

# Die Reflexion der Rhetorik in der Philosophie Friedrich Nietzsches

Von Jörg VILLWOCK (Frankfurt a. M.)

Innerhalb des geistigen Horizontes, den die metaphysischen Grundscheidungen zwischen Sinnlichem und Unsinnlichem, Anschauung und Begriff, Bild und Zeichen, Körper und Geist, Äußerlichkeit und Innerlichkeit sowie deren Derivatdisjunktionen: indirekt/direkt, uneigentlich/eigentlich, intuitiv/diskursiv, dunkel/klar, mehrdeutig/eindeutig absteckten, sah die Rhetorik ihren Problembereich stets noch in die Sekundarität verwiesen, sofern sie mit der sprachkünstlerischen Ausgestaltung von Reden ein Thema ergriff, das unter der Ägide der Priorisierung des Gedankens vor dem Wort vorab negativ besetzt war. Im Wirkungsfeld der genannten Gegenüberstellungen ergab sich für die Redelehre eine Aporie, von der die vielen, merkwürdig emphatischen Bekenntnisse ihrer Hauptvertreter zur Erstrangigkeit des klaren und sachbezogenen (nichtmetaphorischen) Stils Zeugnis ablegen. Angesichts der Alternative „perspicuus“ und „ornatus“, der die Opposition zwischen eigentlicher und uneigentlich-übertragener Rede korreliert, gab man dem ersten Glied den Vorrang, um doch weiterhin – mit schlechtem Gewissen – vom anderen zu sprechen.<sup>1</sup>

So dürfte es denn in Hinsicht auf die gegenwärtig sich stellende Aufgabe einer Neubegründung der Rhetorik von Bedeutung sein, die Reflexion der überlieferten rhetorischen Begrifflichkeit im Rahmen eines Denkansatzes zu verfolgen, der zunächst die Vorzeichen der Elemente jener Unterscheidungen vertauscht, um schließlich die Disjunktionen als solche zu überwinden. Mit dem Hinweis auf die Gründe des Niederganges der Rhetorik in der Neuzeit – das unbedingte Bedürfnis nach historischer Treue, das Gefühl für das an sich Wahre, der Verlust des Formbewußtseins – leitet Nietzsche im Jahre 1874 eine Vorlesung über die Redekunst ein,<sup>2</sup> die zeitlich wie sachlich ein Kontinuum bildet mit der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung<sup>3</sup> und mit der wichtigen, weit vorausweisenden Schrift „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“<sup>4</sup>. Die erstgenannte Arbeit wendet sich gegen den Szientismus in der Geschichtsschreibung, die letztere enthält eine radikale Erkenntniskritik. Daß in beiden Fällen die jeweils tragenden Gesichtspunkte der Auseinandersetzung mit der antiken Rhetorik entstammen, dies zu verdeutlichen, ist ein zentrales Anliegen der folgenden Ausführungen.

<sup>1</sup> Vgl. T. Todorov, *Théories du symbole* (Paris 1977) 2. Kap.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Rhetorik*, in: *Werke*, Neue Ausgabe, Bd. XVIII (1912) 237–268 (im Folgenden: GA).

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: *Werke* in drei Bänden, hrsg. von K. Schlechta (1967) Bd. I, 209–285.

<sup>4</sup> In: *Werke*, Bd. III, 309–322.

Bereits in Nietzsches Interpretation der alten Redelehre kommt sein später mit strenger Folgerichtigkeit geübtes philosophisches Grundverfahren – die Umkehrung des Platonismus – zur Geltung. Während Platon nämlich innerhalb der Kontroverse mit den Sophisten den Primat der Wahrheit gegenüber dem Schein akzentuiert, um so die Sekundarität der Rhetorik zu erweisen, betont Nietzsche umgekehrt den Vorrang des Scheines vor der Wahrheit, was die Konsequenz zeitigt, daß der philosophische Entwurf der Rhetorik, wie er im ‚Phaidros‘ konzipiert ist, einem rhetorischen Entwurf der Philosophie Platz machen muß. Die Reflexion auf die Implikationen der Rhetorik hinsichtlich des Sprach- und Geschichtsverständnisses, des Wahrheitsbegriffes, der Interpretation der Rolle des Affektiven im Erkenntnisprozeß verändert das traditionelle Rangverhältnis zwischen der Logik, welche die Rede im Hinblick auf Wahrheit, reale Intention und Denken thematisiert, und der Rhetorik, die die Rede mit Rücksicht auf Freiheit, personale Intention, Wollen, Fühlen und Handeln untersucht, dahingehend, daß diese den Primat erhält.

### *I. Die Sprache als Kunst*

Die in der philosophischen Tradition ihrer Künstlichkeit wegen verdächtigten, stets gegen einen natürlichen Ausgangszustand der Sprache abgehobenen rhetorischen Tropen und Figuren rücken bei Nietzsche entschieden ins Zentrum der linguistischen Besinnung. Die Erkenntnis ihrer Zugehörigkeit zum Wesenscharakter der Sprache drückt er im dritten Abschnitt seiner Rhetorik-Vorlesung, der das „Verhältnis des Rhetorischen zur Sprache“ behandelt, folgendermaßen aus:

„Es ist aber nicht schwer zu beweisen, daß, was man als Mittel bewußter Kunst ‚rhetorisch‘ nennt, als Mittel unbewußter Kunst in der Sprache und deren Werden thätig waren, ja, daß die Rhetorik eine Fortbildung der in der Sprache gelegenen Kunstmittel ist, am hellen Lichte des Verstandes. Es giebt gar keine unrhetorische ‚Natürlichkeit‘ der Sprache, an die man appellieren könnte: die Sprache selbst ist das Resultat von lauter rhetorischen Künsten. Die Kraft, welche Aristoteles Rhetorik nennt, an jedem Dinge das heraus zu finden, was wirkt und Eindruck macht, ist zugleich das Wesen der Sprache: diese bezieht sich ebensowenig wie die Rhetorik auf das Wahre, auf das Wesen der Dinge, sie will nicht belehren, sondern eine subjektive Erregung und Annahme auf Andere übertragen.“<sup>5</sup>

In diesen Sätzen wird eine Wesenserkenntnis der Sprache in derselben Sprache formuliert, der zugleich die Tauglichkeit zur Wesenserfassung abgesprochen wird – ein Widerspruch, der sich nur auflösen läßt, sofern wir das Wort „Wesen“ in zwifacher Bedeutung supponieren, nämlich einerseits gemäß seiner Auslegung als Beständiges (τὸ τί ἦν εἶναι) und andererseits im Sinne seiner Interpretation als Möglichkeit (Kraft, *vis*, δύναμις). Dann sagen die zitierten Sätze: Die Dynamik, der Werdecharakter der Sprache ist von Hause aus nicht auf das hin ausgerichtet (angelegt), was an den Dingen das Beständige, Sichgleichbleibende ist; vielmehr

<sup>5</sup> GA XVIII, 248.

tendiert die Sprache von sich aus auf das hin, was wirkt und Eindruck macht, welches stets das Wechselnde, nie das Gleichförmige ist.

Daß die Sprache im Grunde ihres lebendigen Wesens *Chaos* ist, „ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien“,<sup>6</sup> diese Einsicht hält Nietzsche den grammatischen und logischen Auffassungen entgegen, welche an der „natürlichen“ Sprache eine hochgradige Strukturiertheit glauben entdecken zu können. „Chaos“ meint dabei nicht nur das schlechthinnige Durcheinander des Ungeordneten, sondern die Art von Bewegung, die dem im Leib sich kristallisierenden Leben eignet: jenes Drängende, Strömende, Fließende, dessen Ordnung und Gesetz sich uns nicht unmittelbar zu erkennen geben. Die Sprache setzt sich nach Nietzsche nicht aus Lauten, Worten und Wortfolgen aggregathaft zusammen, sie ist vielmehr so, wie das Leben ist, das nie nur ist, sondern im Unterwegssein zu sich stets erst wird, was es ist. Eine Besinnung, die den Leib zum Leitfaden der linguistischen Betrachtung erhebt, macht die Sprache als ein werdendes erfahrbar, das zum Werden überhaupt ebenso wie zum Sinnlichen, zu den Leidenschaften, Affekten und Gefühlen ein Verhältnis der Einstimmigkeit besitzt. Diese Entsprechung zum Werden, zur Bewegtheit des leiblichen Lebens meint Nietzsche, wenn er den ursprünglichen Kunstcharakter der Sprache heraushebt. Denn als „Überschuß und Ausströmen von blühender Leiblichkeit in die Welt der Bilder und Wünsche“<sup>7</sup> ist für ihn Kunst die Instanz, die das Leben nicht fixiert, sondern ihm die Lebendigkeit eines werdenden einräumt.

Davon hebt sich die Leistung des Logos ab. Er vollbringt die Beständigung des werdens, indem er die sprachlichen Metaphern zu Schemata verflüchtigt. „Man darf hier den Menschen wohl bewundern als ein gewaltiges Baugenie, dem auf beweglichem Fundamente und gleichsam auf fließendem Wasser das Auftürmen eines unendlich komplizierten Begriffsdomes gelingt – freilich, um auf solchen Fundamenten Halt zu finden, muß es ein Bau wie aus Spinnfäden sein, so zart, um von der Welle mit fortgetragen, so fest, um nicht von jedem Winde auseinandergeblasen zu werden.“<sup>8</sup>

## II. Kunst und Wahrheit

In dem oben angeführten Satz über den Kunstcharakter der Sprache hieß es, diese beziehe sich ebensowenig auf das Wahre wie die Rhetorik. Was versteht Nietzsche unter Wahrheit? Wenn Beständigung, Verfestigung, Identifikation die Grundzüge der Wahrheit ausmachten, der Sinn von Wirklichkeit aber in der Werdebewegtheit bestünde, dann wäre Wahrheit gerade das Gegenteil dessen, was sie in der Tradition der abendländischen Philosophie sein sollte: Einstimmigkeit mit der Wirklichkeit; sie wäre inadäquat, ein Irrtum oder eine Illusion. Nietzsches bekannte Sätze, welche die Wahrheit mit einer Art von Irrtum und Illusion

<sup>6</sup> III, 314.

<sup>7</sup> Der Wille zur Macht (GA XV und XVI) 802.

<sup>8</sup> III, 315.

identifizieren, müssen unter der genannten Prämisse gelesen werden, d. h. unter der Voraussetzung der Wesensauslegung der Welt als Werden, wobei er sich durchaus bewußt ist, daß diese Interpretation eine Wertsetzung impliziert: „Gegen den Wert des Ewig-Gleichbleibenden (v. Spinozas Naivität, Descartes' ebenfalls) den Wert des Kürzesten und Vergänglichsten, das verführerische Goldaufblitzen am Bauch der Schlange *vita* –.“<sup>9</sup>

Nietzsches Programmformel von der „Umwertung aller Werte“ kündigt die Vorbereitung einer Umkehrung der alten platonisch-christlichen Wertsetzung an, die dem Leben die Perspektive in ein himmlisch Übersinnliches gab, indem sie das jetzt Vorhandene zu einem Vorläufigen abwertete und das Wesen des irdischen Lebens auf die bloße Selbsterhaltung für Späteres und Anderes reduzierte. Das Prinzip der neuen Wertsetzung erwächst nach Nietzsche aus der konsequenten Wesensauslegung des Lebens als Steigerung, Über-sich-hinaus, Entwurf höherer Möglichkeiten im perspektivischen Vorblick auf noch nicht Erreichtes, erst zu Erreichendes.

Wenn nun die perspektivische Auslegung den Grundvorgang des Lebens darstellt, das Lebendige aber durch eine Vielheit von Trieben und Kräften konstituiert ist, die ihre je eigene Perspektive haben, so bedeutet Lebenssteigerung die ungehemmte Entfaltung des Perspektivischen. Wie steht in dieser Bewegung die Erkenntnis, zu deren Wesen die Wahrheit gehört? Trägt sie zur Steigerung des Lebens bei? Nietzsches Antwort lautet: Die Wahrheit dient der Lebens-*Erhaltung*, indem sie die Verfestigung von je einer Perspektive leistet, damit für das Lebendige im Begegnenden sich feste Dinge und beständige Gegenstände mit bleibenden Eigenschaften kristallisieren können.

Während die Kunst das Reale steigert, indem sie sein perspektivisches Scheinen entfaltet („... die Kunst als die eigentliche Aufgabe des Lebens, die Kunst als dessen *metaphysische* Tätigkeit ...“)<sup>10</sup>, hemmt und fixiert die Wahrheit das Reale auf einen bloßen Anschein seiner selbst um der Beherrschbarkeit zu Zwecken der Selbsterhaltung des Erkennenden willen. Das Reale kann also in der Wahrheit nicht das Lebendige bleiben, das es wesenhaft ist, weder auf Seiten des „Objekts“ noch auf Seiten des „Subjekts“. Weil es so durch die Wahrheit zugleich bedroht wird, notiert Nietzsche: „daß die Kunst *mehr wert* ist, als die Wahrheit“.<sup>11</sup> Mehr wert als die Wahrheit ist die Kunst, insofern sie dem lebendigen Wesen des Realen mehr genügt als jene.

Der Wert, den Nietzsche hier dem Wert des Identischen entgegensetzt, ist aus einer anderen Lebenssicht geschöpft, welche das Zentrum des Lebens nicht in die Erhaltung, sondern in das „Übersichhinaus“, die Steigerung verlegt. In dieser Perspektive kann die Wahrheit im Sinne des Festgemachten, Sichergestellten nicht mehr als der höchste Wert erscheinen, höher muß das geschätzt werden, was dem Leben die Lebendigkeit eines werdenden einräumt und ihm so eher entspricht. Das ist die Kunst, die im Sinne des überlieferten Wahrheitsbegriffes der Wirklich-

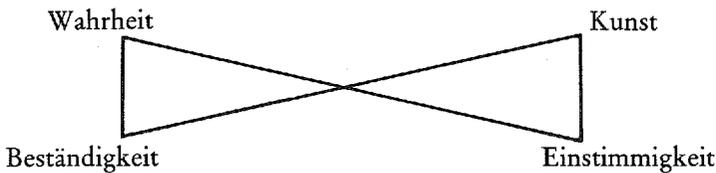
<sup>9</sup> Der Wille zur Macht, 577.

<sup>10</sup> Ebd. 853.

<sup>11</sup> Ebd.

keit in ihrer Bewegtheit angemessener ist als die Wahrheit selbst, die jeweils nur das werdende festmacht und stillstellt, während die Kunst das Seiende in neue Möglichkeiten hinaushebt und so je einen neuen Lebensgrund („Stimulans des Lebens“) schafft und in solchem Schaffen zugleich die Welt des Werdens darstellt.

Obwohl die Kunst vollbringt, was die Wahrheit als Beständigkeit, Verfestigung bestimmter Perspektiven, Identifikation nicht erreicht, die Einstimmigkeit mit dem werdenden, spricht Nietzsche im Zusammenhang mit ihren Gebilden nicht von Wahrheit, sondern von Schein, wobei er das Wort offensichtlich in einem doppelten Sinne verstanden wissen will. Die Kunst ist bloßer Schein als festes, sich gleichbleibendes Gebilde und Schein als Vorschein der neuen Möglichkeiten. Wie die Wahrheit als Festmachung der Kunst als Einstimmigkeit bedarf, so bedarf die Kunst des Anscheines der Beständigkeit.



Kunst und Wahrheit fordern sich wechselseitig in ihrem Wesen; jene entspricht dem Werdecharakter der Welt, diese setzt die Schranken, mit Bezug auf welche die Möglichkeit von Übersteigerung überhaupt erst in bestimmter Weise gedacht werden kann. Denn nur im Blick auf werdendes läßt sich Beständiges vernehmen, und umgekehrt wird werdendes nur vor dem Hintergrund des Beständigen offenbar.

Im Rahmen ihres Wechselbezuges gewährleisten Kunst und Wahrheit die Bestandssicherung des Lebenden als eines solchen. „Bestandssicherung“ aber heißt jetzt nicht mehr nur Erhaltung, sondern Hinausgehen über sich selbst, um im Sichüberhohen die Dimension zu eröffnen, in der die ausgleichende Wahrheit an demjenigen ihre Limitation findet, was jeglichem Seienden als das zu Bewahrende zugeteilt ist. „Bestandssicherung“ meint hier eine Einstimmigkeit des Menschen mit der Welt, die auf der harmonischen Verbindung von allgemeinem Ausgleich und individueller Zuteilung beruht.

### III. Die Sprache als Schema

Der Mensch verhält sich im Medium der Sprache entweder schöpferisch-steigernd oder fixierend zu den Dingen, je nach seinem Verhältnis zur Sprache selbst. Die Rhetorik eröffnet neue Möglichkeiten des Lebens der Sprache, die Logik bannt es demgegenüber in feste Formen. Sie macht aus den Metaphern Werkzeuge der Erkenntnis, indem sie sie in Begriffe auflöst, die diejenigen Aspekte festhalten, worin Vieles übereinkommt. „Während jede Anschauungsmetapher individuell und ohne ihresgleichen ist und deshalb allem Rubrizieren immer zu entfliehen weiß, zeigt der große Bau der Begriffe die starre Regelmäßigkeit eines

römischen Kolumbariums und atmet in der Logik jene Strenge und Kühle aus, die der Mathematik zu eigen ist.<sup>12</sup> Vermöge der Begriffsbildung konstituiert sich eine reguläre und starre neue Welt, die der Mensch zu Zwecken seiner Erhaltung benötigt.

Um das Erkennen, welches – formal betrachtet – in einem Verhältnis des Erkennenden zum Erkannten besteht, zu erkennen, bedarf es einer eigentümlichen Rückwendung des Erkennenden auf sich selbst, in deren Zusammenhang das Erkennbare und der Bezug des Erkennenden zum Begegnenden grundsätzlich zu charakterisieren sind. Daß den Sinn von Vermittlung verfehlt, wer Erkenntnis als einen Abbildvorgang beschreibt und begrift, davon ist Nietzsche überzeugt, wie der folgende Satz belegt: „Nicht ‚erkennen‘, sondern schematisieren, – dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen als es unserem praktischen Bedürfnis genügt.“<sup>13</sup> Nietzsche deutet das zu Erkennende als „Chaos“ und den Bezug des Erkennenden zu ihm als ein „Schematisieren“, das er dem im Sinne von Abbildung verstandenen „Erkennen“ gegenüberstellt. Regularität und Formen werden dem Chaos auferlegt nach Maßgabe unseres „praktischen Bedürfnisses“.

Diese Verhaltensmöglichkeit findet Nietzsche in der Sprache angelegt. Dadurch, daß sie das jeweils Gemeinte nur unvollständig ausdrückt,<sup>14</sup> sichert sie ebenso die rasche Mittelbarkeit der Not<sup>15</sup> wie die Naturbeherrschung.

Begriffssprachlich artikuliertes Erkenntnis ist, als „Welt-Auslegung und -Zurechtlegung“,<sup>16</sup> immer reduktiv, das Seiende in gewisser Weise vergewaltigend; sie preßt es in ihm heterogene Formen um der Einlösung von Herrschaftsansprüchen willen. Der Begriff ist nach Nietzsche keine Substanz, die zunächst für sich besteht und dann noch für etwas Anderes verwendet wird, sondern in ihm wird die Natur im Vorhinein so angesetzt, daß ihre technische Bewältigung sichergestellt ist. Deren Bedingungen gemäß erhält das Beständige den Wert des eigentlich Seienden, erfährt das Wechselnde die Abwertung zu relativem Nichtsein ( $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ ). „Die wahre und die scheinbare Welt – dieser Gegensatz wird von mir zurückgeführt auf Wertverhältnisse. Wir haben *unsere* Erhaltungs-Bedingungen projiziert als Prädikate des Seins überhaupt. Daß wir in unserem Glauben stabil sein müssen, um zu gedeihen, daraus haben wir gemacht, daß die ‚wahre‘ Welt keine wandelbare und werdende, sondern eine seiende ist.“<sup>17</sup>

Indem die am Leitfaden der logischen Rationalität interpretierbare Begriffssprache die Verfälschung der werdenden Welt, von der die Anschauungsmetaphern Zeugnis ablegen, zu einer bleibenden und Seienden leistet, übernimmt sie dem durch unbeirrte Reflexion wach gewordenen Bewußtsein gegenüber die Rolle eines Anwaltes des Irrtums. „Ehemals nahm man die Veränderung, den Wechsel, das Werden überhaupt als Beweis für die Scheinbarkeit, als Zeichen dafür, daß etwas da

<sup>12</sup> III, 315.

<sup>13</sup> Der Wille zur Macht, 515.

<sup>14</sup> Vgl. GA XVIII, 248.

<sup>15</sup> Vgl. II, 740 (268) (Jenseits von Gut und Böse).

<sup>16</sup> II, 578 (14).

<sup>17</sup> Der Wille zur Macht, 507.

sein müsse, das uns irre führe. Heute umgekehrt sehen wir, genau so weit als das Vernunft-Vorurteil uns zwingt, Einheit, Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein anzusetzen, uns gewissermaßen verstrickt in den Irrtum, *nezessitiert* zum Irrtum; so sicher wir auf Grund einer strengen Nachrechnung bei uns darüber sind, *daß* hier der Irrtum ist. Es steht damit nicht anders als mit den Bewegungen des großen Gestirns: bei ihnen hat der Irrtum unser Auge, hier hat er unsere Sprache zum beständigen Anwalt . . . Die ‚Vernunft‘ in der Sprache: o was für eine alte betrügerische Weibsperson! Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben . . .“<sup>18</sup>

Indem die Begriffe eine regelmäßige, beständige Welt konstituieren, schaffen sie jedoch zugleich auch die Anreize zur Übersteigerung der von ihnen gesetzten Schranken im Mythos und in der Kunst. Hier findet jener Fundamentaltrieb des Menschen, der Trieb zur Metaphernbildung, ein Wirkungsfeld. „Fortwährend verwirrt er die Rubriken und Zellen der Begriffe dadurch, daß er neue Übertragungen, Metaphern, Metonymien hinstellt, fortwährend zeigt er die Begierde, die vorhandene Welt des wachen Menschen so bunt unregelmäßig, folgenlos unzusammenhängend, reizvoll und ewig neu zu gestalten, wie es die Welt des Traumes ist.“<sup>19</sup>

#### IV. Die psychologische Hermeneutik

„Nur durch das Vergessen der primitiven Metaphernwelt, nur durch das Hart- und Starrwerden einer ursprünglichen, in hitziger Flüssigkeit aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermasse, nur durch den unbesiegbaren Glauben, *diese* Sonne, *dieses* Fenster, *dieser* Tisch sei eine Wahrheit an sich, kurz nur dadurch, daß der Mensch sich als Subjekt, und zwar als künstlerisch schaffendes Subjekt, vergißt, lebt er in Ruhe, Sicherheit und Konsequenz.“<sup>20</sup>

Die Begriffsbildung sowie die Heraufkunft der Herrschaft der einen logischen Form verdanken ihren Schein von Adäquatheit dem konventionellen Erstarren der Synekdochen, Metaphern und Metonymien, in denen jene Abstraktionstypen vorgeprägt sind, welche die Umgrenzung der Begriffe regeln: Substitution des Teilaspektes für das Ganze, die Gleichsetzung des Ungleichen auf Rechnung einer hineingesehenen Ähnlichkeit, die Vertauschung von Ursache und Wirkung. In den rhetorischen Kategorien Synekdoche, Metapher, Metonymie findet Nietzsche die Grundgesichtspunkte für die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte des metaphysischen Denkens. „Die Abstrakta erregen die Täuschung als seien *sie* jenes Wesen, welches die Eigenschaften bewirkt, während sie nur in Folge jener Eigenschaften von uns bildliches Dasein erhalten. Sehr lehrreich der Übergang der εἶδη in ἰδέαι bei Plato: hier ist die Metonymie, Vertauschung von Ursache und Wirkung, vollständig.“<sup>21</sup> Gemäß der Quadrophonie ihrer Stilideale Reinheit

<sup>18</sup> II, 959 (5) (Götzen-Dämmerung).

<sup>19</sup> III, 319.

<sup>20</sup> III, 316.

<sup>21</sup> GA XVIII, 268.

(latinitas), Klarheit (perspicuitas), Angemessenheit (aptum) und Schönheit (ornatus) zielt Rhetorik auf die Balance zwischen der Intellektualität, der Moralität und der Ästhetizität der Rede, insofern Reinheit und Klarheit die intellektuelle Wirkung regulieren, Angemessenheit und Schönheit aber die moralische und ästhetische Dimension der Rede bestimmen. „Es ist ein Spiel auf der Grenze des Ästhetischen und Moralischen: jede Einseitigkeit vernichtet den Erfolg. Die ästhetische Bezauberung soll zu dem moralischen Zweck hinzukommen, beide sollen sich nicht aufheben.“<sup>22</sup>

In Anknüpfung an den Sinn von Angemessenheit als Kriterium eines charakteristischen Stils, der sich danach richtet, für wen, bei wem, zu welcher Zeit, an welchem Ort, für welche Sache gesprochen wird, und der das moralische Selbstverständnis des Redners ebenso reflektiert wie das der Zuhörer, erarbeitet sich Nietzsche eine Zugangsweise zu den philosophischen Texten der Überlieferung, die nicht so sehr auf die Urteile und Begriffsbestimmungen, sondern vielmehr auf die Zentralmetaphern, Willensstellungen, Gefühlshaltungen und personalen Intentionen des jeweiligen Philosophen hinblickt. Zur Verdeutlichung seien zwei Beispiele aus der Schrift ‚Jenseits von Gut und Böse‘ (1885) angeführt, in denen er das Verfahren seiner „psychologischen Hermeneutik“ kennzeichnet und erprobt: „Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede große Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires; insgleichen, daß die moralischen (oder unmoralischen) Absichten in jeder Philosophie den eigentlichen Lebenskeim ausmachen, aus dem jedesmal die ganze Pflanze gewachsen ist. In der Tat, man tut gut (und klug), zur Erklärung davon, wie eigentlich die entlegensten metaphysischen Behauptungen eines Philosophen zustande gekommen sind, sich immer erst zu fragen, auf welche Moral will es (will er –) hinaus.“<sup>23</sup>

Das zweite Beispiel betrifft die Interpretation des philosophischen Lehrstücks von der Freiheit bzw. Unfreiheit des Willens: „Es ist fast immer schon ein Symptom davon, wo es bei ihm selber mangelt, wenn ein Denker bereits in aller ‚Kausal-Verknüpfung‘ und ‚psychologischen Notwendigkeit‘ etwas von Zwang, Not, Folgen-Müssen, Druck, Unfreiheit herausfühlt: es ist verräterisch, gerade so zu fühlen – die Person verrät sich. Und überhaupt wird, wenn ich recht beobachtet habe, von zwei entgegengesetzten Seiten aus, aber immer auf eine tief persönliche Weise die ‚Unfreiheit des Willens‘ als Problem gefaßt: die einen wollen um keinen Preis ihre ‚Verantwortlichkeit‘, den Glauben an *sich*, das persönliche Anrecht auf *ihr* Verdienst fahren lassen (die eitlen Rassen gehören dahin –); die andern wollen umgekehrt nichts verantworten, an nichts schuld sein und verlangen, aus einer innerlichen Selbst-Verachtung heraus, sich selbst irgendwohin *abwälzen* zu können.“<sup>24</sup>

Knüpfte Platon im Dialog „Phaidros“ die Untersuchungs-idee der Rhetorik an den Wesenszusammenhang zwischen Logos und Psyche,<sup>25</sup> so rückt Nietzsche

<sup>22</sup> GA XVIII, 257.

<sup>23</sup> II, 571 (6).

<sup>24</sup> II, 585 (21).

<sup>25</sup> Vgl. Platon, Phaidros, 271 B.

diesen Aspekt ins Zentrum der Aufgabenbestimmung der Philosophie, welche sich ihren „Weg zu den Grundproblemen“<sup>26</sup> von der Psychologie vorzeichnen läßt. Die elementaren psychischen Phänomene – Wille, Affekt, Gefühl, Leidenschaft und Trieb – gewinnen nunmehr diejenige Bedeutung, die ehemals der Rationalismus dem Denken beigemessen hatte: sie legen fest, was unter Erkenntnis zu verstehen ist, ein abkünftiger Modus von Interpretation und Auslegung nämlich, dessen grundsätzliche Perspektivität der Annahme einer „wahren Welt“ den Boden entzieht. „Soweit überhaupt das Wort ‚Erkenntnis‘ Sinn hat, ist die Welt erkennbar: aber sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne – ‚Perspektivismus‘. Unsere Bedürfnisse sind es, *die die Welt auslegen*; unsere Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte.“<sup>27</sup>

#### V. Die rhetorischen Motive in Nietzsches Kritik des Historismus

Was einmal mit Bezug auf das Denken Subjekt hieß, modifiziert sich für Nietzsche zu einem Kraftzentrum, das von sich aus die Welt konstruiert, indem es sie an seiner Kraft bemißt und abschätzt. „Selbst ‚das Subjekt‘ ist ein solches Geschaffenes, ein ‚Ding‘ wie alle anderen: eine Vereinfachung, um die *Kraft*, welche setzt, erfindet, denkt, als solche zu bezeichnen, im Unterschied von allem einzelnen Setzen, Erfinden, Denken selbst.“<sup>28</sup>

In der Rhetorik als dem Inbegriff ursprungsverdeckter Leistungen findet Nietzsche die Substitution der Subjektskonzeption durch die der Kraft vorgeformt. Ausdrücklich spricht er in seiner Rhetorik-Vorlesung unter Berufung auf Aristoteles von der Redekunst als der Kraft, an jedem Ding herauszufinden, was wirkt und Eindruck macht. An anderer Stelle nennt er sie auch die freie plastische Kraft zur Anverwandlung von fremdem Ethos,<sup>29</sup> ein Terminus, der in der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung die Bestimmung eines lebendigen historischen Bezuges vermittelt. Hier übernimmt die plastische Kraft die Funktion eines Parameters für die Vereinbarkeit der Möglichkeit motivierten Handelns mit Geschichtserkenntnis. „Um diesen Grad und durch ihn dann die Grenze zu bestimmen, an der das Vergangene vergessen werden soll, müßte man genau wissen, wie groß die *plastische Kraft* eines Menschen, eines Volkes, einer Kultur ist; ich meine jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen.“<sup>30</sup>

Die Zweite Unzeitgemäße Betrachtung trägt an die Historie den Maßstab einer

<sup>26</sup> II, 587 (23).

<sup>27</sup> III, 903.

<sup>28</sup> III, 487f.

<sup>29</sup> GA XVIII, 256.

<sup>30</sup> I, 213.

im Dienste des Lebens stehenden Erkenntnisweise heran, die sich ihrer Bindung an den Horizont motivierter Praxis nicht schämt, sondern, wie es in einer späteren Schrift heißt, den „guten Geschmack der Tapferkeit“<sup>31</sup> besitzt, eben dies einzugehen und zu bekennen, um sich auch vollends darauf einzurichten. Das Modell für eine solche der Lebenswelt verpflichtete Art der Traditionsverarbeitung liefert wiederum die Rhetorik, die im γένος ἱστορικόν unter Abkehr vom kontemplativen Erkenntnisbegriff einen lebensbedeutsamen Umgang mit dem Vergangenen intentionierte. Darauf hat Nietzsche in seiner Vorlesung über die „Geschichte der griechischen Beredsamkeit“ (1872–1873)<sup>32</sup> hingewiesen.

Der Redner verleiht dem Vergangenen bewunderungswürdige Größe, um es der Gegenwart als Beispiel und Autorität zu präsentieren; indem er Dichtererklärungen vornimmt, sichert er seiner Zeit die Kontinuität mit der Geschichte; als Kritiker des überlieferten Schrifttums wirkt er der Nachahmung falscher Vorbilder entgegen. Die Rhetorik prägt mithin jene drei Grundformen der Geschichtsvermittlung aus, die Nietzsche der zeitgenössischen historischen Bildung entgegenhält: die monumentalische, die antiquarische und die kritische. Sie lassen sich auf die rhetorischen Argumentationstypen Beispiel, Autorität, Vergleich und Gegensatz beziehen, welche nach Auffassung der alten Redelehrer die Hauptgesichtspunkte („topoi“) für die Entdeckung des Wahrscheinlichen bildeten. Das „verisimile“ aber erstrebt auch die monumentalische Historie, welche die „volle Wahrhaftigkeit nicht brauchen“ kann; „immer wird sie das Ungleiche annähern, verallgemeinern und endlich gleichsetzen; immer wird sie die Verschiedenheit der Motive und Anlässe abschwächen, um auf Kosten der causae die effectus monumental, nämlich vorbildlich und nachahmenswürdig, hinzustellen: so daß man sie, weil sie möglichst von den Ursachen absieht, mit geringer Übertreibung eine Sammlung der ‚Effekte an sich‘ nennen könnte, als von Ereignissen, die zu allen Zeiten Effekt machen werden“.<sup>33</sup>

Der Norm reiner historischer Wahrheit genügt auch der antiquarische Sinn nicht, der sich im beschränkten Gesichtsfeld des nivellierenden Vergleichs hält: „das allermeiste nimmt er gar nicht wahr, und das Wenige, was er sieht, sieht er viel zu nahe und isoliert; er kann es nicht messen und nimmt deshalb alles als gleich wichtig und deshalb jedes einzelne als zu wichtig. Dann gibt es für die Dinge der Vergangenheit keine Wertverschiedenheiten und Proportionen, die den Dingen untereinander wahrhaft gerecht würden; sondern immer nur Maße und Proportionen der Dinge zu dem antiquarisch rückwärts blickenden einzelnen oder Volke.“<sup>34</sup>

Die dritte Art des Umganges mit der Vergangenheit, die Nietzsche wiederum gegen die negative Folie des von ihm in seiner Zeit diagnostizierten Übermaßes an historischer Bildung absetzt, ist die kritische Geschichtsschreibung. Sie erwächst aus der Kraft, lastende Traditionszusammenhänge abzuschütteln und ermöglicht es dem gegenwärtigen Leben, sich zu seiner Vergangenheit in Gegensatz zu stellen.

<sup>31</sup> II, 570 (5).

<sup>32</sup> GA XVIII, 201.

<sup>33</sup> I, 222.

<sup>34</sup> I, 227.

Auch ihre Urteile fließen nie „aus einem reinen Borne der Erkenntnis“ und bleiben daher „immer ungerecht“.<sup>35</sup>

## VI. Der „große Stil“ als Repräsentant des Willens zur Macht

In seinem Buch ‚Nietzsche und die Rhetorik‘ hat Joachim Goth den Versuch gemacht, das Stilideal des Philosophen unter rhetorischen Gesichtspunkten herauszuarbeiten.<sup>36</sup> Ausgehend vom Gegensatz zwischen klassisch-strengem Stil einerseits und barock-romantischem Stil andererseits, nimmt er Nietzsches eindeutige Parteinahme zugunsten des ersteren zum Anlaß, ihn als Klassizisten Winckelmannscher Prägung einzustufen.<sup>37</sup> Dieses Forschungsergebnis bedarf jedoch der Differenzierung, und zwar nicht nur deshalb, weil es eine zu kurz greifende Einschätzung der Darstellungsform des ‚Zarathustra‘ zeitigt, sondern auch aus grundsätzlichen methodischen Erwägungen: Es reicht m. E. nicht aus, Nietzsches stilkritische Stellungnahmen auf ihre rhetorischen Strukturelemente hin abzufragen, ohne deren philosophische Reflexion zu berücksichtigen. Ein solches Verfahren unterbietet von Anfang an sowohl das Niveau des angesetzten Rhetorik-Begriffes, der doch die Form-Inhalt-Einheit wahren möchte, als auch die Intention des thematisierten Denkens, innerhalb dessen die stilistischen Beschreibungskategorien der Rhetorik mit einer metaphysischen Grundbegrifflichkeit verflochten sind.

Will man Nietzsches Urteile über klassischen und romantischen Stil gemäß der hier zunächst negativ angezeigten methodischen Maxime würdigen, so kommt alles darauf an, den eigenen Blick in die Perspektive auf jenes Phänomen einzurücken, das bei ihm der „große Stil“ heißt, welcher gerade um seiner Nähe zum klassischen Stil willen von diesem abgegrenzt sein möchte, wie folgende Aufzeichnung belegt: „Für drei gute Dinge in der Kunst haben ‚Massen‘ niemals Sinn gehabt, für Vornehmheit, für Logik und für Schönheit – pulchrum est paucorum hominum –: um nicht von einem noch besseren Dinge, vom *großen Stile* zu reden. Vom großen Stil steht Wagner am fernsten: das Ausschweifende und Heroisch-Prahlerische seiner Kunstmittel steht geradezu im Gegensatz zum großen Stile.“<sup>38</sup>

Dem großen Stil im Sinne Nietzsches kommt der strenge klassische Stil am nächsten, der sich durch Ruhe, Vereinfachung, Abkürzung, Konzentration, Verhaltenheit des Gefühls und strenge Überlegung gegenüber einer Stilrichtung auszeichnet, die das Plötzliche und die Bewegtheit um jeden Preis erstrebt, insgleichen den raschen Wechsel der Empfindung, die Unruhe der Optik, das Schweifende des Gefühls und die Amplifikation.

Joachim Goth ist wohl im Recht, wenn er die Bedeutung des Dualismus

<sup>35</sup> I, 229.

<sup>36</sup> J. Goth, Nietzsche und die Rhetorik (1970).

<sup>37</sup> Ebd. 69.

<sup>38</sup> GA XIV, 154.

klassisch-nichtklassisch für Nietzsches Betrachtung und Bewertung von Kunst hervorhebt,<sup>39</sup> allerdings entgeht ihm das charakteristische Ineinander von rhetorischer und philosophischer Begründung dieses Gegensatzes. Bei seinem Versuch, die Gegenüberstellung in Kategorien der Rhetorik auszudrücken, zieht Goth den Kontrast zwischen der „*corrupta eloquentia*“ – gekennzeichnet durch Verselbständigung des „*ornatus*“, Überbewertung des „*ingenium*“, Beschränkung auf die Wirkungsfunktion des „*movere*“<sup>40</sup> – und jener guten Beredsamkeit heran, die dem Kriterium der Angemessenheit (*aptum, prepon*) genügt, indem sie die Darstellung von *καὶ πάθη καὶ ἡθῆ καὶ προᾶξις* im Blick auf die Einheit der Zielgesichtspunkte des „*movere*“, des „*delectare*“ und des „*docere*“ übernimmt.<sup>41</sup> Die Vergegenwärtigung von Möglichkeiten des Handelns ernötigt die Verwendung rhetorischer Beweise, die Repräsentation der *Pathe* und *Ethe* die der *Tropen* und *Figuren*. Die Begriffe *Ethos* und *Pathos* spielten in der alten Rhetorik eine zentrale Rolle; den genannten Partialzielen der Rede, dem *delectare* und dem *movere* korrespondierend, waren sie dem Oberbegriff *Affekt* untergeordnet. Quintilian versteht das *Ethos* im Sinne einer sanfteren und dauerhaften *Affektstufe*; am *Pathos* hebt er die Merkmale der *Heftigkeit* und *Wechselhaftigkeit* hervor. Was den *Praxisbegriff* angeht, so wird darin in erster Linie das Moment der *Bezogenheit* auf einen Grund (*Motiv*), den zielgebenden Gedanken nämlich, akzentuiert, der aus dem Zusammenwirken einer das Allgemeine abwägenden *Reflexion* mit der das Einzelne erfassenden *Intuition* entspringt.

Indem wir nun – getreu unserem methodischen Ansatz – die Frage stellen, in welcher Weise die rhetorische *Pathos-Ethos-Praxis-Struktur* sich in Nietzsches Philosophie reflektiert, sehen wir uns an den Begriff des *Willens* zur *Macht* verwiesen, der das metaphysische Grundanliegen dieses Denkers trägt. „*Wille*“ meint bei ihm nicht ein bloßes *Streben* und *Wünschen*, das aus dem *Mißvergnügen* und der *Entbehrung* entspringt und eigentlich ein *Von-sich-weg-Wollen* bedeutet, der Begriff zielt vielmehr auf ein *Wollen*, das sich selbst will, „*sich*“ jedoch nie als das gerade so *Bestehende*, sondern „*sich*“ als das, was erst werden will, was es ist. Zum so verstandenen *Wollen* gehört nicht das *Von-sich-weg*, wohl aber das *Übersich-hinaus*. Insgleichen gilt von der *Macht*, daß sie nur so lange *Macht* ist, als sie *Machtsteigerung* im Sinne der *Überhöhung* der jeweils erreichten *Machtstufe* bleibt.

Nietzsche kennzeichnet häufig das *Wesen* des *Willens* von den *Phänomenen* des *Affektes*, der *Leidenschaft* und des *Gefühls* her, wobei am *Affekt* das über sich *Hinausgehobensein* sowie das plötzlich *Überwältigende* ins *Auge* zu fassen ist, an der *Leidenschaft* der *Aspekt* des *hellsichtigen* und *weitreichenden* *Vorgriffes*, der zugleich den *Menschen* in sein *Wesen* konzentriert, am *Gefühl* der *Charakter* des *Eröffnens* und *Offenhaltens* der *Bezüge* von *Selbst* und *Welt*. Auf diesem Wege gelingt es, den *Willen* nach seinen *Hauptzügen* kenntlich zu machen:

<sup>39</sup> J. Goth, a. a. O. 51.

<sup>40</sup> Ebd. 52.

<sup>41</sup> Vgl. K. Dockhorn, *Rhetorik und germanistische Literaturwissenschaft in Deutschland*, in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik* III/1 (1971) 171.

- a) als das, was selbst nicht gewollt werden kann (man kann sich nicht erst entschließen, einen Willen zu haben);
- b) als das, was gleichermaßen Fülle und beständige Dauer in das Dasein des Wollenden bringt;
- c) als das, worin der Wollende in seinem Verhältnis zum Gewollten sich offenbar wird.<sup>42</sup>

Ein weiteres Wesensmoment des Willens erkennt Nietzsche im denkenden Vorstellen: Denn der Wille hält und stellt sich jeweils das Eine vor, auf das er gerichtet ist. „Wie also Fühlen und zwar vielerlei Fühlen als Ingredienz des Willens anzuerkennen ist, so zweitens auch noch Denken: in jedem Willensakte gibt es einen kommandierenden Gedanken; – und man soll ja nicht glauben, diesen Gedanken von dem ‚Wollen‘ abscheiden zu können, wie als ob dann noch Wille übrig bliebe.“<sup>43</sup>

Dieser komplexe Willensbegriff, der die Momente des Über-sich-hinaus, der Steigerung, des aktiven Schaffens, sowie des bewußten Verfügens über die Handlungsmöglichkeiten umgreift, steuert Nietzsches den Unterschied des klassischen und nichtklassischen Stils betreffende Überlegungen. Nur von ihm her läßt sich verstehen, inwiefern ein Stil, der sein Schwergewicht ins rein Pathetische verlegt hat, als Zeichen der Schwäche und Willensauflösung gedeutet werden kann.

„Ein Romantiker ist ein Künstler, den das große Mißvergnügen an sich schöpferisch macht – der von sich und seiner Mitwelt wegblickt, zurückblickt.“<sup>44</sup> Gegen die negative Folie der romantischen Schaffensart aus dem Mangel heraus, hebt Nietzsche zwei Kunstarten ab, deren Schaffensgrund jeweils Fülle und Überfluß ist: die klassische und die dionysische Kunst. Während bei jener dem Kraftreichtum ein „Verlangen nach Starr-werden, Ewig-werden, nach ‚Sein‘“ entspringt, geht in dieser aus der übervollen Kraft „das Verlangen nach Zerstörung, nach Wechsel, nach Werden“<sup>45</sup> hervor.

Indem Nietzsche die Unterscheidung des romantischen, klassischen und dionysischen Stils mit Hilfe der Distinktionen aktiv-reaktiv, Sein-Werden vornimmt, deutet er an, worin der große Stil besteht. Sein Wesen muß in der Darstellung der Einheit von Sein und Werden, Aktion und Reaktion liegen, um deren denkerische Erfassung es in Nietzsches ‚Zarathustra‘ geht, der die Lehre der ewigen Wiederkunft des Gleichen enthält, von der es heißt, sie impliziere „die extremste Annäherung einer Welt des Werdens, an die des Seins“.<sup>46</sup> Der große Stil repräsentiert den aktiven Willen zum Sein, der das Werden in sich aufhebt.<sup>47</sup> Joachim Goth, der das Buch stilkritisch betrachtet hat, findet darin einerseits eine „verdorbene Rhetorik“ am Werk: „nicht *ὀλιγοψύχα*, sondern ‚amplificatio‘, eine dem ‚movere‘ eher als dem ‚docere‘ verpflichtete, fast ‚Wagnerische‘ Freude an der Fülle von

<sup>42</sup> Vgl. M. Heidegger, Nietzsche, Erster Band (1961) 46 ff.

<sup>43</sup> GA VII, 29.

<sup>44</sup> Der Wille zur Macht, 844.

<sup>45</sup> Ebd. 846.

<sup>46</sup> Ebd. 617.

<sup>47</sup> Vgl. M. Heidegger, a. a. O. 146 ff.

reizvollen Motiven und Wiederholungen“,<sup>48</sup> andererseits aber auch die Grundtendenz zu vereinfachender Kürze. Goths abschätziges Urteil über den Stil des ‚Zarathustra‘ bricht sich an der bei ihm ausgeklammerten Frage, ob nicht doch hier der Inhalt – der Gedanke der ewigen Wiederkunft nämlich – die ihm angemessene Formgestaltung gefunden hat.

Klassischer und dionysischer Stil entsprechen jeweils dem Wesen des Willens hinsichtlich der angeführten Grundzüge der schöpferischen Aktivität, der Vereinfachung und des Über-sich-hinaus. Der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen aber bringt einen weiteren Willensaspekt zur Geltung, und zwar den, daß der Wille als solcher nicht das Fortschreiten zu einem irgendwann erreichten oder erreichbaren Zielzustand kennt, sondern nur die stetige Rückkehr in sich selbst, weil jedes Stillstehen sein Wesen aufheben würde.

Klar, gespannt, hart, gleichförmig, vereinfachend – das sind die häufig genannten Attribute jener Darstellungsweise, der Nietzsche die Aufgabe überantwortet, das volle Wesen des Willens zur Macht maßgebend in den Bereich der Geschichte einzurücken. Erfolgt im Medium des großen Stils die härteste Auseinandersetzung mit der Platonischen und Christlichen Denkweise, die den Grundzug der abendländischen Metaphysik und ihrer Geschichte ausmachen, so ist seine Eigenart nur durch den Vergleich mit dem Stil der Platonischen Dialoge und dem der Bibel zu würdigen.

Der große Stil trägt die Gestaltung des Gedankens der ewigen Wiederkunft des Gleichen und die Dichtung Zarathustras, des Denkers dieses Gedankens. Die Hauptmerkmale der solchem Inhalt angemessenen Diktion sieht Nietzsche in der Kraft zum Gleichnis, in der Rückkehr der Sprache zur Natur der Bildlichkeit, in der Rätselhaftigkeit sowie in der Fähigkeit, alle Gegensätze zu einer neuen Einheit zu binden.<sup>49</sup> Der große Stil entsteht nur im Wirkungsfeld des größten Schwergewichtes, als welches Nietzsche den Gedanken der ewigen Wiederkunft versteht.<sup>50</sup> Denn allein da, wo das größte Schwergewicht wirkt, erwächst der Zwang zur äußersten Erhöhung, zur Konzentration aller Kräfte, die wiederum Ruhe und Festigkeit verbürgt: richtungstreue Bewegung ohne Schwanken.

Nietzsche zögert nicht, die Überzeugung, welche jener Gedanke erwirkt, einen Glauben zu nennen. „Diese Lehre ist milde gegen die, welche nicht an sie glauben, sie hat keine Höllen und Drohungen. Wer nicht glaubt, hat ein flüchtiges Leben in seinem Bewußtsein.“<sup>51</sup> Wir sind geneigt das Wort „Glaube“ sogleich im Sinne einer Einschränkung zu lesen und die Darstellung des Wiederkunfts-Gedankens folglich zur Mitteilung einer privaten Vermutung zu deponieren. Im Horizont von Nietzsches fragendem Denkstil jedoch bleibt das Wesentliche dessen, was es zu

<sup>48</sup> J. Goth, a. a. O. 98.

<sup>49</sup> II, 1138 (6) (Ecce Homo).

<sup>50</sup> GA V, 265 f. (Die fröhliche Wissenschaft, 4. Buch). Das Bewußtsein der Notwendigkeit eines neuen Schwergewichts korrespondiert der Erfahrung, daß alle Dinge im Zuge der Entwertung der christlichen Werte ihr Gewicht verlieren: „Die Zeit kommt, wo wir dafür bezahlen müssen, zwei Jahrtausende Christen gewesen zu sein: wir verlieren das Schwergewicht, das uns leben ließ, – wir wissen eine Zeit lang nicht, wo aus, noch ein.“ (Der Wille zur Macht, 30)

<sup>51</sup> Der Wille zur Macht, 128.

denken gilt, stets gerade jene Möglichkeit, die als Möglichkeit das Wirkliche und Tatsächliche übersteigt, indem sie den, der sie denkt und sich in ihr hält, in neue Möglichkeiten des Lebens versetzt: „auch der *Gedanke einer Möglichkeit* kann uns erschüttern und umgestalten, nicht nur Empfindungen oder bestimmte Erwartungen! Wie hat die *Möglichkeit* der ewigen Verdammnis gewirkt!“<sup>52</sup>

Der Gedanke der ewigen Wiederkunft, den der große Stil im angezeigten Sinne als eine wesentliche Möglichkeit mitteilt, verändert, sofern er ergriffen wird, nicht nur die Weltsicht des Menschen, sondern auch die Art seines Handelns. „Von dem Augenblick an, wo dieser Gedanke da ist, verändert sich alle Farbe, und es gibt eine andere Geschichte.“<sup>53</sup>

Der Schaffensgrund des großen Stils ist nicht irgendein Mangel oder etwa ein bloßes Sehnen, sondern der Überfluß an Kraft, der sich selbst in das Einfache gestaltet. Die Bedingung seiner Hervorbringung ist ein Rauschzustand, den Nietzsche folgendermaßen beschreibt: „Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit . . . Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist, alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck. Es scheint wirklich, um an ein Wort Zarathustras zu erinnern, als ob die Dinge selber herankämen und sich zum Gleichnis anböten.“<sup>54</sup>

Diesen Zustand nennt Nietzsche wenige Seiten zuvor das jasadende oder tragische Pathos, wobei zu vergegenwärtigen ist, daß für ihn die tragische Erkenntnis in der Anerkennung der Wesenszugehörigkeit des Furchtbaren zum Schönen besteht. Das tragische Pathos erfüllt den, der die furchtbarste Einsicht in die Realität besitzt, ohne darin einen Einwand gegen das Dasein, selbst nicht gegen dessen ewige Wiederkunft zu finden. Wie innig Nietzsches Begriff der Stilgröße mit seinem Verständnis des Tragischen verbunden ist, belegt folgende Bemerkung über die Schlußzeilen eines Gedichts von Lou von Salomé: „Wer den letzten Worten des Gedichts überhaupt einen Sinn zu entnehmen weiß, wird erraten, warum ich es vorzog und bewunderte: sie haben Größe. Der Schmerz gilt *nicht* als Einwand gegen das Leben.“<sup>55</sup> Der große Stil repräsentiert die schenkende Bejahung des Seienden im Ganzen hinsichtlich seiner Grundverfassung, der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Er ist ein Ordnungsgeschehen, das weder sich vor dem Chaos verschließt noch ihm bloß eine Form aufzwingt, sondern innerhalb dessen Chaos und Gesetzmäßigkeit zu einer neuen freien Einheit verbunden werden; gleich weit von einem reinen Ausströmen des Gefühls entfernt wie von einer Verfestigung der Form im Zeichen der didaktischen Attitüde. Der große Stil gehört ferner in die Geschichtsphase der Vollendung des Nihilismus. Obwohl das Wort „Nihilismus“ die totale Verneinung suggeriert, kommt für das Verständnis des Sinnes, den Nietzsche ihm unterlegt, alles darauf an, das behahende Wesen des gemeinten

<sup>52</sup> Ebd. 119.

<sup>53</sup> Ebd. 120.

<sup>54</sup> II, 1131 (3).

<sup>55</sup> II, 1129 (1).

Grundvorganges der abendländischen Geschichte in den Blick zu nehmen. Denn solange die Auslegung das negative Moment einseitig heraushebt, bleibt ihr das Ganze jener durch Nietzsche intentionierten Bewegung verschlossen, die von der Ansetzung der obersten Werte (Sinn, Zweck, Ziel, Einheit, Ganzheit, Ordnung, Wahrheit, Schönheit) über ihre Entwertung (Aufhebung ihrer geschichtsgestaltenden Kraft) zu ihrer völligen Umwertung verläuft. Es gilt, die Wesensherkunft, die energetischen Stufen und die entelechiale Verwirklichung des Nihilismus distinkt in der Einheit seines Begriffes zu denken.

Was den erstgenannten Aspekt angeht, die Wesensherkunft, so liegt sie in der Moral, die zugleich mit der Unterscheidung zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem die Ansetzung der Ideale des Wahren, Guten und Schönen vollbringt.

Die erste energetische Gestalt, in welcher der Nihilismus sich ausprägt, ist der Pessimismus, der das Bewußtsein der Unerreichbarkeit der obersten Werte ausbildet. Erwächst hieraus die Suche nach neuen Möglichkeiten der Weltgestaltung und Geschichtsbewältigung, so entsteht der unvollständige Nihilismus, der die Geltung der bisherigen Werte leugnet, um an ihre Stelle neue Ideale zu setzen.

Da die Unvollständigkeit darin besteht, daß die alte Stelle der Werte, das an sich bestehende Übersinnliche, erhalten bleibt, kann der Nihilismus sich nur vollenden, wenn er zur Beseitigung dieser Stelle fortschreitet. Er findet dann seinen Endstand in der Bejahung einer unifizierten Welt und des Prinzips der Wertsetzung in ihr: des Willens zur Macht.

Der große Stil bezieht sich auf ein Handlungsgeschehen. Das Subjekt, welches das Seiende im Werdecharakter des Willens zur Macht und in der Seinsweise der ewigen Wiederkunft des Gleichen erfährt, dem die Geschichte ihr nihilistisches Grundwesen zu erkennen gibt und dessen Handlungsmöglichkeiten sich vom großen Stil her bestimmen, ist der Übermensch, der bewußt und willentlich das in der Vernunft verankerte Wesen des bisherigen Menschen (animal rationale) verneint, um statt dessen den Leib zum Leitfaden der Weltdeutung zu erheben, wodurch er zum Sinnlichen überhaupt ein neues Einklangsverhältnis gewinnt, das ihn zur Meisterung der Welt im Sinne einer planmäßigen Weltherrschaft befähigt. Der Übermensch ist der Mensch als Typus, der sich als solcher nicht in das Vielerlei des Unübersehbaren verliert, sondern seine Herrschaft in der Vereinfachung alles Seienden gemäß der Eindeutigkeit, Geschliffenheit und Festigkeit des „großen Stils“ vollzieht.<sup>56</sup>

Weiterhin ist der große Stil ein Wahrheitsgeschehen, insofern ihm jene Denkweise korrespondiert, auf die Nietzsche unter dem Titel „Gerechtigkeit“ bezugnimmt. „Gerechtigkeit als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise, aus den Wertschätzungen heraus: höchster Repräsentant des Lebens selber.“<sup>57</sup> Das Denken im Sinne der Gerechtigkeit wird hier gekennzeichnet nach seiner Kraft, Werte zu setzen sowie nach seiner Bewegtheitsweise des in-die-Höhe-Gehens, der Selbstüberhöhung, wobei es sich die Höhe „bauend“ selbst errichtet, indem es „ausscheidet“ und „vernichtet“, was die Erhöhung behindert.

<sup>56</sup> Vgl. M. Heidegger, Nietzsche, Zweiter Band (1961) 310ff.

<sup>57</sup> GA XIII, 42.

Schließlich ist der große Stil, wofern er das Seiende so darstellt, daß in ihm sein Wesen (der Wille zur Macht) zur Erscheinung kommt, und wofern er den Gesamtentwurf des Seienden im Ganzen trägt, ein Repräsentationsgeschehen, das sich durch die Attribute der Totalität, der Reflexivität, der Bewegtheit (im Sinne der Einheit des Aktiven und des Reaktiven) und des Bezuges auf den überwundenen Widerstand auszeichnet. Was den zuletzt genannten Aspekt angeht, so verdeutlicht Nietzsche ihn häufig durch das Bild vom „In Ketten tanzen“, worin seine Überzeugung Ausdruck findet, daß alles Große „trotzdem“ entsteht.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> II, 1129 (1).