlichen Selbst im Vordergrund, so liegt nunmehr der Akzent auf der Freiheit, die das *Ziel* dieses Weges bildet. Bei ihrer Kennzeichnung trennt sich Nietzsche zum ersten Mal in aller Offenheit von der Wertangordnung der überkommenen, d. h. der christlichen Moral: der freie Mann der Zukunft stellt den Gegensatz von „frei“ und „unfrei“ über den von „gut“ und „böse“; er bejaht auch eine Freiheit, die böse ist – ebenso wie ihm das „Ehrlich-sein, selbst im Bösen, besser ist, als sich selber an die Sittlichkeit des Herkommens verlieren“. So wichtig die hier vollzogene Scheidung des Ethos der Selbstfindung von dem des Christentums für die weitere Entwicklung Nietzsches geworden ist – hier fordert vor allem die Aussage Beachtung, daß der Mensch *nur* „durch sich selber“ frei werden kann²¹. Da auch dieses „durch sich selber“ dem Freiheitsbegriff unterstellt werden kann, läßt sich auch sagen: nur durch freie Aktivität kann der Mensch jene Freiheit erreichen, in der sich sein Streben nach dem eigentlichen Selbst erfüllt. Es wäre aber falsch, „Freiheit als Weg“ und „Freiheit als Ziel“

²⁰ Bi III, 217, 228; Wi III, 342; M III, 270. – Da schon für *Kierkegaard* „Der Einzelne“ eine „Kategorie“ von entscheidender Wichtigkeit gewesen ist (vgl. vor allem „Die Schriften über sich selbst“, in der Ausgabe von E. *Hirsch* [1951] 96–118), liegt die Frage nahe, ob Nietzsche irgendwie von *Kierkegaard* beeinflusst worden ist. Diese Frage kann auf Grund seines Briefwechsels mit *Georg Brandes* eindeutig verneint werden. Vgl. den Brief, den *Brandes* am 11. 1. 1888 geschrieben hat, und Nietzsches Antwort vom 19. 2. 1888.

²¹ Vgl. dazu die schon früher (S. 113 mit Anmerkung 11) zitierten Sätze aus der 3. UB (I, 289) und aus den Vorarbeiten zu dieser Betrachtung (M VII, 143).

in einen Gegensatz zu bringen oder auch nur voneinander zu trennen. Es besteht hier ein enger Zusammenhang: der Mensch, der die Freiheit als Ziel will, verwirklicht etwas von ihr mit jedem Schritt, den er in Freiheit vollzieht; in freiem Tun gewinnt er mehr und mehr Anteil an der Freiheit des Selbstseins. Dieser Zusammenhang deutet sich übrigens schon in früher besprochenen Aussagen Nietzsches an: in seinem Wort von dem „großen Menschen“, der „frei und ganz er selbst“ sein will, in seiner Charakterisierung der „jungen Seele“, die zur Freiheit kommen will, und auch bei der Auslegung der platonischen Lehre von der Tugend als dem naturgemäßen und darum des freien Mannes würdigen Sein der Seele.

Des jungen Nietzsche Darlegungen über das Problem „Freiheit und Notwendigkeit“ vermitteln nicht ein völlig klares und geschlossenes Bild. Aber sie machen wohl doch die Grundlinien seiner Gedankenführung sichtbar. Es scheint folgende *Zusammenfassung* statthaft zu sein: Für die Selbstwerdung des Menschen ist *Freiheit* von konstitutiver Bedeutung. Er kann nur dann zu sich selbst kommen, wenn er sich von den Meinungen und Konventionen befreit, die als etwas Fremdes und ihn Einengendes von außen an ihn herantreten. Aber diese „Freiheit wovon“ ist nur erste Voraussetzung der Selbstgestaltung, nicht ihr Kern. Selbstgestaltung befaßt Freiheitsformen in sich, für die ein „Wozu“ wesentlich ist. Ihre erste Kennzeichnung gibt das Wort „schöpferische Selbstumschränkung“. Tiefer führt der Gedanke, daß der Mensch in der freien Bejahung und Übernahme des für ihn *Notwendigen* zu seinem Selbst aufsteigt. Dieses Notwendige tritt dem Philosophen als Pflicht zur Wahrheit, dem Künstler als dem Kunstwerk einwohnende Ordnung gegenüber. Seine tiefere Wurzel ist eine im höheren Selbst gründende Notwendigkeit. In all diesen Bereichen waltet eine andere Notwendigkeit als die des Müssens und „Nicht-anders-sein-Könnens“; eine Notwendigkeit des Sollens, die Freiheit nicht unterbindet, sondern zu freier Tat aufruft. In der freien Bindung an das für ihn Notwendige geht der Mensch den Weg, der ihn zu seinem Ziel, der vollen Freiheit des eigentlichen Selbst, führt²².

²² In WPh hat Nietzsche gesagt: „Die meisten Menschen sind offenbar *zufällig* auf der Welt: es zeigt sich keine Notwendigkeit höherer Art in ihnen.“ In ihrem Berufe nützen und dienen sie anderen, „keiner hat seinen Beruf, seiner selbst wegen da zu sein“. Und darum haben sie auch „*keinen Zweck in sich, zu existieren*“ (III, 327). Das läßt sich so ins Positive wenden: Die der Zufälligkeit entrückte höhere Notwendigkeit kommt nur Menschen zu, die um ihrer selbst willen existieren, nicht in anderen, sondern in sich selbst ihren Zweck haben. Kurz hernach hat Nietzsche – wohl angeregt durch die aristotelische *Metaphysik A 2, 982b 26* – gesagt: „Es ist die Sache des *freien Mannes*, seiner selbst wegen und nicht in Hinsicht auf andere zu leben“ (III, 329). So rücken – vermittelt des Begriffes „seiner selbst wegen“ – die Ausdrücke „Notwendigkeit“ und „frei“ aufs engste zusammen; eben im Verwirklichen der „Notwendigkeit höherer Art“ ist der Mensch „freier Mann“. Und man darf wohl hinzufügen, daß damit ein Wesenszug des zu *volltem Selbstsein* aufgestiegenen Menschen genannt ist. – Das Problem der Notwendigkeit läßt sich über den Einzelmenschen hinaus verfolgen bis zu der Frage, ob dem *geschichtlichen* Geschehen Notwendigkeit eignet. Der junge Nietzsche hat sich dazu nur in Andeutungen geäußert. Beachtet man allein seine spöttischen Bemerkungen über die Annahme allgemeiner geschichtlicher Gesetze (2. UB I, 248 f., 273) und seine scharfe Polemik gegen die „Hegelsche Vernünftigkeitsschule“ (1. UB I, 146, 148,

Die Frage, wie der Mensch zu seinem eigentlichen und höheren Selbst ansteigt, wie er sein wahres Wesen findet, und seine Natur verwandelt und wieder herstellt, ist durch die Darlegungen über Freiheit und Notwendigkeit noch nicht hinreichend beantwortet. An das Zentrum der Erwägungen Nietzsches gleichsam an die tiefste Schicht seiner Überlegungen führt erst der Gedanke heran, daß der Mensch durch die Ausrichtung auf das *Ewige* zu sich selbst kommt.

Es klingt wie ein persönliches Bekenntnis, wenn Nietzsche sagt, daß unsere Verehrung in den Bereichen des Moralischen, Künstlerischen, Religiösen usw. sich auf Qualitäten bezieht, „die wir für ewig halten“ (M VI, 46). Sehr persönlich wirkt auch das Vorwort „Über das Pathos der Wahrheit“ (1872): In den seltenen „Momenten der plötzlichen Erleuchtungen“, in der

164 f., 169, 183; 2. UB I, 262 ff.), dann scheint es, als hätte er eine Geschichtsphilosophie überhaupt abgelehnt. Doch dürfen jene Stellen nicht übersehen werden, an denen er – unbeschadet der Zurückweisung einer auf Vernunft und bewußtem Wollen beruhenden Weltteleologie (Phil III, 378, 408; M III, 239 f.; M IV 310 ff.) – unter dem Einfluß Schopenhauers und E. v. Hartmanns von *Zielen und Absichten der Natur* (bzw. des Weltwillens) gesprochen und als ihren Endzweck die Erzeugung des *Genius* bezeichnet hat (3. UB I, 324 ff., 329; M III, 286 f.). In diesem Zusammenhang hat Nietzsche auch das Wort „Notwendigkeit“ angenommen, so z. B. in dem Vorwort „Der griechische Staat“: „Aus alledem [spricht] ungeheure Notwendigkeit des Staates, ohne den es der Natur nicht gelingen möchte, die Gesellschaft zu ihrer Erlösung im Scheine, im Spiegel des Genius, zu kommen“ (III, 284; vgl. 284). Ebenfalls im Hinblick auf die „griechische Welt“ heißt es in einer derselben Zentstammenden Nachlaßnotiz: „Falls wirklich der Genius Zielpunkt und letzte Absicht der Natur ist, so muß nun jetzt auch nachweisbar sein, daß in den anderen Erscheinungsformen des hellenischen Wesens nur notwendige Hilfsmechanismen und Vorbereitung jenes letzten Zieles zu erkennen sind“ (M III, 276 f.). Die *finale Notwendigkeit*, die hier gemeint ist, schließt aber die *freie Tat* des Einzelmenschen nicht aus. Im Gegenteil: da die Natur wohl in ihren Zwecken weise ist, sich aber oft in den Mitteln vergreift (3. UB I, 328–345 ff.), erwächst dem Individuum die Aufgabe, „der Physis nachzuhelfen und ein weiser Korrektor ihrer Torheiten und Ungeschicklichkeiten zu sein“ (3. UBI, 304). Erst eine solche Aktivität ermöglicht es, das für die letzten Naturziele Notwendige voll zu verwirklichen und dadurch über das „Zufällige“ hinauszuhelien. Diese Konzeption bildet den Hintergrund für Nietzsches Vorhaben, „den inneren Zusammenhang und die Notwendigkeit jeder wahren Kultur“, ihre Schutz- und Heilmittel und ihr Verhältnis zum „Volksgenius“ zu ergreifen (M VI, 9 f.; vgl. Bi III, 219, 227); sie liegt auch den Sätzen zugrunde, in denen Nietzsche die „Vergötterung des Notwendigen“ und den daraus hervorgehenden „historischen Optimismus“ ablehnt und sich gegen die „Ergebung in die Notwendigkeit“ wendet, so etwas könnte zu einem „Faulbett“ werden (WPh M VII, 200 f.). Vor allem aber ist hierauf die in Anmerkung 15 genannten Aussagen über die vorplatonischen Philosophen und über Schopenhauer zu verweisen; wird doch an ihnen (vor allem an I, 345 ff.) deutlich, daß der von der Natur angestrebte philosophische Genius nur dann zur vollen, über das Zufällige in das Notwendige führenden Entfaltung kommen kann, wenn zu dem Willen der Natur die Mitwirkung der den Zeitgeist prägenden Menschen hinzutritt. – Dem eben Gesagten scheinen Nietzsches Darlegungen über R. Wagner in der 4. UB I, 395 f., entgegenzustehen. Er vertritt dort die eigenartige These, „daß wahre Musik ein Stück Fatum und Urgesetz ist“, und sucht sie mit der Behauptung zu begründen, daß „ihr Erklingen gerade jetzt einem leeren sinnlosen Zufall“ nicht ableitbar ist. Wenige Zeilen später schreibt er zu den schon erwähnten Sätzen nieder: „Über dem Werden des wirklichen Wagner liegt eine ver-

der Mensch seinen Arm wie zu einer Welterschöpfung ausstreckt, ist er von der beglückenden Gewißheit durchdrungen, daß „die Höhe dieser *einen* Empfindung keiner Nachwelt vorenthalten bleiben dürfe“, sondern „ewige Notwendigkeit“ für alle Kommenden besitze; als Mensch eines solchen Augenblickes, der „Inbegriff seines eigensten Wesens“ ist, glaubt er unsterblich zu sein. Mit diesem Erleben stimmt der Imperativ des dem „Großen“ zugewandten sittlichen Menschen überein: „Das, was *einmal* da war, um den Begriff Mensch schöner fortzupflanzen, das muß auch ewig vorhanden sein“ (III, 267). In dieser Forderung spricht sich der Grundgedanke der *Kultur* aus²³. Sie wird von dem Wahrer echter *Bildung* übernommen: „Die höchsten Geister zu perpetuieren: Bildung ist Unsterblichkeit der edelsten Geister“ (M IV, 134).

Nietzsche hat das Problem nicht nur von den großen *Vorbildern* für Kultur und Bildung, sondern auch von ihren *Gebalten* aus erörtert und die Beziehungen von klassischer Philologie, Philosophie und Kunst auf das Ewige zu kennzeichnen versucht. Der Tatsache, daß die großen Griechen, wie z. B. Pindar, das Gegenwärtige „ins *Ungeheure* und *Ewige*“ gesteigert haben, entspricht der Wille des echten *Philologen*, „die Wirkung des Altertums [zu] verewigen“; ihm ist als „ewige“ Aufgabe das Ziel gesetzt, immer von neuem *seine* Zeit dem Altertum zu akkommodieren und sie von ihm aus besser zu verstehen. Nietzsche fügt hinzu, daß der Philologe nur als „*nachschaffender Künstler*“ solche Ziele verwirklichen kann. Dahinter steht die Überzeugung, daß das Altertum „nur

rende und rechtfertigende Notwendigkeit. Seine Kunst, im Entstehen betrachtet, ist das herrlichste Schauspiel, so leidvoll auch jenes Werden gewesen sein mag, denn Vernunft, Gesetz, Zweck zeigt sich überall.“ Die letzte Voraussetzung für die zunächst so verwunderliche Aufnahme der Begriffe „*Fatum*“ und „*Urgesetz*“ bildet die in Geb entwickelte Metaphysik des Absoluten, nach der das „Ur-Eine“ „dionysischer Weltenkünstler“, das Dionysische die aus der Natur selbst hervorbrechende „ursprüngliche Kunstgewalt“ und demzufolge die Musik „die eigentliche Idee der Welt“ ist (I, 25, 119, 133). Dem entspricht in der 4. UB die (auf Schopenhauer zurückgehende) Aussage, daß der in der belebten und unbelebten Natur nach Dasein dürstende Wille „auf allen Stufen ein tönendes Dasein“ will (I, 418). Interpretiert man von hier aus die Kennzeichnung der wahren Musik als *Fatum* und *Urgesetz*, dann darf man wohl sagen, daß der Wille durch die „ur-bestimmte Natur und Begabung“ Wagners (I 396) „tönendes Dasein“ gewinnen wollte; es darf aber nicht gefolgert werden, daß er als Schicksalsmacht Wagner eine unentrinnbare, alle Eigentätigkeit ausschließende Notwendigkeit auferlegte. Solcher Folgerung steht entgegen, daß Nietzsche an der gleichen Stelle von Wagners Natur sagt, daß sie durch „schwere Schulen“, „Gefährlichkeit“, „Gift“, „Unglück“, „Irrnis“ und „Verlorenheit“ hindurchging und gerade dadurch gesund und stark wurde. Zieht man die I, 371, 373 ff. und M VII, 363, gegebenen Darlegungen über Wagners Entwicklung hinzu, dann wird vollends deutlich, daß die „über dem Werden des wirklichen Wagner“ liegende „Notwendigkeit“ nicht als ein vom Weltprinzip selbst ausgeübter Zwang, der alle Freiheit unmöglich macht, aufgefaßt werden darf. Vielleicht können nunmehr die Ausführungen auf S. 124 so weitergeführt und zugleich abgeschlossen werden: die Notwendigkeit im Werden Wagners ist eine auf freie Entscheidungen angewiesene Notwendigkeit des Sollens, die im höheren Selbst Wagners gründet und ihr letztes Fundament in dem auf die Erzeugung des Genius ausgerichteten Willen der Natur hat.

²³ Wie gewichtig diese Forderung für den jungen Nietzsche gewesen ist, läßt sich auch daraus ersehen, daß er sie fast wörtlich in der 2. UB (I, 220 f.) erneuert hat; freilich ordnet er sie hier nicht der Kultur zu, sondern dem „Glauben an die Humanität“, wie er sich in der monumentalischen Historie darstellt.

auf künstlerische Naturen von tiefstem Formengefühl“ wirkt (WPh M VII, 152, 172, 196; III, 325; HKG V, 270; vgl. III, 158 ff.; M II, 351).

Die *Philosophie* tritt nicht erst durch das Bemühen, „die ewige Fruchtbarkeit alles Großen“ festzuhalten (M VI, 10), zum Ewigen in Beziehung, sondern schon durch ihre Bindung an das Wahre. Hier muß über den früher besprochenen 8. Abschnitt der dritten „Unzeitgemäßen“ zurückgegriffen werden auf Nietzsches Charakterisierung *Heraklits*. Im „Pathos der Wahrheit“ sagt er von ihm, daß er in der Überzeugung lebte, „der einzige beglückte Freier der Wahrheit zu sein“, und das, was er im Erforschen seiner selbst erkannte, „für unsterbliche und ewig deutungswerte Weisheit“ hielt. Schließlich läßt Nietzsche ihn sprechen: „Die Welt braucht ewig die Wahrheit, also braucht sie ewig Heraklit.“

Ist aber für den Menschen Wahrheit überhaupt erreichbar? Im „Pathos der Wahrheit“ hat sich Nietzsche der Meinung genähert, daß die Wahrheit der „schwärmerische Wahn eines Gottes“ und die Heraklitsche „Wahrheit“ ein „verflogener Traum“ sei. Schließlich deutet er an, daß die Kunst, weil sie das Leben will, einen Vorrang vor der Erkenntnis besitze, die als letztes Ziel nur die Vernichtung erreiche (III, 269 ff.; vgl. M VI, 73)²⁴.

Anders ist Nietzsches Stellungnahme in dem Fragment „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“. Er übernimmt hier alle soeben zitierten Aussagen über Heraklit (III, 379 f.), macht sie aber zur Grundlage einer durchaus positiven Wertung; es braucht hier nur an den abschließenden Satz erinnert zu werden, nach dem das, was Heraklit schaute, von jetzt ab ewig geschaut werden muß (III, 381). Daß Nietzsche seine Beurteilung geändert hat, ist daraus zu verstehen, daß er Heraklit nunmehr als *Künstler* sieht, der „als sein königliches Besitztum die höchste Kraft der intuitiven Vorstellung“ hat und der Vorstellungsart, die sich „in Begriffen und logischen Kombinationen“ vollzieht, und damit der „Vernunft“ feindlich gegenübersteht (III, 370, 377 f.; vgl. M IV, 294, 298, 301, 310; M VI, 20). Bei seiner Gegenüberstellung von Heraklit und *Parmenides* weitet Nietzsche diese Unterscheidung von Weisen des Vorstellens auf die Wahrheit selbst aus: in jedem Worte Heraklits spricht sich der Stolz und die Majestät der in *Intuitionen* erfaßten Wahrheit aus, nicht aber der „an der Strickleiter der Logik erkletterten“ Wahrheit (III, 381). Gegen Parmenides, der das Thema der Ontologie präludiert habe, erhebt er den Vorwurf, daß er das *Denken von der Anschauung losgelöst* und verkannt habe, daß wir durch Begriffe und Worte niemals „die absolute Wahrheit“ berühren. Unter Hinweis auf *Kant* betont Nietzsche, daß wir selbst in den reinen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes „nichts, was einer veritas aeterna ähnlich sähe“, gewinnen können (III, 389 f.; vgl. Geb I, 101). Aus der Art seiner Kritik läßt sich ersehen, daß Nietzsche in dem Fragment den Wahrheitsanspruch der Philosophie nicht schlechthin abgelehnt hat; daß er einer Philosophie, die nicht das begriffliche Denken, sondern die Anschauung zu ihrer Grundlage macht,

²⁴ Manche der in diesem Zusammenhang von Nietzsche gewählten Formulierungen kehren in dem Aufsatz „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ wieder (III, 309 f.).

die Möglichkeit eingeräumt hat, zu absoluten Wahrheiten, ja zu ewigen Wahrheiten vorzudringen. Wichtig ist, daß Nietzsche dabei an *künstlerische* Intuitionen gedacht hat²⁵. Infolgedessen setzt er Philosophie und Kunst in ein „verwandtschaftliches Verhältnis“ zueinander. Von den vorsokratischen, für ihn vorbildlichen Philosophen sagt er, daß sie zugleich Künstler waren und den „künstlerischen Trieb in der Verpuppung als *Philosophie*“ zur Darstellung brachten (Wi III, 336 f.; M IV, 243, 368; vgl. Phil III, 360, 364; M VI, 5 ff., 11 ff., 16 f., 23 f., 104 f.).

²⁵ Nietzsches Auffassung kündigt sich bereits an in den 1867 oder Anfang 1868 niedergeschriebenen Notizen „Zu Schopenhauer“. Er sagt dort, daß der „Wille“, den Schopenhauer an die Stelle des Kantischen X (Ding an sich) gesetzt habe, „nur mit Hilfe einer poetischen Intuition erzeugt [ist], während die versuchten logischen Beweise weder Schopenhauer noch uns genügen können“ (HKG III, 354; vgl. IV, 213). – In dem 1870 gehaltenen Vortrag „Sokrates und die Tragödie“ hat Nietzsche den „sokratischen Rationalismus“ kritisiert und ihm vorgeworfen, daß er die Kunst verachte und die Weisheit gerade dort leugne, wo ihr eigenstes Reich ist (Zweite Jahrgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs [1927], 15; vgl. 12, 20). Er hat die Auseinandersetzung mit dem „Sokratismus“ in der „Geburt der Tragödie“ weitergeführt und dabei dem *künstlerischen* Erleben einen *Vor-rang* gegenüber dem begrifflichen, von der Logik geleiteten *Denken* eingeräumt (I, 71, 74 ff., 84 f., 91, 95). Allerdings hat er hier das Wort „Anschauung“ und ähnliche Ausdrücke nur auf das schönen Traumwelten zugewandte *apollinische* Erleben bezogen, nicht aber auf das *dionysische*, den Weltgrund erschließende Erleben (I, 21, 32, 38, 120, 129). Seine Verankerung in der Musik macht begrifflich, daß Nietzsche bei der Kennzeichnung der im dionysischen Erleben sich vollziehenden Verbindung mit dem „Kern“ und „Herzen“ der Dinge Ausdrücke wie „Sichenthüllen“, „Sichoffenbaren“, „Geben“, „Reden“ angewandt hat (I, 25 f., 34, 88, 91, 113, 116 f., 119). – Unmittelbar nimmt Nietzsches *Plato-Vorlesung* auf das Problem Bezug. Ihr § 13 trägt die Überschrift „Gegensatz der Wissenschaft und Kunst“ und enthält die Sätze: „Die Welt des Wechsels . . . ist das Thema der *Wissenschaft*. Ihr Material Begriffe, ihre Methode Gründe. Die *Kunst* dagegen . . . betrachtet das allein Wesentliche der Welt, den Gehalt der Erscheinungen, sie wiederholt die durch Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen“ (M IV, 406). Gegenüber Schopenhauers Interpretation (Parerga II, § 50) betont aber Nietzsche, daß *Plato nicht durch „ästhetische Kontemplation“* zur Ideenlehre gekommen sei: ihr Ursprung liege überhaupt nicht in der Anschauung, sondern in der *Dialektik*, d. h. in unanschaulichen Begriffen (403, 408). Daß Nietzsche gerade hierin ein Grundgebrechen der platonischen Philosophie erblickte, zeigen die Aussagen, daß Plato „ganz in den reinsten Abstraktionen“ lebte, daß ihm „das Vollwerden des Herzens beim Anschauen der Welt . . . ganz fremd“ war, daß selbst seine Idee des Schönen „vollkommen körper- und farblos“ ist (403, 410, 413). Hieraus läßt sich entnehmen, daß Nietzsche als Ziel eine auf ästhetischen Intuitionen aufruhende Philosophie vorschwebte. – Auch hier muß an die Abhandlung über die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen erinnert werden. In ihr spricht Nietzsche von der „mystischen Intuition“ des *Thales* und seiner „Phantasie“ als einer „unlogischen Macht“, die das „blitzartige Erfassen und Beleuchten von Ähnlichkeiten“ ermöglicht (III, 361 f.). Schon an *Thales* zeige sich, daß der Philosoph das dialektische Denken nur benutzt, „um sich seine Verzauberung festzuhalten“; daß „der Ausdruck jeder tiefen philosophischen Intuition durch Dialektik“ zwar die allein mögliche Weise der Mitteilung, aber eine „ganz und gar ungetreue Übertragung in eine verschiedene Sphäre“ ist (III, 364 f.). Über *Heraklit* hat Nietzsche nicht nur den schon erwähnten Satz niedergeschrieben, daß er als „ästhetischer Mensch“ die Welt anschaut; er hat auch von seiner Fähigkeit zur „Imagination“ und zum Schauen „in sibyllenhafter Verückung“ gesprochen (III, 373, 377, 381; vgl. M IV, 294). – Auch in der von nominalistischen Tendenzen durchsetzten Abhandlung „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ hat Nietzsche den von Begriffen geleiteten „unkünstlerischen“ und den „un-

So stehen sowohl die Philologie wie die Philosophie in enger Beziehung zur Kunst²⁶. Dadurch erhält das Problem „Kunst und Ewigkeit“ zentrale Bedeutung. Nietzsche hat es vor allem in der „Geburt der Tragödie“ beachtet. Er spricht dort von dem „ewigen Wesen der Kunst“ und – gemäß der in diesem Buch entwickelten Ästhetik – von den „ewigen Wahrheiten des Apollinischen und des Dionysischen“ (I, 40, 103, 108). Diese Auffassung hat Nietzsche zu spezielleren Aussagen geführt: daß die Bilder des Lyrikers „Widerschein des ewigen Seins“ sind, daß im tragischen Mythos das anschauliche Ereignis zum „Abbild einer

vernünftigen“ intuitiven Menschen gegenübergestellt. Hier behauptet er nun von beiden Menschentypen, daß sie in *Täuschungen* leben. Er verankert nicht nur das begriffliche Denken in Metaphern, sondern spricht auch von „*metaphorischen Anschauungen*“: der intuitive Mensch, von dem Glanz solcher Anschauungen erfüllt, nimmt nur „das zum Schein und zur Schönheit verstellte Leben als real“ (III, 321). Hier bricht die Tendenz zum universalen Illusionismus durch, auf die in Anmerkung 12 hingewiesen worden ist. – Dem Problem der „*Wesensschau*“ ist Nietzsche in seinen Frühschriften nur einmal nahegekommen: in der Kritik des Parmenides, dessen Philosophie auf der Voraussetzung aufruhe, „daß wir ein Organ der Erkenntnis haben, das ins Wesen der Dinge reicht und unabhängig von der Erfahrung ist“ (III, 389). Klarer tritt Nietzsches Stellungnahme in dem Aphorismenbuch „Menschliches, Allzumenschliches“ I, 162, 164 hervor; aber diese Schrift gehört nicht mehr zu dem hier zu behandelnden Themenkreis.

²⁶ Diese Gedanken haben den *Kulturbegriff* des jungen Nietzsche wesentlich beeinflußt. Schon in *Geb* neigt er einem *ästhetischen Kulturbegriff* zu (I, 83, 86 f., 109, 125 ff.); aber diese Tendenz kommt noch nicht zu völlig klarer Ausprägung (vgl. I, 99). Ähnliches gilt von *Bi* (III, 209, 218, 254). Dagegen enthalten die Anfang 1873 niedergeschriebenen Gedanken über die Möglichkeit einer deutschen Kultur die Sätze: „*Kultur*: Herrschaft der *Kunst* über das *Leben*. Die Grade ihrer Güte hängen einmal ab vom Grade dieser *Herrschaft* und zweitens von dem *Werte* der *Kunst* selbst“ (M VII, 227; vgl. M III, 250; M VI, 10, 73; III, 321 und die extremen Darlegungen in „Der griechische Staat“ III, 275 ff.). Sehr eindeutig ist Nietzsches Bekenntnis in der 1. UB: „Kultur ist vor allem Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes.“ Darin liegt eingeschlossen das Bejahen „aller künstlerisch produktiven Formen und Forderungen eines wahren Stiles“ (I, 140, 142; vgl. 146, 191; Phil III, 357, 360). Nietzsche hat die in der 1. UB gegebene Bestimmung der Kultur in der 2. UB wiederholt, aber anders ausgedeutet. Nicht nur, daß er die Einengung des Begriffes „Stil“ auf den „schönen Stil“ ablehnt, vor allem legt er – entsprechend der Grundtendenz der 2. UB – den Akzent auf den Begriff des *Lebens*: ein Volk kann nur dann Kultur besitzen, wenn es „in aller Wirklichkeit etwas lebendig Eines“ ist und nicht elend in Inneres und Äußeres, in Inhalt und Form auseinanderfällt (I, 233 f.). Aber die Überzeugung, „daß die Kultur nur aus dem Leben hervorwachsen und herausblühen kann“ (I, 278; vgl. 219, 282 f.), schließt nicht aus, daß die Kunst für die Kultur von hoher Bedeutung ist: Kunst und Religion werden gesehen als die „wahren Helferinnen“ beim Anpflanzen einer echten Bedürfnissen angemessenen Kultur (I, 239). Schon am Ende der 2. UB (I, 285), deutlicher aber in der 3. UB (I, 308) hat Nietzsche den Begriff der Kultur mit dem der neuen, verklärten *Physis* (über deren Bezug zum höheren Selbst früher gesprochen wurde) in Verbindung gebracht. Daß damit der Zusammenhang der Kultur mit der Kunst nicht preisgegeben ist, zeigt die Kennzeichnung der Aufgabe, die die Kultur an jeden stellt: „die *Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und außer uns zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten*“ (I, 326; vgl. 324, 345; auch WPh III, 326). Von hier aus ist nur ein Schritt zu der These, daß der *Genius* das Ziel der Kultur ist (I, 305, 328 f.), und zu dem bereits genannten „Grundgedanken der Kultur“, daß das Große ewig sein soll (FV III, 267 f.). Da nach Nietzsche die *Griechen* „das Genie unter den Völkern“ sind, fügt sich die Höchstwertung der griechischen Kultur (und damit die Schätzung echter philologischer Bildung) in diesen Gedankengang ein (M VII, 187; vgl. Bi III, 194, 208, 254; M IV, 124; M VI, 104 und vor

ewigen Wahrheit“ und der dargestellte Charakter zum „ewigen Typus“ sich erweitert (I, 38 f., 96 f.)²⁷.

Schon dem bisher Gesagten läßt sich entnehmen, daß für Nietzsche das Wort „ewig“ *mehrsinnig* ist. Sein erster Bezugspunkt ist die *Fortdauer* des „Großen“ in den ihm folgenden Generationen, die „Unsterblichkeit“, die es durch solches Weiterleben gewinnen kann und soll. In seiner tieferen Bedeutung bezieht es sich unmittelbar auf die Kultur, vor allem auf die Kunst: ihr „*Wesen*“ und ihre „*Wahrheiten*“ haben den Charakter des Ewigen. Aber diese Angaben vermögen keineswegs Nietzsches Gedanken über das Ewige auszuschöpfen; insbesondere erhellen sie nicht den Zusammenhang zwischen *Selbstverwirklichung* und Ewigkeit.

Hierüber enthält der 23. Abschnitt der „*Geburt der Tragödie*“ Aussagen von besonderer Valenz. Nietzsche führt dort aus, daß die alten Griechen, „unsere leuchtenden Führer“, alles Erlebte sofort an ihre Mythen anknüpften und von da aus begriffen. Dadurch mußte „auch die nächste Gegenwart ihnen sofort sub specie aeterni und in gewissem Sinne als zeitlos erscheinen . . . In diesen Strom des Zeitlosen aber tauchte sich ebenso der Staat wie die Kunst, um in ihm vor der Last und Gier des Augenblicks Ruhe zu finden. Und gerade nur so viel ist ein Volk – wie übrigens auch ein Mensch – wert, als es auf seine Erlebnisse den Stempel des Ewigen zu drücken vermag“ (I, 126 f.).

Nietzsche bewegt sich in ähnlichen Bahnen wie zuvor, wenn er von der Kunst der Griechen sagt, daß sie sich in den Strom des Zeitlosen und in diesem Sinne Ewigen tauchte. Er bleibt aber dabei nicht stehen, sondern schreitet zu dem Gedanken fort, daß das Ewige auch für Staat und Volk und schließlich für den Einzelmenschen bedeutsam ist: auch von ihm gilt, daß *sich sein Wert nach seiner Verbindung mit dem Ewigen bemißt*. Der Wert eines Menschen aber

allem 4. UB, 379 ff.). – Aus alledem läßt sich ersehen, daß der Kulturbegriff des jungen Nietzsche nicht völlig einheitlich ist: neben Äußerungen, in denen dieser Begriff auf den der Kunst zurückgeführt wird, gibt es Aussagen, die die Kunst nur als eines der für eine wahre Kultur erforderlichen Elemente anzusprechen scheinen. Wenn man aber beachtet, daß Altertumswissenschaft und Philosophie in einem inneren Zusammenhang zur Kunst stehen, und daß auch die Religion – vermittels des Mythos – in der Kunst verankert ist (Geb I, 63, 86, 92, 100 f.; M III, 211, 242, 387; M VI, 12), dann wird offenbar, daß die in *Philologie, Philosophie* und *Religion* sich gestaltende Kultur die *Kunst* gewissermaßen zu ihrer *Mitte* hat. Nur die Idee des „*Heiligen*“ (wie sie Nietzsche unter dem Einfluß von Schopenhauer entwickelt hat) scheint eine Sonderstellung einzunehmen. Erst von dem Begriff des *Lebens* aus, der schon in Geb (I, 22 f., 30 f., 47 ff., 92 f., 133) den letzten Bezugspunkt der ästhetischen Erwägungen bildet und in der 2. UB eine zentrale Stellung einnimmt, werden Verbindungslinien sichtbar: die Aussage, daß der Heilige sein Leben „als tiefstes Gleich-, Mit- und Einsgefühl in allem Lebendigen“ empfindet (vgl. Anmerkung 6), steht in – freilich weitläufigen – Beziehungen zu dem Gedanken der umfassenden Lebenseinheit, in der die die Kultur konstituierende Einheit des künstlerischen Stiles sich verwirklicht.

²⁷ Von anderen Fragestellungen aus hat sich Nietzsche in Bi III, 243 f., ähnlichen Gedanken genähert. Er erwägt die Gründung von Bildungsanstalten, in denen die nach echter Bildung strebenden Jünglinge vor den Gefahren der Ermattung, Ablenkung und Entartung geschützt werden: „Diese Einzelnen sollen ihr Werk vollenden, das ist der Sinn ihrer gemeinschaftlichen Institution – und zwar ein Werk, das . . . über das Wechselspiel der Zeiten hinausgetragen sein soll, als lautere Widerspiegelung des ewigen und unveränderlichen Wesens der Dinge.“

steht in innerlichem Zusammenhang mit dem Grad seiner Selbstwerdung, ja beides fällt für Nietzsche letztlich zusammen. Und darum darf seine Auffassung auch so gekennzeichnet werden: die Forderung „Sei du selbst!“ erfüllt der Mensch in dem Maße, als er auf sein Erleben den „*Stempel des Ewigen*“ drückt und, überzeugt von der „*Relativität der Zeit*“, sein Dasein an das *Zeitlose* „anknüpft“²⁸.

Nietzsche ist in der zweiten und dritten „Unzeitgemäßen“ dem Problem „*Werden und Sein*“ eindringlich nachgegangen und von dort aus zu Thesen vorgestoßen, die die in der „Geburt der Tragödie“ vertretene Auffassung ausbauen und vertiefen. Zunächst freilich hat es den Anschein, als ließen sich die Begriffspaare „Werden und Sein“ und „Zeit und Ewigkeit“ nicht einander zuordnen; hat doch Nietzsche mehrfach – zum ersten Mal bereits in dem während der Schulzeit abgefaßten Aufsatz „*Fatum und Geschichte*“ – vom „*ewigen Werden*“ gesprochen (HKG II, 56; HKG III, 387; Phil III, 368, 371; M IV, 304; 3. UB I, 319). Hier erweist sich von neuem und unter anderem Aspekt der Ausdruck „*ewig*“ als mehrdeutig. In der Alltagssprache verwenden wir ihn oft in einem sehr weiten Sinne; so z. B. dann, wenn wir von dem ewigen Ungemach oder den ewigen Klagen eines Menschen sprechen. Wir meinen hier Zustände und Geschehnisse, die – in gleicher oder ähnlicher Weise – während einer längeren Zeitspanne andauern oder doch häufig wiederkehren. Etwas strenger ist die Sprechweise, wenn wir das Wort „*ewig*“ auf etwas beziehen, das wohl in der Zeit begonnen hat, aber *unbegrenzt fort dauert*, und dabei zum mindesten die Möglichkeit bejahen, daß es während seiner Fortdauer wesentliche, an seinen Kern rührende Veränderungen erfährt. Wird diese Möglichkeit verneint, dann ergibt sich ein Begriff des Ewigen, der bereits höheren Ansprüchen genügt²⁹. In seiner weiteren Entwicklung nimmt der Begriff des Ewigen außer dem Gedanken der Endlosigkeit den der *Anfanglosigkeit* in sich auf. Und auch dieser Begriff kann in sehr verschiedenen Weisen differen-

²⁸ Dieser Ausdruck ist Bi III, 219, entnommen. Nietzsche vertritt dort die Auffassung, daß nur der im Mutterschoß der Bildung eines Volkes gereifte Genius „die höchste Bestimmung eines Volkes in dem gleichnisartigen Wesen eines Individuums und in einem ewigen Werke zu erkennen gibt, sein Volk selbst damit an das Ewige anknüpfend und aus der wechselnden Sphäre des Momentanen erlösend“.

²⁹ Ihm läßt sich auch die *christliche* Idee der Berufung des Menschen zum *ewigen Leben* unterordnen, wie sie sich z. B. bei *Augustinus* in den Worten ausspricht: *Participando eius divinitatem erimus et nos immortales in vitam aeternam* (En. in ps. 146, 11). Die im ewigen Leben geschenkte Erhöhung des personalen Seins des Menschen hebt die Selbigkeit seiner substantiellen Grundgestalt nicht auf, sondern hat sie im Gegenteil zu ihrem Träger. – Zu diesem Begriff des Ewigen steht in loser Beziehung Nietzsches Konzeption, daß der große Mensch als „Lehrer, Tröster und Warner“ in den Späterkommenden „weiterleben“ und in diesem Sinne „*ewig*“ sein soll. Hier wird der Gedanke der „Unsterblichkeit“ in säkularisierter Form bejaht und von dem „großen Einzelnen“ losgelöst und auf die Generationenkette übertragen. – Eine andere Stelle nimmt jener Begriff des Ewigen ein, der Nietzsches Äußerungen über das „*ewige Wesen der Kunst*“ und die ihr zugehörigen „*ewigen Wahrheiten*“ zugrunde liegt. Seine Interpretation und Einordnung ist erst möglich von der „*ästhetischen Metaphysik*“ aus, die Nietzsche in der „Geburt der Tragödie“ entwickelt hat; auf ihre Darstellung muß hier verzichtet werden.

ziert werden. Man kann das Anfang- und Endlose als etwas auffassen, das sich in unaufhörlicher und auch seine tiefsten „Schichten“ erfassender *Veränderung* befindet. Den Gegenpol hierzu bildet der Begriff des schlechthin *unveränderlichen* Anfang- und Endlosen. Eine vermittelnde Rolle übernimmt der Gedanke, daß nur das Wesen, das substantiale Sein oder die Form des Anfang- und Endlosen unwandelbar ist; hier wird eingeräumt, daß es in anderer Hinsicht, z. B. im Bereich des Akzidentellen, Veränderungen durchmacht oder doch durchmachen kann³⁰.

Nunmehr ist es möglich, das vorhin ausgesprochene Bedenken zu zerstreuen. Wenn der junge Nietzsche vom „ewigen Werden“ spricht, dann bezieht er sich auf Anfang- und Endloses, das *nichts Bleibendes* in sich schließt, sondern in allem und jedem unaufhörlich sich wandelt. Es ist offensichtlich, daß hier das Wort „ewig“ nicht Zeitloses oder gar Überzeitliches meint; es verbleibt gewissermaßen im Bereich des Zeitlichen. Aber Nietzsche kennt auch einen anderen und höheren Begriff des Ewigen. Er tritt in der zweiten „Unzeitgemäßen“ dort hervor, wo Nietzsche von dem „Glauben an das Beharrliche und Ewige“ spricht und sich gegen die „wissenschaftliche Betrachtung“ wendet, „welche überall ein Gewordenes, ein Historisches und nirgends ein Seiendes, Ewiges sieht“ (I, 282). Hier wird der Begriff des Ewigen den Begriffen „*beharrlich*“ und „*seiend*“ gleichgeordnet. Die Gegenüberstellung von „geworden“ und „seiend“ weist darauf hin, daß Nietzsche hier – wie an vielen anderen Stellen seiner Werke – das Wort „seiend“ in der auf *Plato* zurückgehenden sublimierten Bedeutung verwendet: es hat zum Inhalt das, was – allem Werden, allem Entstehen und Vergehen entrückt – immer ist und sich stets gleich verhält. Daraus darf freilich nicht gefolgert werden, daß Nietzsche den Platonismus in seiner ursprünglichen oder in einer seiner späteren Formen bejaht hat; es handelt sich hier nur um die terminologische Feststellung, daß Nietzsche bei strenger Sprechweise nach dem Vorbild *Platos* unter „seiend“ das Bleibende und Sichgleichbleibende verstanden hat. Daraus läßt sich entnehmen, daß Nietzsches *höherer Begriff des Ewigen das Seiende im Sinne des Beharrlichen und Unwandelbaren* meint. Und man darf hinzufügen, daß dieser Begriff des Ewigen die Grenzen des Zeitlichen übersteigt und auf Zeitloses zielt.

Dies alles zeigt, daß das von Nietzsche in der zweiten und dritten „Unzeitgemäßen“ behandelte Problem „Werden und Sein“ derselben Ordnung zugehört wie die in der „Geburt der Tragödie“ aufgenommene Frage nach dem Verhältnis von Zeitlichem und Ewigem. Vollends wird dies deutlich an dem Gehalt der in den beiden „Unzeitgemäßen“ niedergelegten Gedanken.

Es wurden vorhin einige Formulierungen der *zweiten* „Unzeitgemäßen“ genannt, um Nietzsches Sprechweise zu klären. Nunmehr ist der Zusammenhang zu kennzeichnen, in dem jene Formulierungen stehen. Die „wissenschaftliche Betrachtung“ tritt nach Nietzsche dadurch, daß sie nur Gewordenes sieht, in

³⁰ Es ist an dieser Stelle nicht erforderlich, das oben Gesagte mit dem alten Begriff des *aevum* in Beziehung zu setzen. Auch dies sei hier nur angemerkt, daß das Wort „Ewigkeit“ in seiner höchsten Bedeutung (wie sie bei *Boethius* sich ausspricht) allein auf Gott beziehbar ist.

einen „innerlichen Widerspruch“ zu den „*äternisierenden Mächten*“, die den Blick vom Werden ablenken und auf das ausrichten, „*was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden gibt*“. Sie wirft den Menschen „in ein unendlich-unbegrenztes Lichtwellen-See des erkannten Werdens“ hinein. Und Nietzsche fährt fort: „Wenn er nur darin leben könnte! Wie die Städte bei einem Erdbeben einstürzen . . ., so bricht das Leben selbst in sich zusammen und wird schwächlich und mutlos, wenn das *Begriffsbeben*, das die Wissenschaft erregt, dem Menschen das Fundament aller seiner Sicherheit und Ruhe, den Glauben an das Beharrliche und Ewige, nimmt“ (I, 281 f.)³¹. Diese Sätze aus dem letzten Abschnitt der zweiten „Unzeitgemäßen“ stehen in Zusammenhang mit einer Aussage in ihrem ersten Abschnitt. Sie macht völlig gewiß, daß es Nietzsche nicht um eine an flachem Sekuritätsdenken orientierte „Sicherheit und Ruhe“ geht, sondern um das *eigene Sein* und die Überwindung der Gefahr des *Sichverlierens*: „Denkt euch . . . einen Menschen . . ., der verurteilt wäre, überall ein Werden zu sehen: ein solcher glaubt nicht mehr an sein eigenes Sein, glaubt nicht mehr an sich, sieht alles in bewegte Punkte auseinanderfließen und verliert sich in diesem Strom des Werdens“ (I, 212 f.). Noch ein drittes Mal tauchen ähnliche Gedanken in der zweiten „Unzeitgemäßen“ auf; in der dem 9. Abschnitt zugehörigen Polemik gegen E. v. Hartmann, die nur scheinbar ein „heiterer“ Exkurs über einen „philosophischen Parodisten“ ist. Dort wendet sich Nietzsche gegen „das rasend-unbedachte Zersplittern und Zerfasern aller Fundamente, ihre Auflösung in ein immer fließendes und zerfließendes Werden . . . durch den modernen Menschen“ (I, 267).

In diesen Sätzen kommt eine sehr eindeutige Stellungnahme Nietzsches zum Problem „Werden und Sein“ zum Ausdruck. Sie ist nicht „theoretischer“ Art, sondern erfolgt vom „*Leben*“, von seinen echten Bedürfnissen und Forderungen aus: der Mensch, der nur Werdendes zu sehen vermag, wird schwächlich und mutlos, glaubt nicht mehr an sich, sondern verliert sich; sein Leben, aller Fundamente beraubt, bricht in sich zusammen. Man darf wohl auch sagen: Ist der Blick des Menschen durch das Werdende und damit durch das Zeitliche gebannt, dann kann er sein Selbst nicht finden und gestalten. Erst wenn er sich dem Seienden, Beharrlichen, Ewigen zuwendet, gewinnt sein Leben festen Grund und die Kraft, das „*eigene Sein*“, und das heißt letztlich: das höhere Selbst zu verwirklichen.

Der junge Nietzsche hat die Forderung, zu sich selbst zu kommen, am nachhaltigsten in der *dritten „Unzeitgemäßen“* erhoben. So nimmt es nicht wunder, daß hier die Bedeutung des Problems „Werden und Sein“ für die Selbstformung des Menschen noch deutlicher hervortritt als in der zweiten „Unzeitgemäßen“.

Nietzsche hat, so zeigte sich früher, in der dritten „Unzeitgemäßen“ die Schwere des Beschlusses „Ich will mein bleiben!“ charakterisiert. Wenn nun ein Mensch, der sich zu diesem Beschluß durchgerungen hat, um sich blickt,

³¹ Ähnliche Formulierungen finden sich bereits in den Vorlesungen über die vorplatonischen Philosophen (M IV, 176, 304) und in Phil III, 371, bei der Darstellung der Heraklitischen Philosophie. Vgl. auch FV III, 267.

dann sieht er, daß seine Qual den Mitmenschen fremd ist. Sie stolzieren, „gar nicht auf sich selbst bedacht“, in hundert Masken einher: „Sie alle würden die Frage: wozu lebst du? schnell und mit Stolz beantworten – ‚um ein guter Bürger, oder Gelehrter, oder Staatsmann zu werden‘ – und doch *sind* sie etwas, was nie etwas anderes werden kann.“³² Nietzsche macht dem Menschen, der ganz und gar in die „Geschichte des Werdens“ hineingehören will, den Vorwurf, daß er „die Lektion, welche ihm das Dasein aufgibt, nicht verstanden“ hat. Seine Kritik steigert sich zu den Sätzen: „Dieses ewige Werden ist ein lügnerisches Puppenspiel, über welchem der Mensch sich selbst vergißt, . . . das endlose Spiel der Albernheit, welches das große Kind Zeit vor uns und mit uns spielt . . . Im Werden ist alles hohl, betrügerisch, flach und unserer Verachtung würdig; das Rätsel, welches der Mensch lösen soll, kann er nur aus dem Sein lösen, im So- und nicht Anders-sein, im Unvergänglichen. Jetzt fängt er an zu prüfen, wie tief er mit dem Werden, wie tief mit dem Sein verwachsen ist – eine ungeheure Aufgabe steigt vor seiner Seele auf: alles Werdende zu zerstören“ (I, 319).

Es entspricht der Schärfe der Diktion, daß Nietzsches Aussagen in der radikalen Forderung ausmünden, *alles Werdende zu vernichten*. Basis dieser Forderung ist die Auffassung, daß der Mensch, wenn er sich dem Spiel des *Werdens* und der *Zeit* hingibt, *sein Selbst vergißt*; ihr entspricht die Überzeugung, daß der Mensch, der, auf sich selbst bedacht, das Rätsel seiner Existenz lösen will, sein Ziel nur in Ausrichtung auf das *Sein* im strengen Sinne der *So- und nicht Andersseins*, des *Unvergänglichen* zu erreichen vermag. Dem so verstandenen Sein und dem Unvergänglichen aber ist wesentlich, daß es sich als Ewiges über den Zeitstrom erhebt³³.

Von hier aus wird verständlich, daß der junge Nietzsche immer von neuem die Frage durchdacht hat, was den Charakter des Ewigen besitzt. Durch ihre Klärung wollte er den Weg aufweisen, auf dem der Mensch sein höheres Selbst finden kann.

³² Es fällt auf, daß Nietzsche die Worte „werden“ und „sind“ gesperrt drucken ließ. Das verstärkt die Vermutung, daß ihn *Pindars* „Werde, der du bist!“ bei der Niederschrift beeinflusst hat.

³³ Vgl. M VII, 143, zitiert in Anmerkung 11. – Bei dem unmetaphysischen Charakter der 1. UB nimmt es nicht wunder, daß in ihr das Motiv des Ewigen nicht auftaucht. Auch in der 4. UB klingt es nur gelegentlich an. In ihrem 6. Abschnitt (I, 393) stellt Nietzsche der Haltung des modernen Menschen, der nur noch die durch Zeitung oder Telegraph übermittelten Nachrichten ernst nimmt, die Einstellung früherer Generationen gegenüber: „Ehemals warnte man vor nichts mehr, als den Tag, den Augenblick zu ernst zu nehmen, und empfahl das nil admirari und die Sorge für die ewigen Anliegenheiten.“ Im 10. Abschnitt (I, 425) heißt es: „So scheint es fast, als ob der Künstler keinen Verkehr mehr mit den Menschen seiner Zeit haben könne, durch welchen er nicht die Verewigung seiner Kunst fördert.“ Welche Art von „Verewigung“ gemeint ist, ergibt sich aus der Bemerkung, daß in R. Wagner ein unersättliches Streben „nach einer zukünftigen Fruchtbarkeit“ lebendig war.