

Der Block von Surlei
Nietzsche und die Philosophie der
Subjektivität¹

Der vorliegenden Darstellung liegt die Überzeugung zugrunde daß in *Nietzsches* Denken und dessen Bekundung in seinem Werk das eigentliche Wesen der Philosophie der Subjektivität an den Tag gekommen ist und daß die Erfahrung der Subjektivität der Grund seines Denkens war. Demgemäß erscheint uns Nietzsches Werk als Beitrag zu einer anderen Philosophie der Subjektivität, in der diese nicht mehr das Fundament oder der Standpunkt ist, sondern das Thema und das Problem und damit also der Grund nur als die Ursache des Nachdenkens.

Wir verfolgen einen dreifachen Zweck : im Rückgang auf das Problem und die Philosophie der Subjektivität zur Aufklärung des Denkens und des Werkes *Nietzsches* beizutragen; auf Grund der denkerischen Erfahrung Nietzsches eine tiefere Einsicht in das Wesen der historischen Philosophie der Subjektivität zu gewinnen; vor allem aber, einen neuen Ansatz zur Erfassung des Problems der Subjektivität selbst zu finden.

Wir gehen wie folgt vor. In einem ersten Abschnitt versuchen wir, Nietzsches Grunderfahrung als die der Subjektivität und ihres Wesens auszulegen (I.). Diese Auslegung muß sich als Darstellung des Grundes seines Denkens bewähren, indem sie im Prinzip die Grundzüge seines Werkes verständlich werden läßt (II.).

Wir haben alsdann darzulegen, inwiefern Nietzsches Problematik der Subjektivität Aufschlüsse über das Wesen der historischen Philosophie der Subjektivität und somit auch darüber, *welche* Standpunkte als „subjektiv“ anzusehen sind, zu geben vermag. Das geschieht im dritten und in vierten Abschnitt. Wir stellen zuerst vor allem die Grundzüge des Denkens *Eduard von Hartmanns* dar, durch den Nietzsche in dem bedeutungsvollsten historisch darstellbaren Bezug zur klassischen Philosophie der Subjektivität steht (III.). Schließlich suchen wir im Ausgang von seiner Kritik an Hartmann Nietzsches Rezeption des Problems der Subjektivität aus der Philosophie des „deutschen Idealismus“ nachzuweisen sowie auf Grund der Erkenntnisse Nietzsches Einsichten in Wesenszüge der Philosophie der Subjektivität zu gewinnen (IV.).

Die Titel und Themen der Abschnitte sind:

- I. Das Pathos der Subjektivität.
- II. Dichtung und Wahrheit in Nietzsches Werk.

¹ Der Artikel gibt in neuer, verbesserter Form die Gedanken eines Vortages wieder, den der Verf. am 2. Dezember 1953 auf Einladung des *Philosophischen Kring am Hooger Instituut voor Wijsbegeerte* zu Löwen gehalten hat.

III. Eduard von Hartmann.

IV. Das Problem der Geschichte der reinen Vernunft.

Unentbehrlich ist noch eine Vorerinnerung. Sie betrifft das Wort : Subjekt. Aus Gründen, die ohne Zweifel ihrerseits philosophisch verständlich werden könnten, ist der Sinn des Wortes im derzeitigen philosophischen Sprachgebrauch entstellt. Doch ist er nicht völlig verloren gegangen : in den romanischen Volkssprachen zumindest ist er lebendig geblieben.

Im *Französischen* und im *Italienischen* bedeuten die Worte *sujet* bzw. *soggetto* in erster Linie : unterworfen, untertan, (an etwas) gebunden, ausgesetzt, bloßgestellt. *Sujétion* heißt : Untertanigkeit, lästiger Zwang, Scheu. *Andare soggetto a qualche cosa* bedeutet : an oder unter etwas leiden. Ähnlich heißt auch im *English subject* : unterworfen, untertänig, untertan. Im *Niederländischen* gebraucht man als Name für das „Subjekt“ im grammatischen Sinn das Wort : *onderwerp* : „Unterwurf“. Und schließlich sagt man sogar im *Deutschen* noch, daß Subjekt eines Satzes ist, was seiner Aussage „unterworfen wird“ oder doch „unterliegt“.

Dieser Sinn des Wortes Subjekt war auch der Sinn seiner Einführung in die Sprache der Philosophie. In diesem Sinne wurde es gebraucht und war es unentbehrlich.

Das *lateinische subjectum* diente (neben *suppositum*) ursprünglich zur Übersetzung des aristotelischen Begriffs des ὑποκειμενον². *Thomas von Aquino* versteht als zusammengehörig : *pati, recipere, subjectum esse*³. Die scholastische Terminologie des Mittelalters ist in diesem Punkte auch die des *Descartes*⁴ sowohl als *Leibniz*⁵. Was nach *Leibniz sujet au changement* ist⁵, ist „dem Wechsel unterworfen“, „unterliegt“ ihm. Es ist dies das „geschaffene“, „endliche“⁶ Seiende, das im Unterschiede zu Gott im tiefsten *Sujet* ist, wo er *Puissance* ist⁷. *Kant* hat die „Endlichkeit“ des menschlichen Erkenntnisvermögens im Hinblick auf die Subjektivität des Menschen zum Problem gehabt. Es stellt z.B. die Frage, ob Raum und Zeit vielleicht Bestimmungen sind, „die nur an der Form der Anschauung allein haften, und mithin ander subjektiven Beschaffenheit unseres Gemüts“⁸, nämlich an dessen „rezeptiver“ Beschaffenheit. Hier freilich sehen wir nicht mehr deutlich, ob unter „subjektiver Beschaffenheit“ *implicite rezeptive* Beschaffenheit verstanden ist, oder ob die Erwähnung der „subjektiven Beschaffenheit unseres Gemüts“ erst noch an die zuvor von *Kant*

² Die Übersetzung *subjectum* trifft das griechische Wort ὑποκειμενον nicht genau. Dagegen könnte sie mit der Lehre des Aristoteles gleichwohl zusammenstimmen.

³ *De ente et essentia*, ed. Roland-Gosselin, p. 35.

⁴ cf. *Meditationes* (Erstausgabe 1641), p. 42.

⁵ *Mon.*, § 10.

⁶ Die Kennzeichnung des in minder seiender Weise Seienden als das „Endliche“ – im Gegensatz zur Auffassung in der griechischen Philosophie – stellt selbst ein Problem für die historische Aufklärung der Philosophie der Subjektivität dar.

⁷ *Mon.*, § 48.

⁸ *RV.*, A 23, B 37f.

gegebene Qualifizierung „unserer Subjektivität“ als rezeptiver erinnern muß : wäre nach *Kant* die Aussage über das rezeptive Wesen eines Subjekts ein analytischer oder ein synthetischer Urteil?

In der *Vorrede* von *Hegels Phänomenologie des Geistes* steht der Grundsatz, es gelte, „das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken“⁹. Das Bewußtsein des Sinnes des Wortes Subjekt spricht sich darin aus, das es der Substanz entgegengesetzt wird : das Wahre ist *nicht* als Substanz, *sondern* als Subjekt. Wenn freilich das Wahre das Subjekt ist, dann ist in einem anderen Sinne etwas nur „eben so sehr“ substanzuell, als er subjektiv ist. Daß das Subjekte das Wahre ist, kann man auch so ausdrücken, daß man es selbst die wahre Substanz des Seins nennt.

Der zitierte Grundsatz *Hegels* ist das Kriterium einer Philosophie auf dem Standpunkte der Subjektivität.

Mit und in dieser Philosophie der Subjektivität beginnt der zuvor umrissene Sinn des Wortes „Subjekt“ verlustig zu gehen.¹⁰

Nietzsche selbst gebraucht die Worte „Subjekt“, „subjektiv“ und „Subjektivität“ im geläufigen verderbten Sinn¹¹. In unseren Interpretationen halten wir uns also an die Sache, nicht an dieses Wort.

Wie *Nietzsche* haben später übrigens auch *Husserl* und *Heidegger* das echte Problem der Subjektivität gestellt, ohne den Subjektbegriff selbst ausdrücklich zu erneuern. Insbesondere hat *Heidegger* den Begriff vollständig fallen gelassen und das in ihm liegende Problem in neuen Begriffen gestellt¹².

⁹ *Ed. Hoffmeister*, S. 19.

¹⁰ Dieser Vorgang selbst zu beschreiben und verständlich zu machen, ist hier nicht unsere Aufgabe. Auch könnte sie nicht in sinnvoller Weise in Angriff genommen werden, ohne zumindest an die Ergebnisse des IV. Abschnitts der vorliegenden Studie anzuknüpfen.

¹¹ Diesen derzeit geläufigen Sinn des Wortes – und nur diesen – findet man in allen mir bekannten philosophischen Wörterbüchern. Gewöhnlich wird dabei freilich auch auf einen vormaligen anderen philosophischen Sinn des Wortes – insbesondere bim Mittelalter, heißt es – hingewiesen. Doch leiden auch diese Unterscheidungen natürlich beträchtlich unter dem schiefen Hinblick von der „modernen“ Vorstellung her.

¹² *Sein und Zeit*, 1927. – Man vgl. insbesondere Stellen wie z.B. *Vom Wesen des Grundes*, 1929, S. 11.

I. Das Pathos der Subjektivität

Der Begriff des Subjekts, mit dem wir Nietzsches Grunderfahrung zu begreifen suchen, ist dieser : Subjekt ist, was in seinem Sein der Vorherrschaft des Wesens und der Anwesenheit eines Anderen ausgesetzt, unterworfen ist, unterliegt. Das Sein des Subjekts als Subjekt unterliegt der Bestimmung durch Anderes, weil es an ihm selbst unbestimmt, unvollständig, offen ist. In dem Maße, in dem es als Subjekt *ist*, unterliegt es dem Wechsel und dem *Werden* zum Sein eines Anderen, das im Subjekt Statt findet und es sich so ereignet. Zum Sein des Subjekts gehört das Werden. Dieses Werden erfährt ein Subjekt, sofern es nicht absolutes Subjekt, sondern auch Substanz ist, als Entfremdung in ein Anderssein. Substanz ist ein Seiendes in dem, was es ohne Subjektivität selbst ist. Substanz ist ein Gegenbegriff zu Subjekt. Doch heißt Substanz nur, was selbst ist und doch auch Subjekt ist. Was der Substanz als Subjekt wiederfährt, kann ihr Objekt genannt werden. Dieses ist Anderes, sofern es im Subjekt Statt findet, dieses sich ereignet und seinen vollständigen Zustand zu einem Anderssein als die Substanz des Subjekts bestimmt. Der genannte Zustand als Zustand der subjekten Substanz heißt Pathos. In ihm ist nicht die Substanz selbst wirklich, sondern erleidet sie die Wirklichkeit eines Anderen. In der Subjektivität einer Substanz gründet die Möglichkeit für diese, nicht sie selbst zu sein. Diese Möglichkeit, die auf Grund der Unvollständigkeit des Seins der Substanz als Subjekt besteht, begründet die Macht von Anderem an Statt des Subjekts. Ihr gegenüber ist das Sein des Subjekts ein rezeptives oder ein leidendes Verhalten.

Unser Vorhaben ist es, Nietzsches Werk auf Grund seines Leidens, sein Leiden als eine Grunderfahrung und dieses Leiden philosophisch zu verstehen. Als Leitsatz für die folgenden Betrachtungen vermag eine Briefstelle zu dienen, in der Nietzsche von seinen „Werken“ – er setzt hier selbst dies Wort in Anführungsstriche – sagt : „An diesen ist etwas, das immer und immer meine Scham beleidigt : sie sind Abbilder eines leidenden, unvollständigen, der nötigsten Organe kaum mächtigen Geschöpfes – ich selber als Ganzes komme mir oft wie der Krikelkrakel vor, den eine unbekannte Macht übers Papier zieht ...“¹³. Wir fragen : Was ist Nietzsches Leiden ? Was ist das Abbild seines Leidens in seinen „Werken“ ? Welches ist die unbekannte Macht, von der er leidenschaftlich besessen ist ?

Wir nehmen Bezug auf Nietzsches *Krankheit*. Mannigfaltigen medizinischen, psychopathologischen und psychologischen Nachforschungen danken wir hier ebenso mannigfaltige Kenntnisse und Erkenntnisse. Indessen verfügen wir noch immer nicht über eine voll befriedigende letzte Auskunft von medizinischer oder psychiatrischer Seite.¹⁴ Halten wir uns an das, was Nietzsche

¹³ An *Peter Gast* aus Sils-Maria, Ende August 1881. – *Nietzsche in seinen Briefen und Berichten der Zeitgenossen*, hrsg. von A. Bäuml, Leipzig 1932, S. 251.

¹⁴ Zu Nietzsches *Krankheit*.

selbst von seiner Krankheit sagt. Das stellt freilich den Sinn der Forschungen von fachlicher Seite letztlich völlig in Frage; Nietzsche hält nämlich für „schlechterdings unnachweisbar irgendeine lokale Entartung“. Trotz einer gefährlichen Beeinträchtigung der Funktion „der nötigen Organe“ habe sein Zustand kein organisch bedingtes Leiden zur Ursache, z.B. „kein organisch bedingtes Magenleiden, wie sehr auch immer, als Folge der *Gesamterschöpfung*, die tiefste Schwäche des gastrischen Systems“ ihn leiden machte. „Auch das Augenleiden ... nur Folge, nicht ursächlich: so daß mit jeder Zunahme der *Lebenskraft* auch die Sehkraft wieder zugenommen hat“¹⁵.

Danach beruhte Nietzsches organisches Leiden letztlich auf einer „Gesamterschöpfung“ der „Lebenskraft“. Hätte sie sich dann auch in „krankhaften Störungen des Intellekts“ geäußert, deren Spuren der Kranke selbst zu seinem Leidwesen in seinen „Werken“ wiedergefunden hätte? Das verneint Nietzsche selbst aufs entschiedenste.

„Die vollkommene Helle und ... selbst Exuberanz des Geistes, welche“ ein Werk wie z.B. die *Morgenröte* „widerspiegelt, verträgt sich bei mir nicht nur mit der tiefsten physiologischen Schwäche, sondern sogar mit einem Exzeß von Schmerzgefühl. Mitten in Martern, die ein ununterbrochener dreitägiger Gehirn-Schmerz samt mühseligem Schleim-Erbrechen mit sich bringt, – besaß ich eine Dialektiker-Klarheit *par excellence* ...“ Aber: „Meine Leser wissen vielleicht, inwiefern ich *Dialektik als décadence-Symptom* betrachte, zum Beispiel in allerberühmtesten Fall: im Fall des *Sokrates*. – Alle krankhaften Störungen des Intellekts, selbst jene Halbbetäubung, die das Fieber im Gefolge hat, sind mir bis heute gänzlich fremde Dinge geblieben ...“¹⁶

Nicht „krankhafte Störungen des Intellekts“ erschienen im Folge des Leidens Nietzsches, sondern Helle, Dialektiker-Klarheit und selbst Exuberanz des Geistes sind die Symptome der *décadence*. Darum sind Nietzsches „Werke“ „Abbilder eines leidenden Geschöpfes“. Daß dieses „der nötigsten Organe kaum mächtig“ ist, ist das Gegenteil einer Beeinträchtigung des „Intellekts“. Der Geist ist überhaupt kein Organ, kein Werkzeug in der Hand des Menschen. Die „Vergeistigung“ ist im Gegenteil ein Zeugnis des Leidens eines Menschen – ja sie ist „mit einer extremen Armut an Blut und Muskel beinahe bedingt“¹⁷.

So behauptet Nietzsche mit dem Anspruch jemandes, der wahrhaft von sich sagen kann, er sei „in Fragen der *décadence* erfahren ... Ich habe sie vorwärts und rückwärts buchstabiert“¹⁸. Er führt das Zitierte in seiner Selbstdarstellung *Ecce homo* zur Beantwortung der Frage aus, die er sich selber stellt: *Warum ich so weise bin*. Die Erfahrenheit in der *décadence*, die *décadence* selbst ist der erste Grund der Weisheit Nietzsches.

¹⁵ *Ecce homo*, S. 300 in *Friedrich Nietzsche, Götzendämmerung usw.*, hrsg. von A. Bäuml (Kröners Taschenausgabe), Leipzig 1930.

¹⁶ a.a.O. – Hervorhebungen von Verf.

¹⁷ a.a.O., S. 301.

¹⁸ a.a.O., S. 399. – Hervorhebung vom Verf.

Damit ist eine unserer Fragen beantwortet. Nietzsches Weisheit ist das Abbild seines Leidens. Dieses selbst bestimmt sich formal als der Grund seiner Weisheit. IN dieser selbst finden wir den Zugang zum Grunde des Leidens. Er „spiegelt sich“ in der „Exuberanz des Geistes“ „wieder“, die Nietzsches „Werke“ bekunden; denn diese ist mit einer „Gesamterschöpfung der Lebenskraft“ identisch. Der Geist ist kein Organ in der Hand des Menschen und im Dienste seines Selbst, sondern befindet sich in der Gewalt „einer unbekanntem Macht“, die sich seiner bemächtigt, so daß wahre Zeugnisse des Geistes in Wahrheit nicht die „Werke“ eines Menschen selbst, sondern Bekundungen jener „unbekanntem Macht“ sind. Der Grund der Gesamterschöpfung der Lebenskraft Nietzsches ist das Am-Werke-sein einer fremden Macht in seinem Geiste, der von ihr besessen ist. Nietzsches Leiden ist es, daß er die Gewalt einer „höheren“ Macht an seinem Geiste leiden muß.

Die Frage nach dem Wesen des Leidens Nietzsches beantwortet sich also, wenn wir die „unbekannte Macht“ kennen lernen, der sein Geist ausgesetzt ist. Sie selbst und das Maß ihrer Macht bleiben den meisten unbekannt und auch für den Erkennenden als „unbekannte Größe“ unberechenbar. Aber ihr Name ist bekannt. Er ist : *die Wahrheit*.

Diese Antwort gibt Nietzsche erst auf die letzte Frage, die er im *Ecce homo* sich stellt : *Warum ich ein Schicksal bin*. Diese Frage selbst behauptet, daß er nicht ein Schicksal *hat*, wie jeder Mensch, so schwer und ungewöhnlich auch das seine gewesen sein mag : er *sei* ein Schicksal. In solchem Maß verkörpert Nietzsches Sein die Macht, die seiner sich bemächtigt hat, daß es von ihr nicht mehr zu unterscheiden ist. „Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit“¹⁹. Das aus der griechischen Vokabel für „Macht“, „Kraft“ selbst abgeleitete Wort „Dynamit“ ist der Name des gewaltigsten Sprengstoffs, den das Jahrhundert kannte. Mit solcher Gewalt hat nach Nietzsches Glauben ein Weltgeschick in seinem Geiste seine erste Statt gefunden. „Denn wenn die *Wahrheit* mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen haben, einen Krampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Tal, wie dergleichen nie geträumt worden ist“²⁰.

Das gewaltigste, aber auch das fruchtbarste Ereignis der Weltgeschichte geschieht als das Ereignis der Wahrheit, das in Nietzsches Geist schon Statt gefunden hat.

¹⁹ a.a.O., S. 400. An die zitierte Stelle schließen die folgenden Sätze an : „Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt – sie ruhen insgesamt auf der Lüge : es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an gibt es auf Erden *große Politik*“. – Die Bemerkung scheint angebracht, daß wir *nicht* der Meinung zugetan sind, daß wirklich in Nietzsches Person schlechterdings „die *Wahrheit* mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt“. Was die angeführten Prophezeiungen betrifft, so sollte zwar nicht ihr Zutreffen, indessen wohl ihr *prophetischer Charakter* in Frage gestellt werden. Vermerken wir hier nur, daß sie im Gegensatz zur Konzeption der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ stehen.

²⁰ a.a.O.

Seine Rede klingt pathetisch. Aber die Wahrheit ist pathetisch. Er sagt : es „redet aus mir die Wahrheit. – Aber meine Wahrheit ist furchtbar“²¹. Das bestätigt das bisher Gefundene, aber es stellt es auch wiederum in Frage. Nietzsches Grunderfahrung als Leidender ist es, „daß es *nicht möglich ist*, mit der Wahrheit zu leben : daß der ‚Wille zur Wahrheit‘“ also „bereits ein Symptom der Entartung ist ...“²². Wir verstanden sein Leiden als das Erleiden der Gewalt einer „höheren“ Macht : mithin als das Leidenschaftliche der Passion eines Besessenen. Jetzt zeigt sich, daß das, was so mächtig von ihm Besitz ergriffen hat, das ist, was es für die Wahrheit hielt : für die „furchtbare Wahrheit“. So wäre die Ursache seines Leidens eine Ansicht, eine Vorstellung, sei sie nun eine wahre Erkenntnis oder nur eine Wahn-Vorstellung. Ist es nur diese Vorstellung, die den Erkennenden erschüttert, oder ist es jene Passion, in der sein leidendes Verhalten besteht ? Aber im ersten Falle verstünden wir nur einen gefährlichen Geisteszustand, im zweiten Falle nur eventuell seinen körperlichen Verfall.

Den Ausweg aus diesem Dilemma weist Nietzsches Satz : „Ich bin nun einmal nicht Geist und nicht Körper, sondern ein Drittes. *Ich leide immer am Ganzen und im Ganzen*“²³. Der Satz sagt: was im Geiste sich als die Wahrheit vorstellt, ist dasselbe, was dem Seienden überhaupt geschieht. Der Satz sagt ferner : Die Erkenntnis der Wahrheit im Geiste ist dasselbe Ereignis wie das Geschehen der Wahrheit „in Wirklichkeit“ : aber die Wahrheit ist auch im Geist und in der Erkenntnis „wirklich“, gesetzt nämlich, daß die Wahrheit im Ganzen ist, die Wahrheit über das Ganze und das Ganze selbst ist : Die Wahrheit ist das Ganze. Ihr ist das Seiende im Ganzen, nämlich sofern er nur im Ganzen ist und in diesem Sinne *als* Ganzes, unterworfen. Der Mensch leidet nicht am Geiste oder am Körper, sondern „am Ganzen und im Ganzen“, nämlich als das Dritte, das er als Ganzer und zwar im Verhältnis zum Ganzen ist. Im Ganzen, in seinem Verhältnis zur Wirklichkeit des Ganzen, verhält er sich leidend. Diese Wirklichkeit ist freilich am mächtigsten im Verhalten des Geistes : denn er leidet nicht, wie ein Seiendes sonst, nur in seinem Verhältnis zum Ganzen, sondern vermag die Wahrheit schlechthin und überhaupt, d.h. das Verhalten eines Jeglichen zum Ganzen, d.h. das Leiden im Ganzen und am Ganzen zu erfahren. Sein Leiden ist Mitleiden. Sein Leiden ist das tiefste. Dieses Leiden heißt Erkennen. Der zutiefst Leidende ist „ein von der Erkenntnis Befallener“²⁴.

Das Dilemma, in das wir gerieten, beruhte auf einer falschen Alternative. Die Erkenntnis der Wahrheit ist nicht nur eine Vorstellung, die mit der Wirklichkeit übereinstimmt, sondern ist die Wirklichkeit der Wahrheit im Geiste, wie sie im Ganzen wirklich ist. Der Geist, der von der Wahrheit besessen ist, ist der Geist, der vom Leiden im Ganzen und am Ganzen selbst betroffen ist.

²¹ Zitiert nach einer wahrscheinlich späten Aufzeichnung mit Bezug auf *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*. – S. 389 in *Friedrich Nietzsche, Die Unschuld des Werdens*, I; hrsg. von A. Baumler (Kröners Taschenausgabe), Leipzig 1931.

²²

²³

²⁴

Alles Gesagte versteht sich mit dem gegebenen Begriff der Subjektivität des Subjekts. Nietzsches Grunderfahrung war die des Pathos der Subjektivität. Dieses ist sein Leiden und wird zum Grundproblem seines Werkes. Es ist das Problem der Gesamterschöpfung der Lebenskraft einer der absoluten Subjektivität sich nähernden Existenz.

Das Problem der Subjektivität ist das Problem des Ganzen; Was ist das Ganze ? Das Ganze ist das Ganze.

Sofern und soweit der Mensch Subjekt ist, ist „die Fatalität seines Wesens ... nicht herauszulösen aus der Fatalität dessen, was war und was sein wird. Es ist *nicht* die Folge einer eignen Absicht, eines Willens, eines Zweckes, ... – es ist absurd, sein Wesen in irgendeinen Zweck *abwälzen* zu wollen ... : in der Realität *fehlt* der Zweck ... Man ist notwendig, man ist ein Stück Verhängnis, man gehört zum Ganzen, man *ist* in Ganzen, – es gibt nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurteilen könnte, denn das hieße : das Ganze richten, messen, vergleichen, verurteilen ... *Aber es gibt nichts außer dem Ganzen!* –“²⁵

Das Ganze ist das Fatale : im Ganzen fehlt der Zweck.

Im Ganzen vermöchte der Zweck des Seins eines Wesens nur dann einen maßgebenden Sinn zu haben, wenn er nicht nur das Sein dieses einzelnen Wesens bezweckt, sondern im Dienste „höherer“ Zwecke, fernerer Ziele steht, die ihrerseits im Ganzen durch den letzten Zweck des Ganzen begründet sein müßten.

Es gibt nichts außer dem Ganzen : zum Ganzen gehört alles, was war, was ist und was sein wird. Die letzten Dinge der Zukunft vermögen so wenig etwas außer dem Ganzen zu sein wie die ersten Anfänge des Gewesenen. So ist das Ganze im Werden und scheint erst am Ende der Zeiten sich vollenden und ganz wirklich werden zu können.

Alles Zweckmäßige hängt von der Erfüllung eines letzten Zweckes am Ende der Zeiten ab, wenn sich das Ganze vollendet. Über das Ganze hinaus ist aber nichts : so ginge endlich alles Zweckmäßige im Sinnlosen auf, wenn das Ganze zunichte würde. Soll der Endzweck der Vollendung des Ganzen seinerseits einen Grund und Sinn haben, so vermag er es neuerlich nur innerhalb des Ganzen. D.h. jetzt aber : in einem Zweck, der zuvor schon erfüllt *war*, und damit ferner in den weiteren Zwecken, in denen dieser sich schon begründete, und letztlich wiederum in jenem „Endzweck“, also in sich selbst, und wiederum ... Der Sinn des Ganzen läge in einem unendlichen Kreislauf. Ist die Ordnung der wechselseitigen Verknüpfung der Zwecke fest, so wiederholt sich sogar immer streng derselbe Kreis.

Das würde Wirklichkeit, wenn in der Tat das Ganze sich nicht vollendete, ohne daß auch schon das Ganze von neuem begönne. Dann vollendete sich das Ganze nicht, es ründe sich denn. Der einzige Sinn des Werdens der Ganzen liegt im Kreise.

Doch wird somit jede Rede von Sinn und Vollendung, von ersten und letzten Dingen und Zwecken zweideutig. Der Kreis des Werdens schließt sich in jedem Moment. In jeden Augenblick erfüllt sich der Sinn des Ganzen, in jedem Augenblick ist die Welt vollkommen. Andererseits erfüllt sich im Ganzen der Sinn eines Jeglichen erst in dem Lauf der Welt, der sich niemals beschließt und somit nie einen Sinn erfüllt. Das Ganze ist in jeglichem Augenblick vollkommen, wie nur etwas vollkommen sein kann, und bleibt auf ewig unvollkommen, wie es von jeher war. Es bleibt vollkommen, wie es war.²⁶

„Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form : das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne eine Finale ins Nichts : *die ewige Wiederkehr*“.²⁷

Dies ist der Lauf der Welt, dies ist das Ganze, dies ist Nietzsches furchtbare Wahrheit. Dieser Gedanke an „*die Dauer*, mit einem ‚Umsonst‘, ohne Ziel und Zweck, ist *der lähmendste* Gedanke“²⁸.

Nietzsches Grunderfahrung ist das Pathos der Subjektivität. Die Subjektivität ist das Sein des Seienden im Ganzen. Das Ganze ist die ewige Wiederkehr des Gleichen. –

Die ewige Wiederkehr des Gleichen, führt Nietzsche in dem zuletzt zitierten Satze fort, sei „*der lähmendste* Gedanke, namentlich noch, wenn man begreift, daß man gefoppt wird und doch ohne Macht ist, sich nicht foppen zu lassen“²⁹. Man wird von dem Gedanken gefoppt und ist doch ohne Macht, sich nicht foppen zu lassen, weil die Wahrheit „nur“ subjektiv ist. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen findet nur auf Grund der Subjektivität eines Subjekts statt: er ist notwendig nur im Maße der Subjektivität eines Subjekts. Wirklich ist die Subjektivität in Wahrheit ein Grund sowohl als eine Folge der *décadence*. In *diesem* Sinne spricht sich in der Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen nur eine sehr subjektive Weltansicht aus. In diesem Sinne ist das Stattfinden der ewige Wiederkehr des Gleichen nur eine subjektiv bedingte *Möglichkeit*. Hinwiederum ist sie als solche nicht minder wirklich : „Wenn die Kreiswiederholung auch nur eine Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit ist, auch der *Gedanke einer Möglichkeit* kann uns erschüttern und umgestalten, nicht nur Empfindungen oder bestimmte Erwartungen! Wie hat die *Möglichkeit* der ewigen Verdammnis gewirkt!“³⁰. Entscheidend ist das Fatale : die Subjektivität hat „die

26

27

28

29

30

wehetuendste Wahrheit (Möglichkeit) *heraufbeschworen*. „Wie, wenn du dies ewig wieder erlebtest!“³¹

Der Begriff der subjektiven Wahrheit als solcher ist der der *Perspektive*. Subjektivität und Perspektivität sind dabei dasselbe. Der absolute Gesichtspunkt, in dem die ganze Wahrheit *durchblickt*, ist der Punkt der absoluten Subjektivität eines Subjekts. Er ist der Standpunkt einer absoluten Erkenntnis. Die Wahrheit wird vollständig perspektiv, wo ein Subjekt vollständig subjektiv ist. Doch ist auch der absolute Gesichtspunkt – dessen Gesicht die *species aeternitatis* ist –, wenschon der tiefste, so doch nur *ein* Gesichtspunkt. Die Zahl der möglichen subjektiven Standpunkte, d.h. der Punkte des Standes der Subjektivität, der Gesichtspunkte und Perspektiven ist unendlich. Die Wahrheit selbst ist nur *eine* Perspektive.

„Soweit überhaupt das Wort ‚Erkenntnis‘ Sinn hat, ist die Welt erkennbar: aber sie ist anders *deutbar*, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne.– ‚Perspektivismus‘.

Unsere Bedürfnisse sind es, *die die Welt auslegen*; unsere Triebe und deren Für und Wieder. Jeder Trieb ist eine Art Herrschaft, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte.“³².

„Daß es *nicht möglich ist*, mit der Wahrheit zu leben“³³, macht es zum „Bedürfnis“, ja zur Lebensnotwendigkeit des Lebendigen, das erkennende Verhalten der absoluten Subjektivität zum Ganzen durch eine Welt-Auslegung, Weltanschauung, Interpretation zu durchbrechen. Ein Instinkt der „Selbsterhaltung“ sucht dem Menschen mit Hilfe einer absolut unwahren Deutung der Welt einen beschränkten, subjektiv-relativen Gesichts- und Standpunkt der Selbstbeherrschung zu geben. „Alle Stärke, Gesundheit, Vitalität zeigt von der vermehrten *Spannung* hin zum kommandierenden Instinkt des Selbst. Alles Locker-werden ist *décadence*“.³⁴

Die Weltinterpretation ist die Auflehnung des Instinkts des Selbst, das seiner selbst mächtig zu sein sucht, gegen das Mitleiden am Ganzen und im Ganzen des erkennenden Subjekts.

Der Gesichtspunkt des Selbst ist auch der Gesichtspunkt der „positiven Philosophie“ Nietzsches, deren Grund die Negativität der Erkenntnis der Wahrheit ist, deren Wesen sich mit der Macht der ewigen Wiederkehr der Gleichen im absoluten Subjekt vergeistigt. Darin vergegenwärtigt sich die konkrete Organisation des Ganzen als das Ganzen.

In der folgenden Darstellung der „positiven Philosophie“ Nietzsches ist nunmehr „*der Rückgang vom Höhepunkt im Werden* (der höchsten Vergeistigung der Macht auf dem sklavenhaftesten Grunde) als *Folge* dieser höchsten Kraft darzustellen, welche, *gegen sich* sich

31

32

33

34

wendend, nachdem sie nichts mehr zu organisieren hat, ihre Kraft verwendet zu *desorganisieren*

...“³⁵.

II.

„Die Auslegung muß sich als Darstellung des Grundes des Denkens Nietzsches bewähren, indem sie im Prinzip die Grundzüge seines Werkes verständlich werden läßt“ – so im Vorspann über den Inhalt des Kapitels „Dichtung und Wahrheit in Nietzsches Werk“.

Der Grund ist die Erfahrung des Pathos der Subjektivität. Das ergibt verschiedene Ansatzpunkte : Die Wahrheit – der Schein; die Subjektivität – das Selbst; das Leiden der Ohnmacht – der Wille zur Macht.

In den letzten Seiten von I gebe ich eine Überleitung, die an den Begriff der subjektiven Wahrheit als Perspektive anschließt. Ist sie als Überleitung gut ? Soll sie dann, wenn ja, noch in I erscheinen ? Am besten schließt wohl I davor. Andererseits gehört der Begriff der Perspektive noch durchaus zu dem der Subjektivität. Nun, zu dem gehört alles. Gehört er aber auch noch zur *Grunderfahrung* der Subjektivität als Pathos? Das ist fraglich.

Möglicher Weg vielmehr : „zweite Reihe der Erfahrungen“ : „Gesundheitsphilosophie“ : Selbstbeherrschung : Herrschaftsznetum – Wille zur Eigenmacht : Welt des Scheins : Weltdeutung – Perspektivismus : Dichtung : Umwertung.

[...] deren Beantwortung sich dann auch von selbst die der Äquivokation des „Überhistorischen“ aufklären wird, auf die wir nicht ausdrücklich mehr zurückkommen wollen. Vermerken wir aber jetzt zunächst die Doppeldeutigkeit des Namens und des Sinnes „Philosophie“ bei Nietzsche; hier beginnen die Distinktionen, ohne deren Vollzug ein Eindringen in das vermeintlich unentwirrbare widersprüchliche Ganze des Nietzsche'schen Denkens nicht möglich ist. Der Begriff der Philosophie ist für Nietzsche einmal mit jener weisen Erfahrungheit in der *décadence* verknüpft. Sie in der Tat ist das Wissen der Wahrheit. Ihr Verhalten ist das rein theoretische : auf die Wahrheit aus und ihr betrachtend ergeben bis zur Selbstvergessenheit und zum Selbstverlust in jenem oben mit Nietzsche beschriebenen Sinne. Dem gegenüber ist Nietzsches Philosophie, sofern sie s e i n Werk, nicht Diktat der Wahrheit ist, nicht um die Wahrheit, sondern um das Leben bemüht; sie ist Gesundheitslehre des Lebens. „Ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit, zum L e b e n, meine Philosophie ...“ heißt es abschließend im „Ecce“ (S. 302). Es ist dies die Philosophie nicht der Erfahrung, sondern des Werkes; es geht ihr nicht um die Wahrheit, sondern um die Herstellung und Erhaltung der Gesundheit. Schon darum könnte man sie im Gegensatz zu jener „theoretischen“ Philosophie eine „technische“ nennen, um dem Gegensatz zu verdeutlichen. Ihre Technik wäre die Heilkunst. Weil nun aber die Wahrheit nichts als die Wahrheit gibt, die die Wahrheit des Ganzen, die ganze Wahrheit ist, so ist diese Heilkunst noch in jenem Sinne Kunst, daß sie anstelle der Wahrheit auf ihr Gegenteil, den *Schein* aus ist : auf den künstlich schönen Schein, der die unerträgliche Realität der Wahrheit verschleiert, vergessen läßt. In diesem vollen Sinne ist es zu verstehen, wenn Nietzsche mit den Epikureern „gegen das Suchen der Wahrheit (bei Aristoteles) ganz ironisch und ablehnend ‚Philosophie als eine Kunst des Lebens‘“ will (WzM. S. 313).

8. Und hier haben wir den Schlüssel zum Verständnis der „Größe und Unentbehrlichkeit der Kunst“ für Nietzsches Denken. „Niemand, der am Leben leidet,“ sagt Nietzsche in der letzten Unzeitgemäßen Betrachtung, über „Richard Wagner in Bayreuth“ (1875/76) – „niemand, der am Leben leidet, kann diesen Schein entbehren, wie niemand des Schlafs entbehren kann. Je schwieriger die Erkenntnis von den Gesetzen des Lebens wird, umso inbrünstiger begehren wir nach dem Schein jener Vereinfachung, wenn auch nur für Augenblicke, umso größer wird die Spannung zwischen der allgemeinen Erkenntnis der Dinge und dem geistig-sittlichen Vermögen des Einzelnen. *Damit der Bogen nicht breche*, ist die Kunst da“ (S. 522/523). In Nietzsches Entwürfen zur „Umwertung aller Werte“ spielt die Kunst eine gleich grundsätzliche Rolle wie etwa in Platons „Staat“ – nur die umgekehrte; mein Lehrer Volkman-Schluck hat darauf aufmerksam gemacht. In der unter dem Titel „Der Wille zur Macht“ herausgegebenen Sammlung von Aphorismen finden wir die grundsätzliche Formulierung : „An einem Philosophen ist es eine Nichtswürdigkeit zu sagen „das Gute und das

Schöne sind eins“; fügt er gar noch hinzu ‚auch das Wahre‘, so soll man ihn prügeln. Die Wahrheit ist häßlich.

Wir haben die *Kunst*, damit wir *nicht an der Wahrheit zugrunde gehen*“ (S. 554).

Nietzsches Befassung mit der Kunst, in der er den Inbegriff wenn nicht des Problems, so doch der Aufgabe, die ihm gestellt war, gesehen hat, zieht sich von seinen ersten bis zu seiner letzten philosophischen Arbeiten hin. In der letzten Zeit entstehen die beiden grundsätzlichen Abhandlungen „Der Fall Wagner“ und „Nietzsche contra Wagner“. Man weiß, daß ihm dieser „Fall“ das Hauptbeispiel zur Darstellung dessen war, warum es ihm in der Kunst geht. Man versteht wohl, warum gerade ein Künstler als der eigentliche Gegner seiner Auseinandersetzungen fungieren mußte. Wagner ist selber wiederum auch derjenige, der Nietzsche zuerst *seine* Aufgabe – nämlich die Aufgabe der Kunst – hat sehen lassen. Das historische Zeugnis ist Nietzsches erste größere Arbeit, über „Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik“ (1870/71). Erwähnen wir, daß sich Problem und Aufgabe dieser Arbeiten alle, obwohl die ersten bekanntlich für Wagner, die letzten gegen Wagner Stellung nehmen, sich gleichbleibend durchhalten. Es geht eben andererseits im Grunde genommen gar nicht um Wagner. Im Maße der Entwicklung seiner Philosophie zeigt es sich nämlich Nietzsche, daß die Kunst, die nötig ist, um nicht an der Wahrheit zugrunde zugehen, niemand anderes als seine, des Philosophen eigene Aufgabe ist.³⁶

Im „Ecce“ heißt es ausdrücklich in Bezug auf die frühen Wagner-Schriften : „An allen psychologisch entscheidenden Stellen ist nur von mir die Rede, – man darf rücksichtslos meinen Namen oder das Wort ‚Zarathustra‘ hinstellen, wo der Text das Wort Wagner gibt. Das ganze Bild des *dithyrambischen* Künstlers ist das Bild des *präexistenten* Dichters des Zarathustra, mit abgründlicher Tiefe hingezeichnet und ohne einen Augenblick die Wagnersche Realität auch nur zu berühren“ (S. 352). Nun, man hat das schon des öfteren bemerkt; daß der „Zarathustra“ erdichtet ist. Es gilt aber, bei der Interpretation dieses Buches daraus seine Konsequenzen zu ziehen. „Es enthält“, so schreibt Nietzsche kurz nach der Entstehung seines ersten Teiles an Overbeck (11.II.83; S. 285), „in der größten Schärfe ein Bild meines Wesens, wie es ist, ((–)) *sobald* ich einmal meine ganze Last abgeworfen habe. Es ist eine Dichtung ...“ Das Dichterische besteht also in der Fiktion, daß Nietzsche, was auf ihm lastet, abgeworfen habe – abzuwerfen vermöchte“³⁷ „Die Grundkonzeption des Werks“, schreibt Nietzsche im „Ecce“ über den „Zarathustra“, sei „der Ewige-Wiederkunftsgedanke“ als „die höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann“ (S. 370). Eben darin also besteht die Fiktion, den Wiederkunftsgedanken als eine Formel der Bejahung vorzustellen – und als eine erreichbare. Im selben Brief, aus dem wir die kurze, prägnante Charakteristik der Dichtung des

³⁶ U.d.W. I, 1270.

³⁷ U.d.W. Aph. 1320 (im Bezug auf „Jenseits von G.u.B.“)

Zarathustra soeben entnommen haben, steht aber bezeichnenderweise der Satz : „Ein Pistolenlauf ist mir jetzt eine Quelle relativ angenehmer Gedanken“ (ib.). Daß in der Tat der *Gedanke der ewigen Wiederkunft* die *Last* ist, von der Nietzsche selbst sich nicht zu befreien vermochte – eine *Last*, darauf verweist äußerst plastisch Nietzsches Erzählung von seiner Erfahrung dieses Gedankens: „Ich ging an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgetürmten Block unweit Surlei machte ich halt. Da kam mir dieser Gedanke.“ (Ecce, S. 370f.) Wegen dieser Nicht-Identität von Nietzsche und Zarathustra und weil sich nun einmal der geläufige Begriff der Philosophie in keiner Weise mit der Idee der Dichtung deckt, haben wir unseren Ausgang hier nicht vom „Zarathustra“ genommen: nicht von der Predigt des Übermenschen, nicht von der Fürsprache für den Willen zur Macht, nicht von der fingierten Bejahung der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Übrigens wird jeder aufmerksame Leser des Zarathustra – zumal der nach jenen Briefe geschriebenen Teile 2 bis 4 – bemerken, daß selbst hier die „Last“ nicht völlig abgeworfen ist.

Gleichwohl bleibt natürlich der Zarathustra Nietzsches Hauptwerk, das bestgeglückte Stück, die beste Erfindung seiner Heilkunst, seiner Scheinphilosophie, wenn man so sagen darf. Das heißt zugleich, daß weithin der Sinn seiner übrigen Werke am Ideal der Dichtung „Also sprach Zarathustra“ abzulesen und abzumessen ist. Nehmen wir z.B. ein Wort Nietzsches über „Die fröhliche Wissenschaft“ an seinen Freund Erwin Rohde (15.VII.82; S. 263), ein Wort, das unseres Erachtens in recht genauer Parallele mit der Charakteristik des Dichterischen im „Zarathustra“ verstanden werden will : Dies Buch, schreibt Nietzsche, „wird viele von mir zurückschrecken, auch Dich vielleicht, lieber alter Freund Rohde ! Es ist ein Bild von mir darin, und ich weiß bestimmt, daß es n i c h t das Bild ist, welches Du von mir im Herzen trägst“. Dies also als methodischer Hinweis für den Interpreten der Werke Nietzsches. Man vergleiche ferner dazu etwa die häufig in den Briefen wiederkehrende Rede Nietzsches von seiner „ersten und Zweiter Natur“ (z.B. 277, 280). Es ist dies auch die Doppelnatur seiner Philosophie.

9. Die Unwahrhaftigkeit seines dichterisch erdachten Werkes bedurfte nun in Nietzsches eigenen Augen so sehr einer ausdrücklichen Rechtfertigung, daß eben daraus, wie uns scheinen will, dann auch ein Grundstück seiner gesamten Lehre entsprungen ist : seine Moral. Ich beschränke mich hier auf einige kurze Hinweise. Im „Ecce“ heißt es in dem Zusammenhang, von dem wir hier ausgegangen sind (S. 302): „Der Instinkt der Selbst-Wiederherstellung v e r b o t mir eine Philosophie der Armut und Entmutigung“ – d.h. das widerstandslos selbstvergessen lebensgefährliche Verharren im Angesicht der häßlichen Wahrheit. Der Satz enthält die beiden Grundbegriffe der Nietzsche'schen Moral : Instinkt und Selbst. Was den letzteren betrifft – man hat ja die Moral Nietzsches eine solche der „Verselbstung“ und selbst des „Egoismus“ genannt –, so brauchen wir uns hier nur an die in den bisherigen Zusammenhängen schon gegebenen Vorstellungen vom Selbstverlust des von der

Wahrheit besessenen „Theoretikers“ zu erinnern. Die Tragweite des Satzes als Angabe des Grundes der gesamten moralischen Lehre ersehe man aus einer Briefstelle³⁸ aus dem Jahre 1882 (15.VII.; an Erwin Rohde; S. 262f.) : „Dies ist eigentlich meine einzige Entschuldigung für diese Art Literatur, wie ich sie seit 1876 mache: es ist mein Rezept und meine selbstgebraute Arznei gegen den Lebensüberdruß. Welche Jahre ! Welche langwierigen Schmerzen ! Welche innerlichen Störungen, Umwälzungen, Vereinsamungen ! Wer hat denn soviel ausgestanden als ich ? Leopardi gewiß nicht! ... so soll mir niemand darüber böse sein dürfen, wenn ich gut von meiner Arznei denke. Mihi ipsi scripsi – dabei bleibt es; und so soll jeder nach seiner *Art* für sich *sein* Bestes tun – das ist meine Moral: – die einzige, die mir noch übriggeblieben ist. Wenn selbst meine leibliche Gesundheit zum Vorschein kommt, w e m verdanke ich das ? Ich war in allen Punkten mein eigener Arzt; und als einer, der nichts Getrenntes hat, habe ich Seele, Geist und Leib auf einmal und mit denselben Mitteln behandeln müssen. Zugegeben“ – und damit tritt ein weiteres Moment hervor – „daß andere an meinen Mitteln z u g r u n d e gehen könnten: dafür tue ich auch nichts eifriger, als *vor mir zu warnen*.“ In der Tat, es muß jemand bereits die nötigsten Instinkte eines Lebewesens verloren haben, schon ein *décadent sein*, um überhaupt auf die Bahn zu geraten, sich die Wahrheit begegnen zu lassen – ich gar nachzustellen, anstatt Misosoph zu sein. Und wer in der *décadence* so tief erfahren ist wie dieser Weise, der hat schon beinahe die Pflicht zu einer bedingungslosen Instinkt-Moral : schon um die anderen vor dem Mit-Leiden an seinem Pathos und an dem alles sprengenden Schicksal zu bewahren, das er im Grunde selbst ist. Andererseits warnt er die Anderen vor seinen Mitteln, die für den Gesünderen nicht nur überflüssig, sondern Gift sein können. Sein Mittel ist eine Art Impfstoff, der selbst die Substanz enthält, gegen deren gefährliche Ansteckungskraft die Impfung verabreicht wird.

Nietzsche hat in der Tat sozusagen nichts eifriger getan, als vor sich zu warnen; das gehört zu seiner Moral mit hinzu. Das schönste Zeugnis dafür ist die Rede Zarathustras. „Von der schenkenden Tugend“ am Ende des Ersten Teiles des Buches. Und noch das Vorwort der „*Ecce homo*“ schließt mit dem Zitat dieser Rede, die mit den Worten endet : „Nun heiße ich euch, mich verlieren und euch zu finden; und erst, *wenn ihr mich alle verleugnet habt*, will ich auch wiederkehren ...“ (Ecce S. 297).

Vielleicht ist es darum, daß Nietzsche diesen Grund seiner Morallehre in seiner philosophischen Leidenschaft selber aber lange öffentlich verschwiegen hat. Höchstwahrscheinlich ist es ferner der philosophische Grund, warum es über den lähmendsten Grundgedanken seines Denkens – den der ewigen Wiederkehr des Gleichen – so wenig Ausführungen gibt. Nietzsche scheint in der Tat selber den Umgang mit diesem Gedanken gescheut zu haben. Wo er von ihr spricht, konzentrieren sich naturgemäß alle die Gegensätze und Widersprüche seiner Erfahrung, seines

³⁸ Vgl. auch U.d.W. I, 1244.

Instinkts, seiner Kunst und seiner erdichteten Befreiung von der Last dieser lästigen Wahrheit. Erwähnen wir nur zwei Momente : Wir wiesen bereits darauf hin, daß der Vorstellung der lähmenden Gewalt dieses Gedankens für das Leben sich die andere gesellen kann, die wir bereits in der Frühschrift über die Historie fanden: müßte nicht andererseits dasjenige Leben das größte und schönste sein, daß selbst im Angesicht dieser Wahrheit nichts von seiner Lebenskraft einbüßte ? Bekannt ist diese Idee in der Formel : die Wiederkunftslehre als „der große züchtende Gedanke“ (WzM. S. 690). Hinwiederum sagt Nietzsche von diesem Mittel, daß es auch für ihn zu stark war: „Ich will das Leben nicht wieder ... ich habe versucht, es selber zu bejahren – ach!“ (Götz. S. 99; angeblich UdW). Im „Willen zur Macht“ selber, der ursprünglich als thematische Behandlung der Lehre der ewigen Wiederkehr geplant war, werden z.B. noch die „Mittel, sie zu ertragen“ und selbst „die Mittel, sie zu beseitigen“ als Themen der Untersuchung gestellt (S. 690).

Ferner haben wir darauf hingewiesen, daß ausdrücklich die Vorstellung der ewigen Wiederkehr als der *lähmendste* Gedanke für des Leben begriffen ist; es ist nun kein Zweifel, daß Nietzsche den Grundzug des Lebens als den Willen zur Macht gedacht hat. Von da aus wäre es verständlich, was groteskerweise im Vorwort zu der eigenartigen Ausgabe des „Willens zur Macht“ durch Peter Gast und Frau Förster-Nietzsche zu lesen ist : „Man vergreife sich nicht über den Sinn des Titels, mit dem dies Zukunftsevangelium benannt sein will. *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Wert'* – mit dieser Formel ist eine *Gegenbewegung* zum Ausdruck gebracht, in Absicht auf Prinzip und Aufgabe ...“ (S. 4). In der Tat ist für Nietzsche die Wahrheit, daß das Leben allein in Feindschaft zur Wahrheit, als Wille zur Macht ‚wahrhaft‘ zu leben vermag, an sich ebenso „häßlich“ wie die Wahrheit der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Ich muß es mir hier versagen, das des näheren zu belegen. – Dies als Hinweis auf die Schwierigkeiten des Studiums gerade des sogenannten Hauptwerks in der vorliegenden Ausgabe. Leider besteht auf eine kritische Neuausgabe so gut wie keine Aussicht; das Nietzsche-Archiv zu Weimar wurde von der Roten Armee bei der Besetzung Thüringens alsbald versperrt und versiegelt. Für die Kommunisten ist Nietzsche in der Tat wohl „Dynamit“.

10. Wir schließen mit einem Hinweis auf das Einigende der gegensätzlichen Ausdrücke und widerspruchsvollen Entfaltung des Ganzen dieser Erfahrungen und Vorsätze. Ich meine, die Zusammengehörigkeit von Nietzsches „theoretischem“ Philosophieren, wie wir sagten, und seinem Werk oder seiner künstlichen Scheinphilosophie dürfte nun klar geworden sein. Nietzsche drückt das im „Ecce“ so aus : „So in der Tat erscheint mir *jetzt* jene lange Krankheitszeit : ich entdeckte das Leben gleichsam neu, mich selber eingerechnet, ich schmeckte alle guten und selbst kleinen Dinge, wie sie andere nicht leicht schmecken könnten, – ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit, zum *Leben* meine Philosophie“ usw. Wir haben das bereits zitiert. Kurz darauf folgt der Satz über den

Grund-Instinkt seines Werkes. (S. 302). Es ist in der Tat sozusagen Nietzsches „Moral“, die zwar nicht, wie man auch gemeint hat, das Fundament seiner Philosophie, wohl aber das erklärende Bindeglied zwischen „dieser doppelten Reihe von Erfahrungen“ (S. 303) ist. Der *eine* Grund ist vielmehr die Erfahrung selbst und ihre Not, die für Nietzsche zur Notwendigkeit einer Kunst-Philosophie wird. Zarathustra selber wird – und gerade im Hinblick auf das Problem der Moral – Nietzsche zum Sinnbild dieser untrennbaren Gegensätze und unlöslichen Widersprüche. „Man hat mich nicht gefragt, man hätte mich fragen sollen, was gerade in meinem Munde, im Munde des ersten Immoralisten, der Name *Zarathustra* bedeutet : denn was die ungeheure Einzigkeit jenes Persers in der Geschichte ausmacht, ist gerade dazu das Gegenteil. Zarathustra hat zuerst im Kampf des Guten und des Bösen das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge gesehen ... Zarathustra *schuf* diesen verhängnisvollsten Irrtum, die Moral: folglich muß er auch der erste sein, der ihn *erkennt*. Nicht nur, daß er hier länger und mehr Erfahrung hat als sonst ein Denker – die ganze Geschichte ist je die Experimental-Widerlegung von Satz der sogen. ‚sittlichen Weltordnung‘ – : das Wichtigere ist, Zarathustra ist wahrhaftiger als sonst ein Denker ...“ (Ecce, S. 401).

Wie nun der Philosoph und der Misosoph im Tiefsten zusammengehören, wie es notwendig Zarathustra selbst ist, der allein der Immoralist werden kann, so ist es vielleicht am Leitfaden der eben dazu wiedergegebenen Selbstausslegung Nietzsches analog auch zu verstehen, weshalb der wahnsinnig gewordene Nietzsche sich gleichzeitig mit „Dionysos“ und „dem Gekreuzigten“ zu identifizieren vermochte. Diese beiden göttlichen Mächte sind der Inbegriff des Streitigen, in dem sie beide auf dem „Schlachtfeld“ seines völlig des Selbst verlustig gegangenen verrückten Geistes liegen.

*
* *

Fragen Sie mich nach dem Absehen, in dem ich die hier vorgetragenen Erwägungen angestellt habe, so ist es zunächst ein philosophiehistorisches. Es ist der Versuch eines vorbereitenden Schrittes zu einem Verständnis des Denkens Nietzsches in seiner Zugehörigkeit zur Philosophie des sogenannten „deutschen“ Idealismus. Ich habe in der Darstellung selbst vermieden, den Blick aus dem Gange in den Gedanken Nietzsches selbst heraus auf jenen Zusammenhang zu lenken – ausgenommen die Stelle, an der der Text selbst uns Anlaß zur Erinnerung an Hegel gab. Mir scheint aber, daß wir nun abschließend feststellen dürfen :

1. Ein Zugang zur Philosophie Nietzsches erfordert eine Art „*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*“, wie Hegels erster Titel für seine „Phänomenologie des Geistes“ lautete.
2. In ihr herrscht eine eigentümliche *Dialektik* ; diese wird zum Prinzip des Denkens, wo dieses Denken selbst nicht als Operation eines Organs sondern als „spekulativer“ Schauplatz der

Entwicklung der Begriffe, und d.h. der konkreten, nämlich allgemeinen Realität selber verstanden wird. Widersprüche sind dann nicht Versehen des Verstandes sondern Zeugnisse der lebendigen Wirklichkeit des Entzweigung und Entfaltung des Weltgeistes selber.

3. Dabei besteht für den spekulativen Idealismus wie für Nietzsche *kein absoluter Unterschied zwischen „Natur“ und „Geist“*. Gewiß bestehen Differenzen in der Auslegung der Natur des „Lebens“ des Geistes und des Geistes in der Natur bei Hegel, Schelling, Hartmann und Nietzsche: das hindert nicht jene grundsätzliche Übereinkunft im Ganzen.

4. Endlich scheint mir, daß dieses Ganze, in dem Natur und Geist absolut vereinigt gedacht sind, jedesmal *die Geschichte* ist, deren Geschehen in Natur und Geist im Grunde dasselbe ist. Gerade die Aufhellung der eigentlichen Gründe der Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen scheint mit nicht ohne einen Rückgang auf die Geschichtsphilosophie Fichtes, Hegels und Schellings möglich zu sein. Ich hoffe zwar, den Gedanken der ewigen Wiederkunft hier gehörig in die zentrale Stellung gerückt zu haben, die ihm in einer Darstellung der Grundzüge der Philosophie Nietzsches gebührt würde; aber ich muß gleichwohl gestehen, daß ich sie eigentlich doch nur als Terminus anzuzeigen vermocht habe. Der angegebene Grund mag dies entschuldigen.

Kessel-Lo, den 27. November 1953

III.

Nietzsche, Hegel und Eduard von Hartmann

Nietzsches *Unzeitgemäße Betrachtungen* sind „zeitkritische“. In der Abhandlung *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* richtet sich die Kritik „gegen die Überwucherung des Lebens durch das Historische, gegen die historische Krankheit“.³⁹

Gegenstand der Kritik ist sonach zunächst die Historie als solche und überhaupt. Sie hat im Leben des Menschen und der Menschheit eine durchaus nützliche, je eine notwendige – freilich schon aus einer Not des Menschenwesens geborene – Funktion. „In dreierlei Hinsicht gehört die Historie dem Lebendigen : sie gehört ihm als dem ((in die Zukunft)) Tätigen und Strebenden, ihm als dem ((das Vergangene)) Bewahrenden und Verehrenden, ihm als dem ((an der Gegenwart)) Leidenden und der Befreiung Bedürftigen. Dieser Dreiheit von Beziehungen entspricht eine Dreiheit von Arten der Historie ; sofern es erlaubt ist, eine *monumentalische*, eine *antiquarische* und eine *kritische* Art der Historie zu unterscheiden“⁴⁰. Dabei ist „die *kritische* Art der Historie“ in allen drei Arten das grundsätzlich von dieser, soll sie im Dienste des Lebens stehen, Erforderte und hier Erfüllte. Der in die Zukunft Strebende ist der Strebende und der die Vergangenheit zu bewahren Suchende ist der Bewahrende *als der an der Gegenwart Leidende*. Die Gegenwart selbst ist dabei aber die Gegenwart des Vergangenen selbst und auch der Zukunft. Sie ist, wie wir auch sagen, „die Zeit“ schlechthin. Die kritische Historie ist „Zeitkritik“ als Kritik der Gegenwart. Sie hat ihren Gegenstand in der Allgegenwart des Werdens, die die Gegenwart als Gegenwart des Jederzeitigen ist.⁴¹

An den Anfang seiner Auseinandersetzung stellt Nietzsche nämlich die These : „dies ist ein allgemeines Gesetz; jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizontes gesund stark und fruchtbar werden; ist es unvermögend, einen Horizont um sich zu ziehen, und zu selbstisch wiederum, innerhalb eines fremden den Blick einzuschließen, so sieht es matt oder überhastig zu zeitigem Untergange hin“⁴². Der Horizont ist, in dem natürlichen, angemessenen Sinn, in dem Nietzsche das Wort in die neuere Philosophie eingeführt hat : die Einschränkung des Blickes, seine Zurückhaltung von der Allgegenwart des Werdens, die „Definition“ eines Gesichtskreises.⁴³ Eine solche zu geben, einen Horizont zu ziehen, ist die Aufgabe der kritischen Historie im Dienste des Menschenlebens.

39

40

41

42

43

Das Tier wohnt „beinahe innerhalb eines punktförmigen Horizontes“⁴⁴. Es ist „kurz angebunden ... an den Pflock des Augenblicks“⁴⁵ – denn es ist ohne Gedächtnis, und auch daher, nach Nietzsche, ohne Sprache, die immer erinnerungsträchtig ist.

Das Wesen des Menschen hingegen ist es, „das Vergessen nicht lernen zu können und immerfort am Vergangnen zu hängen: mag er noch so weit, noch so schnell laufen, die Kette läuft mit“⁴⁶. Ihm ist das „Dasein ein unterbrochenes Gewesensein“⁴⁷, ihm ist die Gegenwart die beständige Gegenwart der Vergangenheit; in der Gestalt der Vergangenheit aber ist ihm, durch ihre Gegenwärtigkeit in der Gegenwart selbst, auch schon gegenwärtig, was in Zukunft noch immer sein wird. Vergegenwärtigt sich dem Menschen dieses Ganze selbst : „Dann lernt er das Wort ‚es war‘ zu verstehen, jenes Lösungswort, mit dem Kampf, Leiden und Überdruß an den Menschen herankommen, ihn zu erinnern, was sein Dasein im Grunde ist – ein nie zu vollendendes *Imperfectum*“⁴⁸. „Denkt euch das äußerste Beispiel, einen Menschen, der die Kraft zu vergessen gar nicht besäße, 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; es wird der rechte Schüler Heraklits⁴⁹ zuletzt kaum mehr wagen den Finger zu heben. Zu allem Handeln gehört Vergessen : wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört“⁵⁰.

Die Bedingung des Lebens ist, in seinem Gegensatz zur Natur, nämlich, wie wir erläuterten, zur Subjektivität des Menschen : „das Vergessenkönnen oder, gelehrter ausgedrückt, das Vermögen einer Dauer *unhistorisch* zu empfinden“⁵¹.

„Die Historie, sofern sie im Dienste des Lebens steht, steht im Dienste einer unhistorischen Macht“⁵². Sie vermag ihr nur zu dienen, paradoxerweise, indem und insofern sie gerade selbst *unhistorisch* ist : Horizonte ziehend, abstrahierend vom nie zu vollendeten *Imperfectum*, in diesem Sinne : „kritisch“ : scheidend, sondern, wählend.

Doch besteht in dieser „kritischen Art“ das echte und rechte Verfahren der Historie : wogegen geht dann also in Wahrheit ihre und Nietzsches Kritik?

Gegen die Gegenwart, in der die Zeit als Ganze sich vergegenwärtigt. Nehmen wir dies hier, wie Nietzsche in der interpretierten Schrift selbst, als eine „Zeitströmung“⁵³: „... einen Blick auf

44
45
46
47
48
49
50
51
52
53

unsere Zeit ... Wohin ist alle Klarheit, alle Natürlichkeit und Reinheit jener Beziehung von Leben und Historie verändert, dadurch daß ein mächtig feindseliges Gestirn zwischen sie getreten ist ? ... Es ist allerdings ein solches Gestirn, ein leuchtendes und herrliches Gestirn dazwischen getreten, die Constellation ist wirklich verändert – *durch die Wissenschaft, durch die Forderung, daß die Historie Wissenschaft sein soll.*⁵⁴.

Was bedeutet diese Forderung ? *Nicht* kann sie für Nietzsche bedeuten, daß die Historie Wissenschaft in dem Sinne werden solle, wie sie es heute ist und schon zu seiner Zeit zweifellos war, obschon noch nicht allgemein so genannt. Es geht auch nicht um die hin und wieder erhoben oder zurückgewiesene Forderung, die Historie sollte zur *exakten* Wissenschaft werden⁵⁵. Die von Nietzsche gemeinte Forderung ist vielmehr die auf einen tieferen Anspruch sich gründende, der später erst die Entwicklung folgte, in der *Dilthey* den Begriff und das Problem der Geisteswissenschaften ausarbeitete. Der systematische Plural der Geisteswissenschaften hat seiner ursprüngliche Einheit nämlich aus *Hegels* spekulativer Idee *einer* absoluten „Geisteswissenschaft“⁵⁶. In ihr geht die Forderung, daß die Historie Wissenschaft sein soll, auf die unbedingtere zurück „daß jetzt ,die Wissenschaft anfangen, über das Leben zu herrschen“⁵⁷. Es ist die Forderung einer absoluten Wissenschaft, m.a.W. die Forderung, „daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme, – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein“⁵⁸ (S.12). Daß das Problematische der Historie für Nietzsche im Problem *der* Wissenschaft schlechthin als einer absoluten Wissenschaft im Sinne *Hegels* liegt, wird sich im folgenden ausdrücklich bestätigen. Doch ein Beleg dafür ist schon, daß Nietzsche auf die Frage, wodurch „die Überwucherung des Lebens durch das Historische“ hervorgerufen werde, zweierlei Antworten geben kann, die aber gleichbedeutend sind : „*durch die Forderung, daß die Historie Wissenschaft sein soll*“ – oder auch einfach : „*durch die Wissenschaft*“.

Die Idee einer zur absoluten Wissenschaft gewordenen Philosophie nämlich beschließt als solche notwendig die Forderung in sich, daß auch und zumal die Historie Wissenschaft im absoluten Sinne werden soll. In der Geschichte selbst liegt *das* Problem einer absoluten Wissenschaft, und es ist nicht nur das Problem, wie eine absolute Wissenschaft *von* der Geschichte möglich ist, sondern dieses selbst führt schon zurück auf das radikalere, wie eine absolute Wissenschaft *in* der Geschichte möglich ist : wie soll zu irgendeiner Zeit im flüchtigen Wandel der Zeiten das Fundament für die Errichtung einer absoluten Wissenschaft gefunden werden, deren Gesichtskreis sich über alles Zeitliche und gar über alles Zeitliche hinaus erstreckte ? Wie kann die Gegenwart einer Zeit einen

54

55

56

57

58

absolut Wissenden in die Allgegenwart alles Gewesenen, Geschehenden und Seienden versetzen ? Und nur das ermöglichte es doch auch, daß der Wissende in seinem absoluten Wissen auch die Geschichte begriffe und nicht von ihr nur – abstrahierte. Wiederum hängt vom Begriff der Geschichte jene Möglichkeit der Gründung eines absoluten Standpunkts für einen Wissenden überhaupt ab.

Die Idee der Wissenschaft erfordert eine „Historie“ las „Wissenschaft des universalen Werdens“⁵⁹ (S. 311): d.i. als absolute Philosophie der Geschichte.⁶⁰ Ihre Hauptaufgabe ist es, „als mögliches Resultat historischer Betrachtungen“ zu begreifen, daß „ein erkennendes Wesen sich auf einen *überhistorischen* Standpunkt zu erheben“ vermöchte⁶¹ (S. 290).

Der diesen Erfordernissen der Wissenschaft genügende Begriff der Geschichte ist : ein „eschatologischer“ : Einen überhistorischen Standpunkt in der Geschichte ist dem Erkennenden allein an ihrem Ende möglich, von dem her er das gesamte Geschehen der Geschichte überlegen übersehen und begreifen könnte, an dem er selbst, an dem sein Standpunkt nicht vom Fluß des Geschehens fernerer Zeiten mehr in seiner absoluten Standfestigkeit bedroht ist. Eine absolute Philosophie der Geschichte ist zuerst notwendig eine „Eschatologie“, in der die jederzeit geläufige Unterscheidung der gegenwärtigen Zeit von der Zeit der Geschichte als der „vergangenen“ einen absoluten Sinn erhalten soll für eine letzte Zeit, die Zeit des Philosophen.

Natürlich muß die Philosophie der Geschichte darüber hinaus sich auslegen in einer universalen „Konstruktion des Welt-Prozesses und der Menschheitsgeschichte“⁶² (S. 364). Soll der überhistorische Standpunkt am Ende der Geschichte wahrhaft absolut sein, so genügt es nicht, daß dieser Standpunkt der Erkennenden nur faktisch mit dem Endpunkt der Geschichte zeitlich zusammenfällt : die Geschichte selbst muß vielmehr der Prozeß sein, dessen Ziel das absolute Wissen ist. Sofern übrigens die Entwicklung des Wissens nur in die Menschheitsgeschichte zu fallen scheint, muß in dieser selbst der Welt-Prozeß schlechthin sich erfüllen. So erst erfüllt sich auch der volle Sinn einer „Eschatologie“. In einem weitesten Sinn „sagt“ sie selbst dann überhaupt „das Letzte“ über die Welt, ja auch über „das Letzte“, das noch über die Welt hinaus bleiben mag. In diesem Sinn ist dann alle wirkliche Wissenschaft, ist „die“ Wissenschaft absolut eschatologische Philosophie der Geschichte.

Der Philosoph der absoluten Wissenschaft „steht hoch und stolz auf der Pyramide des Weltprozesses, indem er oben darauf den Schlußstein seiner Erkenntnis legt, scheint er der horchenden Natur rings umher zuzurufen : ,wir sind am Ziele, wir sind das Ziel, wir sind die vollendete Natur“⁶³ (S. 359).

59

60

61

62

63

Kein Zweifel, wer gemeint ist. „Ich glaube, daß es keine gefährliche Schwankung oder Wendung der deutschen Bildung in diesem Jahrhundert gegeben hat, die nicht durch die ungeheure, bis in diesen Augenblick fortströmende Einwirkung dieser Philosophie, der *Hegelschen* gefährlicher geworden ist. Wahrhaftig, lähmend und verstimmend ist der Glaube, eine Spätling der Zeiten zu sein: furchtbar und zerstörend muß es aber erscheinen, wenn ein solcher Glaube eines Tages mit kecker Umstülpung diesen Spätling als den wahren Sinn und Zweck alles früher Geschehenen vergöttert, wenn sein wissendes Elend einer Vollendung der Weltgeschichte gleichgesetzt wird. Eine solche Betrachtungsart hat die Deutschen daran gewöhnt, vom ‚Weltprozeß‘ zu reden und die eigene Zeit als das notwendige Resultat dieses Weltprozesses zu rechtfertigen ; eine solche Betrachtungsart hat die Geschichte an Stelle der anderen geistigen Mächte, Kunst und Religion, als einzig *souverain* gesetzt, insofern sie ‚der sich selbst realisierende Begriff‘ ... und das ‚Weltgericht‘ ist“⁶⁴ (S. 353f.).

Ist es also *Hegels* Denken, das Nietzsche auf den „lähmendsten Gedanken“ brachte, ist es das von *Hegel* beanspruchte absolute Wissen, das für Nietzsche zur „furchtbaren Wahrheit“ wurde ? Aber diese ist, daß das Ganze die ewige Wiederkehr des Gleichen ist. Was *Hegel* betrifft – „steckt nicht vielmehr in diesem lähmenden Glauben an eine bereits abwelkende Menschheit das Mißverständnis einer, von Mittelalter her vererbten, christlich theologischen Vorstellung, der Gedanke an das nahe Weltende, an das bänglich erwartete Gericht ? Umkleidet sich jene Vorstellung wohl durch das gesteigerte historische Richter-Bedürfnis, als ob unsre Zeit, die letzte der möglichen, selbst jenes Weltgericht über alles Vergangene abzuhalten befugt sei, das der christliche Glaube keineswegs vom Menschen, aber von ‚des Menschen Sohn‘ erwartete“⁶⁵ (S. 348).⁶⁶

Allerdings – „in diesem Sinne ... ist Historie immer noch eine verkappte Theologie“⁶⁷ (S. 350), und in Wahrheit insofern nicht absolute Wissenschaft. *Hegels* Denken ist einem Mißverständnis hinsichtlich des eschatologischen Sinnes des absoluten Endens des Weltgeschehens in der Gegenwart unterlegen. Aber auch nur diesem Mißverständnis zufolge kann man übrigens Nietzsches Konzeption der ewigen Wiederkehr des Gleichen als einem „Rückgriff“ auf eine antike „Zyklentheorie“ der Geschichte im Gegensatz zu einer christlich-eschatologisch inspirierten „Fortschritts- (oder Verfalls-)Theorie“ verstehen – mißverstehen. Eine (nicht übernatürliche sondern) *natürliche Eschatologie* impliziert die Vorstellung einer Wiederkehr des Gleichen und gründet vielleicht gar in dieser.

Hegel hat die Wissenschaft des Werdens und das Werden der Wissenschaft noch nicht zu Ende gedacht. Als einen konsequenten überhistorischen Denker seines Jahrhunderts hat Nietzsche

64

65

66

67

Eduard von Hartmann dargestellt. Der Auslegung seines Werkes ist der wichtigste Teil der uns beschäftigenden Schrift gewidmet.

Von Hartmanns philosophisches Werk, seine *Phänomenologie* und *Metaphysik des Unbewußten*, ist heute nur mehr wenig bekannt. Vielleicht wird seine Bedeutung, gewiß wird seine historische Bedeutung unterschätzt. Seine Wirkung zu seiner Zeit war gewaltig. Was Nietzsche betrifft, so gehört *von Hartmann* – zusammen mit *Schopenhauer*, *F.A. Lange* und *E. Dühring* – zu den wenigen philosophischen Autoren seines Jahrhunderts, die er selbst gelesen hat. Vor allen Dingen aber ist es *von Hartmann* gewesen, durch den Nietzsche in bedeutsamster Weise in Beziehung zur Tradition der Philosophie des „deutschen“ Idealismus getreten ist.

Nietzsche hat einmal – in einer viel späteren Zeit als der jetzt von uns behandelten – notiert: „Die beiden größten (von Deutschen gefundenen) philosophischen Gesichtspunkte:

- a) der des *Werdens*, der *Entwicklung*;
- b) der nach dem *Werte des Daseins* (...) –

beide von mir in *entscheidener* Weise zusammengebracht.

Alles wird und kehrt ewig wieder, – ...“⁶⁸

Gemeint ist wohl, daß *Hegel* den Gesichtspunkt des *Werdens* gefunden, *Schopenhauer* die Frage nach dem *Werte des Daseins* gestellt habe. Doch vor Nietzsche hat *von Hartmann* schon die beiden Gesichtspunkte in entscheidender Weise zusammengebracht. Vielleicht geschah es im Bewußtsein dessen, daß Nietzsche an der angedeuteten Stelle in Klammern eingefügt hat : „(aber die erbärmliche Form des deutschen Pessimismus erst zu überwinden!)“⁶⁹ (S. 690 WzM).

Von Hartmann verstand selbst seine Philosophie als Synthese der „einseitigen“ Positionen einerseits *Hegels*, andererseits *Schopenhauers*. Die Aufgabe einer Vereinigung der Prinzipien dieser beider Denker habe der Sache nach bereits *Schelling* in seiner Idee einer „positiven Philosophie“ erkannt, doch sein dessen Entwürfe zur Ausführung einer solchen unzureichend geblieben.⁷⁰ *Von Hartmann* ging aus von Gedanken *Über die notwendige Umbildung der Hegel'schen Philosophie aus ihrem Grundprinzip heraus*. Als dieses, an dem er festhält, versteht er das Prinzip der „Entwicklung des *Ganzen*“⁷¹, dem gemäß nicht das Wahre eine über den Wechsel der Erscheinungen erhabene (und dann abstrakte) Ideenallgemeinheit ist, noch die Wahrheit nur ein Produkt der Entwicklung und Anwendung des Erkenntnisvermögens : die Wahrheit liegt in der „Entwicklung des *Ganzen*“, in die alles, und mithin auch die Erkenntnis selbst einbezogen ist. Auch darin hatte *Hegel* recht gesehen,

68

69

70

71

daß also sogar die Entwicklung der Wahrheit und die des Wissens oder Bewußtseins zusammenfallen – und daß mithin die *Entwicklung des Bewußtseins die „Entwicklung des Ganzen“* schlechthin ist.

„Auf dem Wege der *Bewußtseinsentwicklung* muß also das Ziel des Weltprozesses gesucht werden, und das Bewußtsein ist zweifelsohne der *nächste* Zweck der Natur, der Welt. Es bleibt noch die Frage offen, ob das Bewußtsein wirklich der *Endzweck*, also auch Selbstzweck sei, oder ob es wiederum nur einem *anderen* Zweck diene“⁷². In der Tat könne das Bewußtsein nicht Selbstzweck sein. Seine Entwicklung als „Entwicklung des *Ganzen*“ bringt in der Vollendung die Wahrheit hervor, ans Licht. Doch welche Wahrheit ?

Die Wahrheit als die Wahrheit des entwickelten Bewußtseins gründet sich selbst darin, daß im „Weltprozeß“ in der Tat *allein das Bewußtsein* in einem Fortschritt seiner Vollendung entgegengelt: *also doch nicht das Ganze*. Die Entwicklung des Bewußtseins ist die Entwicklung des *Ganzen*, weil jene die *Ganze*, die *einzig*e Entwicklung ist, die das Ganze kennt. *Die Wahrheit des absoluten Bewußtseins stellt dieses in eine Gegensatz zum Sein der Welt.*⁷³ Gesetzt, *Hegels* Wissenschaft sei wirklich ein absolut vollendet entwickeltes Wissen, wie es in der Tat in der Entwicklung des Bewußtseins zu einer zuvor nie gekannten Vollkommenheit gelangt ist: dann wäre in Wahrheit dieses absolute *Bewußtsein alles*, was in der Entwicklung der Menschheit und im Weltprozeß erreicht werden konnte: denn dem Wissen gegenüber bleibt die Welt in ihrem Sein unverändert bestehen. Nun birgt zwar das absolute Bewußtsein unzweifelhaft und wirklich die Prinzipien dessen, *was die Welt ist*, es erkennt unzweifelhaft das *Wesen* der Welt. Aber das Bewußtsein ist darum doch nicht das Prinzip dessen, *daß die Welt ist*, ihres *Seins* schlechthin. So ist es schon die Wahrheit, daß *das Sein selbst unvollendbar* ist. Das Bewußtsein ist das Prinzip der *Entwicklung* des Ganzen. Das Prinzip des *Seins* ist nach *von Hartmann*, wie *Schopenhauer* und *Schelling*⁷⁴ lehrten, der Wille. Der Wille beherrscht und begründet das *Daß-sein*, wie das Bewußtsein dem gemäß ist, *was ist*. So ist der Grund des Seins im letzten *das Unbewußte* : dieses ist nicht der Wille, denn nichts kann existieren, ohne *etwas* zu sein; *was existiert*, ist das, das des Bewußtseins fähig ist. Wiederum ist sein Sein nicht das Bewußtsein. Das Seiende kann nur sein, was das Bewußte sein kann, aber nur seiend *als* das im Grunde Unbewußte.

Im Wollen und in der Wirklichkeit ist kein Fortschritt möglich : allein das Bewußtsein vermag sich zu vervollkommen und zur Vollkommenheit zu gelangen. Aber so vollendet es sich, „indem nach Zerstörung jeder Illusion nur die Erkenntnis übrig bleibt, daß *jedes* Wollen zur Unseligkeit und nur die *Entsagung* zu dem *besten erreichbaren* Zusatz, *der Schmerzlosigkeit* führt“⁷⁵.

72

73

74

75

Die Wahrheit ist *Die Unvernunft des Wollens und das Elend des Daseins*⁷⁶: so lautet des umfangreichsten und zentralen Kapitels in von Hartmanns *Metaphysik des Unbewußten*, seiner „positiven Philosophie“. Sein Thema ist die „Frage, ob das Sein oder Nichtsein der bestehenden Welt den Vorzug verdiene“, und das Ergebnis ist, daß wir „diese Frage nach gewissenhafter Erwägung dahin beantworten müssen, daß alles weltliche Dasein mehr *Unlust* als *Lust* mit sich bringe, folglich das Nichtsein der Welt ihrem Sein vorzuziehen wäre“⁷⁷.

Es mag nun sein, daß „die Kraft des *Menschen* der Aufgabe nicht gewachsen ist, die Resultate des Denkens zu ertragen, und das vom Jammer zusammengekrampfte Herz vor Grauen erstarrt, vor Verzweiflung bricht ...“⁷⁸. „Der Philosophie selbst aber ist das namenlose Elend des Daseins – als Zur-Erscheinung-Kommen der Torheit des Wollens – nur Durchgangsmoment der *theoretischen Entwicklung des Systems*“⁷⁹. Denn eben die Entwicklung eines vollkommenen Bewußtseins „der Unvernunft des Wollens und des Elends des Daseins“ ist der Sinn und das Ziel des Weltprozesses, nachdem die Welt einmal auf Grund des blinden Willens des Unbewußten ins Dasein getreten ist; und das absolute Bewußtsein der Wahrheit über „das namenlose Elend des Daseins“. Das Logische, das Vernünftige ist nicht nur nicht das Sein, sondern : das Nicht-sein das sein sollte, so wie der Wille nicht nur nicht das Vernünftige selbst, sondern das Unvernünftige, das Unlogische ist, das ist.

„So erscheint der Weltprozeß als ein *fortdauernder Kampf des Logischen mit dem Unlogischen*, der mit der Besiegung des letzteren endet.“⁸⁰ Denn, so muß von Hartmann aus seinen Prinzipien schließen, ein wahrhaft vollkommenes „Bewußtsein genügt, um das gesamte aktuelle Wollen in das Nichts zurückzuschleudern, womit der *Prozeß* und die *Welt* aufhört“⁸¹.

Die Wahrheit über das Ganze ist furchtbar. Doch die fortschreitende Erkenntnis dieser Wahrheit ist gut : denn das vollkommene Bewußtsein dieser Wahrheit muß dem Ganzen selbst ein Ende bereiten, indem es den Willen lähmt, der das Sein des Ganzen will und ist. „Das Logische macht also, daß die Welt eine bestmögliche wird, nämlich eine solche, die zur Erlösung kommt, nicht eine solche, deren Qual in unendlicher Dauer perpetuiert“⁸². –

Dies mag hier genügen zur Darstellung der von Hartmann'schen „Konstruktion des Weltprozesses und der Menschheitsgeschichte“ im Rückgang auf ein „Unbewußtes“, das das „Alles seiende geistige Weltwesen“ sein soll⁸³. Soviel erkennen wir jedenfalls von diesem, wie von Hartmann es vorstellt, daß seine Überzeugung verständlich wird: „Auf diesem allertiefsten Grunde

76
77
78
79
80
81
82
83

ruht nur die esoterische buddhistische Ethik, *nicht* die christliche⁸⁴. Die „europäische Form des Buddhismus“, die Nietzsche in Erscheinung treten sieht, ist die in *von Hartmanns* Metaphysik des Unbewußten aus den Erkenntnissen *Hegels* und *Schopenhauers* gezogene moralische Konsequenz.

„*Fiat veritas, pereat vita*“ : das ist nach *Nietzsche* der „Wahlspruch“ der zur „Wissenschaft des universalen Werdens“ werdenden „Historie“⁸⁵ (S. 311): es könnte das Motto der Metaphysik der Geschichte *von Hartmanns* sein. Dessen Denken ist „Überhistorisch“ in einem radikaleren Sinn noch als das *Hegels*. Ja, stellt sich in diesem Denken nicht durch ein „Nein des überhistorischen Menschen, der nicht im Prozeß das Heil erblickt“⁸⁶ (292), bereits „alle Klarheit, alle Natürlichkeit und Reinheit jener Beziehung von Leben und Historie“⁸⁷ (Anm. 33) für den Erkennenden wieder her ?

Doch das „Nein“ von *Hartmanns* ist selbst noch doppelsinnig und gleichsam hinterhältig. Der Weltprozeß als Bewußtseinsprozeß bringt nichts anderes als das Unheil an den Tag, ja er muß das Wollen als das Sein der Welt endlich abtöten; doch dieses selbst ist das Heil. Von *Hartmanns* Nein betrifft zunächst nicht so den Weltprozeß, sondern das Sein der Welt selbst. Hinwiederum erblickt er eben damit schließlich doch das „Heil“ *nicht* so im Prozeß, wie vielmehr in dessen *Enden* : dieses ist zwar die *Vollendung* des Prozesses und mithin dessen *guter* Sinn, doch hört er selbst ebenso damit auf wie die Welt selbst.

So ist von *Hartmanns* Philosophie des Unbewußten – nach *Nietzsche* – in Wahrheit : eine „Philosophie der unbewußten Ironie“⁸⁸ (360). Von *Hartmanns* Konstruktion des Weltprozesses vermag sich selbst, ohne es anscheinend zu wissen und zu wollen, nur auszusprechen in einer absoluten Ironie gegen den „Sinn der Geschichte“, gegen den „Weltprozeß“ selbst, gegen „alle Konstruktionen des Weltprozesses und auch der Menschheitsgeschichte“⁸⁹ (364), „gegen die Ausschweifungen des historischen Sinnes“⁹⁰ (366). Nietzsche stellt dabei die eigentliche in *von Hartmanns* Philosophie implizierte Wahrheit auf die Weise dar, daß er seinerseits dessen Lehre ironisiert – und sie so anspricht, als sei sie in Wirklichkeit eine bewußte ironische Verhüllung der letzten Wahrheit. Von *Hartmanns* „bewunderungswürdige Dialektik“ sei „gerade so echt ... als ihre Bewunderer bewunderungswürdig sind“⁹¹ (364). Er zitiert von *Hartmann*, indem er in Klammern die Zwischenrufe eines die Ironie Verstehenden einschleibt : „So wenig es sich mit dem Begriffe der Entwicklung vertragen würde, dem Weltprozeß eine unendliche Dauer in der Vergangenheit zuzuschreiben, weil dann jede irgend denkbare Entwicklung bereits durchlaufen sein müßte, was

84
85
86
87
88
89
90
91

doch nicht der Fall ist (oh Schelm!), eben so wenig können wir dem Prozesse eine unendliche Dauer für die Zukunft zugestehen; beides höbe den Begriff der Entwicklung zu einem Ziele auf (oh nochmals Schelm!) und stellte den Weltprozeß dem Wasserschöpfen der Danaiden gleich. Der vollendete Sieg des Logischen über das Unlogische (oh Schelm der Schelme!) muß aber mit dem zeitlichen Ende des Weltprozesses, mit dem jüngsten Tage, zusammenfallen⁹² (364f.; M.d.K; 401). Der Von Hartmann, der hier spricht, ist nach Nietzsche ein „Schelm“.

Zum ersten : In der Tat, gesetzt, in unserer Vergangenheit liegt bereits ein „Weltprozeß“ von unendlicher Dauer, dann muß in diesem Augenblick jede irgend denkbare Entwicklung bereits durchlaufen sein. Und „hätte die Welt ein Ziel, so müßte es erreicht sein“⁹³ (WzM 692), so sagt Nietzsche selbst. Es ist nicht erreicht : doch spricht das denn gegen die Unendlichkeit des Werdens ? „Das eine Gleichgewichts-Lage nie erreicht ist, beweist, daß sie nicht möglich ist“⁹⁴ (WzM 693), sagt Nietzsche ferner: es beweist also eher und allein etwas gegen den Begriff des „Weltprozesses“ als „Entwicklung zu einem Ziele“ ! *Konnte* von Hartmann das verkennen ?

Zum anderen nämlich stellt er ausdrücklich fest, daß ein Prozeß von unendlicher Vergangenheit und unendlicher Zukunft im Widerspruch zum „Begriff der Entwicklung zu einem Ziele“ steht.

Die Unendlichkeit des Werdens würde überdies sogar Gewißheit, wenn wirklich „jede irgend denkbare Entwicklung bereits durchlaufen sein“ sollte, ohne daß damit ein Ziel der Welt erreicht worden wäre. „Jede irgend denkbare Entwicklung“ ist nun nach von Hartmann Entwicklung des Bewußtseins. Das *Sein der Welt* selbst ist unveränderlich. Das Ziel der Welt, dem jene Entwicklung zustrebt, ist das Nichts. Ist somit nicht Nichts als Ziel des „Weltprozesses“ vorzustellen ? Nun, nach von Hartmann ist das Ziel in der Tat noch nicht erreicht. Vom Bewußtsein her gesehen, ist es – und dies ist der Dritte Punkt :

„Der vollendete Sieg des Logischen über das Unlogische“. Er ist auch mit von Hartmanns eigenem Werke noch nicht errungen : „Nein, du klarer und spöttischer Geist, solange das Unlogische noch so waltet wie heutzutage, solange zum Beispiel noch vom ‚Weltprozeß‘ ... so geredet werden kann, wie du redest, ist der jüngste Tag noch fern : denn es ist noch zu heiter auf dieser Erde, noch manche Illusion blüht, ... wir sind noch nicht reif dafür, in dein Nichts zurückgeschleudert zu werden“⁹⁵ (365).

Noch sind nicht alle Illusionen zerstört, noch ist der Standpunkt der letzten Logik einer absoluten Wissenschaft nicht erreicht. Denn „überhistorisch wäre ein solcher Standpunkt zu nennen,

92

93

94

95

weil einer, der auf ihm steht, gar keine Verführung mehr zum Weiterleben und zur Mitarbeit an der Geschichte verspüren könnte, dadurch daß er die Eine Bedingung alles Geschehens, jene Blindheit und Ungerechtigkeit in der Selole des Handelnden, erkannt hätte⁹⁶ (290f.). Von Hartmanns Pessimismus ist erbärmlich, denn er motiviert noch – „die volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprozeß um seines Zieles, der Welterlösung willen“⁹⁷ (363, MdU.). Wohin, zunächst, soll denn der Weltprozeß noch weiter führen ? Er besteht allein in der Entwicklung des Bewußtseins zur Erkenntnis der vollen Wahrheit über „das namenlose Elend des Daseins“. Welche noch tiefere, noch fürchterlichere Einsicht erwartet von Hartmann, ihn dazu zu bewegen, nicht nur das Nichts, sondern schlechterdings nichts mehr zu wollen ?⁹⁸ (WzM.)

Wirklich ist auch er vom Wollen noch nicht gänzlich „erlöst“ : Wirklich ist noch sein Entschluß zur Hingabe an den Weltprozeß ein begründetes Wollen, ein solches also, das aus mangelnder Einsicht in das Wesen der Welt in ihr noch ein Gut sucht. *Nicht* ist jene Hingabe ihm nur das unvermeidliche Verhalten des Menschen als *Subjekts* zum Geschehen des Ganzen. Jenes Gut ist : das Nichts, das Enden der Welt, „das Finale ins Nichts“⁹⁹. Wir haben es zitiert: „Das Logische macht also, daß die Welt eine bestmögliche wird, nämlich eine solche, die zur Erlösung kommt, nicht eine solche, deren Qual in unendlicher Dauer perpetuiert“¹⁰⁰ (wie ⁸²), sagt von Hartmann selbst.

In Wahrheit ist eben dies aber nach Nietzsche das *Unlogische* in von Hartmanns Denken. Uns vom Wollen und also vom Sein zu „erlösen“, vermag „die Lehre vom souverainen Werden, von der Flüssigkeit aller Begriffe, Typen und Arten, von dem Mangel aller cardinalen Verschiedenheit zwischen Mensch und Tier – Lehren, die ich für wahr, aber (in Übereinstimmung mit von Hartmann also. Anm. d. Verf.) für tödlich halte –“¹⁰¹ (366f.) einzig und allein, „denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form : das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts : ,*die ewige Wiederkehr*“¹⁰², „deren Qual in unendlicher Dauer perpetuiert“.

Freilich ist dieser Gedanke *wahr*, so vermag er allein den *Einzelnen*, „die Persönlichkeit“ vom „Weltprozeß“ zu „erlösen“ : niemals aber dem Sein des Ganzen, der „Natur“, der „Welt“ in der Geschichte als Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins ein absolutes Ende zu bereiten und das Sein also „ins Nichts zurückzuschleudern“. Insofern scheint von Hartmann sozusagen mit Recht dem „Gedanken in seiner furchtbarsten Form“ auszuweichen in einen nur „erbärmlichen Pessimismus“.

96

97

98

99

100

101

102

Und doch liegt der Gedanke der ewigen Wiederkehr in doppelter Weise in der strengen logischen Konsequenz des Denkens von Hartmanns selber. Er liegt zum ersten, in der Konsequenz der Logik, mit der das absolute Bewußtsein sich nicht als Selbstzweck, sondern zum Zwecke der „Erlösung“ vom Wollen entwickelt. Zum zweiten aber :

Von Hartmann „verkündet uns, daß unsere Zeit nur gerade so sein müsse, wie sie ist, wenn die Menschheit dieses Dasein einmal ernstlich satt bekommen soll“ (361)¹⁰³. Und dies sei das Gute an „unserer Zeit“ : wir danken es der fortgeschrittenen Entwicklung des Bewußtseins. Doch enthüllt sich in dieser etwas anderes als die Wahrheit über das Sein zu allen Zeiten ? Ist nicht selbst die *Unabänderlichkeit* des „namenlosen Elends des Daseins“ eigentlich das auf der Höhe des fortgeschrittenen Bewußtseins Erkannte – und das Furchtbare, dessen Vergegenwärtigung uns lehrt, wenn nicht nichts mehr, so doch nur das Nichts noch zu wollen ? „Wenn du mit deiner Schilderung deiner Gegenwart und Zukunft Recht behalten solltest – und niemand hat beide so verachtet, so mit Ekel verachtet als du“, so ist doch deine Folgerung daraus nicht nur der Wunsch und die Hoffnung, *die Zeiten* mögen sich *wandeln*, sondern : daß die „Welt untergehen“ sollte¹⁰⁴ (365). Das fortschreitend sich entwickelnde Bewußtsein erkennt schließlich sich selbst als das einzige einer Vollendung Entgegengehende : es erkennt eben damit das Sein als unveränderlich und unvollendbar. Das vollendete Bewußtsein scheint an Ende der Zeiten zu stehen. Es erleuchtet sich das Sein „im apokalyptischen Lichte“¹⁰⁵ (363). Doch eben damit geht die Kritik, geht der „Ekel“ an der Zeit nicht auf die gegenwärtige Zeit nur, wie sie sich durch ihr hohes Bewußtsein ausgezeichnet, sondern auf das Bewußtsein als vollendete Gegenwart der ganzen Zeit und des beständigen Seins. Und so stellt es sich bei von Hartmann selbst dar : die Entwicklung des Bewußtseins ist gut, die Erkenntnis ist gut – das Erkannte ist furchtbar, die bleibende Realität ist unerträglich.

Die Erkenntnis ist : „Wie weit auch die Menschheit fortschreitet, nie wird sie die größten der Leiden loswerden oder auch nur vermindern“¹⁰⁶ (MdU 376). Das sagt von Hartmann. „Nun denke man sich“, wie er selbst es vorschlägt, „den Tod zu diesem Manne treten und sprechen : ‚Deine Lebenszeit ist abgelaufen und in dieser Stunde noch fällst Du der Vernichtung anheim; doch hängt es von Deiner jetzigen Willensentscheidung ab, ... Dein jetzt beschlossenes Leben noch einmal genau in derselben Weise durchzumachen. Nun wähle !“¹⁰⁷ (288). Nietzsche nimmt diese Frage von Hartmanns auf und erörtert erneut die möglichen Antworten. Darf von Hartmann der Konsequenz seiner eigenen Einsicht gemäß, anders antworten als

103

104

105

106

107

„mit dem Nein des überhistorischen Menschen, der nicht im Prozesse das Heil sieht, für den vielmehr die Welt in jedem einzelnen Augenblicke fertig ist und ihr Ende erreicht ? ... Das Vergangene und das Gegenwärtige ist Eins und dasselbe, nämlich in aller Mannigfaltigkeit typisch gleich und als Allgegenwart unvergänglicher Typen ein stillstehendes Gebilde von unverändertem Werte und ewig gleicher Bedeutung ... So erleuchtet sich der überhistorische Denker alle Geschichte der Völker und der Einzelnen von innen heraus ...“¹⁰⁸ (292).–

Betreffend Nietzsches Vorstellung der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ als Ursache und Fundament einer natürlichen „Eschatologie“ des Bewußtseins müssen wir uns hier auf die im voranstehenden implizierten Andeutungen beschränken. Nach Nietzsche, so scheint uns, kann und muß das Wissen „eschatologisch“ sein, weil die Gegenwart nicht nur eine zeitliche ist, sondern im Grunde sich „als Allgegenwart unvergänglicher Typen“ konstituiert, oder als „die Zeit“ schlechthin. Ein vollendetes Bewußtsein ist in der Tat nur in einer sich vollendenden Zeit möglich. Doch ist die Gegenwart schlechthin und immer die sich vollendende Zeit. Denn „die Welt ist in jedem einzelnen Augenblicke fertig“. Zum anderen aber ist „das Vergangene und das Gegenwärtige Eins und dasselbe“ dergestalt, daß die Gegenwart die Unübertrefflichkeit des *Imperfectum* vergegenwärtigt, und eben damit auch die Zukunft. Das *Imperfectum* ist das Ewige und ewig Gegenwärtige. Der Begriff der ewigen Wiederkehr des Gleichen sagt gerade dies.¹⁰⁹

Dann ist freilich aber auch eine natürliche Eschatologie des Bewußtseins des ewig Wiederkehrende. Dann freilich hebt in Wahrheit gerade die furchtbarste Erkenntnis des „namenlosen Elends des Daseins“, dessen „Qual in unendlicher Dauer perpetuiert“, die Möglichkeit einer „Erlösung“ der Welt durch jene Erkenntnis auf. In der Tat : „Dein Wissen vollendet nicht die Natur, sondern tötet nur deine eigne.“¹¹⁰ (359). Einen Grund zur Hoffnung auf „Erlösung“ der Welt zu haben, war von Hartmanns letzte Illusion.

108

109

110

(Beginn IV)

Wir gehen der Frage nach der *faktischen* Herkunft der Vorstellung des Ganzen nach. Sie ist wirklich *historisch* zu stellen. Zu ihren ersten Ursachen – den Ursachen der *décadence* – gehört der *Wille zur Wahrheit* selbst. Dessen Auftretung faßt Nietzsche bekanntlich als primäres Phänomen der europäischen „Nihilismus“ auf, der nach seiner Überzeugung das *saeculum* beherrscht. Der Glaube an „die ewige Wiederkehr“ ist nicht anders als „die extremste Form des Nihilismus : das Nichts (das Sinnlose) ewig!

Europäische Form des Buddhismus : Energie des Wissens und der Kraft zwingen zu einem solchen Glauben¹¹¹. Nietzsches Anspielung auf eine „europäische Form des Buddhismus“ hat ihren konkreten historischen Bezugspunkt: der Brennpunkt der *décadence* eines ganzen Geschlechtes, in dem er selbst und seine individuelle *décadence* schon ihre Herkunft haben.¹¹² Das wichtigste Dokument für die Herkunft des Gedankens der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist nach unserer Ansicht Nietzsches „Unzeitgemäße“ – nämlich schon eine Auflehnung gegen des Nihilismus der Zeit versuchende – „Betrachtung“ über den *Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. In dieser Abhandlung wurde der ‚historische Sinn‘, auf den dies Jahrhundert so stolz ist, zum ersten Mal als Krankheit erkannt, als typisches Zeichendes Verfalls.–¹¹³ Es war der „historische Sinn“, der im „europäischer Form“ den buddhistischen Nihilismus erneuert hat.

Die genannte Schrift zeigt den *Typus* der Erfahrung des Denkers in der Subjektivität, einer Erfahrung, die nicht zuerst und allein diejenige Nietzsches war, die er aber, inmitten der anderen, seiner extremen Subjektivität zufolge tiefer und wehetuender als alle hat machen müssen.

111

112

113

IV.

Doch was gilt die Welt ? Und was gilt der Mensch ? „Wenn man nur nicht ewig die Hyperbel aller Hyperbeln, das Wort Welt Welt Welt hören müßte, da doch jeder, ehrlicher Weise, nur von Mensch Mensch Mensch reden sollte !“¹¹⁴ (358). „Die Lehre vom souverainen Werden“, sagt Nietzsche, ist eine Lehre, „die ich für wahr, aber für tödlich halte“¹¹⁵. Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist das Ganze und die Wahrheit. In ihrer Erkenntnis gründet sich die Weisheit des absoluten Wissens der „Überhistorischen“. In eben dieser Weisheit aber wird ihnen die Welt und das Leben zum Ekel. „Dann wollen wir den Überhistorischen gerne zugestehen, daß sie mehr Weisheit besitzen als wir; falls wir nämlich nur sicher sein dürfen, mehr Leben als sie zu besitzen : denn so wird jedenfalls unsere Unwissenheit mehr Zukunft haben als ihre Weisheit“¹¹⁶ (293).

Die Welt der Wahrheit und der Wissenschaft ist die Welt, die wir verehren. Aber „es dämmert der Gegensatz der Welt, die wir verehren, und der Welt, die wir wind. Es bleibt übrig, entweder unsere Verehrungen abzuschaffen oder uns selbst. Letzteres ist der Nihilismus“¹¹⁷ (UdW 302), und ist die in *von Hartmanns* Philosophie des Unbewußten gezogene Lehre aus der absoluten Wissenschaft *Hegels*. Nietzsches Auskunft ist die entgegengesetzte. Ist *Hegel* ein *Aristoteles*, so ist *Nietzsche* ein *Epikur*. Ist *von Hartmanns* Konstruktion des Weltprozesses eine „Philosophie der unbewußten Ironie“, so führt Nietzsches Erfahrung ihn zu seiner solchen der *bewußten Ironie* – gegen die „Philosophie als die Kunst, die Wahrheit zu entdecken: so nach *Aristoteles*. *Dagegen* die Epikureer, ... : gegen das Suchen der Wahrheit ganz ironisch und ablehnend; „Philosophie als eine Kunst des Lebens“¹¹⁸ (WzM 313). Der Grund der Ironie ist, daß die Erfahrung der Wahrheit die Erfahrung der Subjektivität ist.¹¹⁹ Ihre erste Konsequenz muß es sein, daß man „sich aller Konstruktionen des Weltprozesses und der Menschheitsgeschichte weislich enthält“¹²⁰ (364).

Am Anfang der „Philosophie als Kunst des Lebens“ steht die letzte Erkenntnis : die des „Gegensatzes von Leben und Weisheit“¹²¹ (293). Was das Leben gefährdet, ist „die *Wissenschaft*“, die „alle Horizont-Umschränkungen aufzuheben sucht und den Menschen in ein unendlich-unbegrenztes Lichtwellen-See des erkannten Werdens hineinwirft“¹²² (379), in dem er sich selbst verliert. Denn die *Wissenschaft* „hat die Geschichte an Stelle der anderen geistigen Mächte, Kunst und Religion, als

114

115

116

117

118

119

120

121

122

einzig *souverain* gesetzt¹²³. Damit wurde das Historische zum Überhistorischen. Aber zum anderen vermag nun Nietzsche die Geschichte und die Wissenschaft noch in einem weiteren Sinne „überhistorische Mächte“ zu nennen : denn sie selbst werden in Betrachtungen wie den voranstehenden ebenso sehr zu „Mächten, die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem, was dem Dasein und Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden gibt.“¹²⁴ (379). Denn das wahrhaft erkannte Werden ist schon das Sein der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Was dem Dasein aber in Wirklichkeit allein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden gibt, ist nun die Wissenschaft, nicht die Geschichte: eben dies sind „*Kunst* und *Religion*“¹²⁵. Beides sind aber selbst schon „unhistorische Mächte“. „Mit den Worte ‚das Unhistorische‘ bezeichne ich die Kunst und Kraft, *vergessen* zu können und sich in einen begrenzten *Horizont* einzuschließen“¹²⁶ (379). Die Kunst und Kraft aufzubringen, ist aber eben die Aufgabe der „Philosophie als einer Kunst des Lebens“. Als *die* Kunst des *Lebens* ist sie darüber hinaus von dem, was das Leben überhaupt als Kunst (und als Religion) kennt, grundsätzlich nicht verschieden.

123

124

125

126

Das Ganze ist das Ganze dessen, was war, ist und sind wird : weder Früheres noch Späteres können etwas außer dem Ganzen sein. Als dieses Ganzes bleibt es mithin über alle Zeit hinaus ewig sich selbst gleich. Damit hat es insbesondere die Unabänderlichkeit der Vergangenheit. Keines Zweckes Erfüllung könnte etwas ändern am Ganzen, wie es *war*. Das Gewesene, wie es gegenwärtig unvollendet geblieben ist, da das Ganze, das *sein wird*, aussteht, bleibt so auch in dieser Zukunft. Denn ihr ist das Gewesene schon vorgezeichnet, und sie kann nur in das von ihm schon festgelegte Ganze sich einzeichnen.