



MARTIN HEIDEGGER

NIETZSCHE

ERSTER BAND

ZWEITER BAND

Das kulturelle Nihilismus

Nietzsches Metaphysik

Die geschichtliche Entwicklung
des Nihilismus

Das Metaphysische als Geschichte des Seins

Die Geschichte der Geschichte des Seins
als Metaphysik

Die Philosophie in der Metaphysik

VERLAG NEUES SCHWABENHOFER VERLAGSWESEN
MÜNCHEN 1951

NEESKE

YASUDA COLLEGE LIBRARY
MUNICH, GERMANY

INHALT

ERSTER BAND

DER WILLE ZUR MACHT ALS KUNST

11

DIE EWIGE WIEDERKEHR DES GLEICHEN

255

DER WILLE ZUR MACHT ALS ERKENNTNIS

473

ZWEITER BAND

DIE EWIGE WIEDERKEHR DES GLEICHEN
UND DER WILLE ZUR MACHT

7

DER EUROPÄISCHE NIHILISMUS

31

NIETZSCHES METAPHYSIK

257

DIE SEINSGESCHICHTLICHE BESTIMMUNG
DES NIHILISMUS

335

DIE METAPHYSIK ALS GESCHICHTE DES SEINS

399

ENTWÜRFE ZUR GESCHICHTE DES SEINS
ALS METAPHYSIK

455

DIE ERINNERUNG IN DIE METAPHYSIK

481

Die Grundfrage als eigentlich gründende, als die Frage nach dem Wesen des Seins, ist als solche in der Geschichte der Philosophie nicht entfaltet; auch Nietzsche bleibt in der Leitfrage.

Die Aufgabe dieser Vorlesung ist, die Grundstellung deutlich zu machen, innerhalb deren Nietzsche die Leitfrage des abendländischen Denkens entfaltet und beantwortet. Diese Aufhellung ist nötig, um die Auseinandersetzung mit Nietzsche vorzubereiten. Wenn sich in Nietzsches Denken die bisherige Überlieferung des abendländischen Denkens nach einer entscheidenden Hinsicht sammelt und vollendet, dann wird die Auseinandersetzung mit Nietzsche zu einer Auseinandersetzung mit dem bisherigen abendländischen Denken.

Die Auseinandersetzung mit Nietzsche hat weder schon begonnen, noch sind dafür die Voraussetzungen geschaffen. Bislang wird Nietzsche entweder belobigt und nachgeahmt oder beschimpft und ausgebeutet. Nietzsches Denken und Sagen ist uns noch zu gegenwärtig. Er und wir sind geschichtlich noch nicht hinreichend weit auseinandergesetzt, damit sich der Abstand bilden kann, aus dem eine Würdigung dessen zum Reifen kommt, was die Stärke dieses Denkers ist.

Auseinandersetzung ist echte Kritik. Sie ist die höchste und einzige Weise der wahren Schätzung eines Denkers. Denn sie übernimmt es, seinem Denken nachzudenken und es in seine wirkende Kraft, nicht in die Schwächen, zu verfolgen. Und wozu dieses? Damit wir selbst durch die Auseinandersetzung für die höchste Anstrengung des Denkens frei werden.

Aber man erzählt sich seit langem auf den deutschen Lehrstühlen der Philosophie, Nietzsche sei kein strenger Denker, sondern ein »Dichterphilosoph«. Nietzsche gehöre nicht zu den Philosophen, die nur abstrakte, vom Leben abgezo-

gene und schattenhafte Sachen ausdenken. Wenn man ihn schon einen Philosophen nenne, dann müsse er als ein »Lebensphilosoph« verstanden werden. Dieser seit längerer Zeit beliebte Titel soll zugleich den Verdacht nähren, als sei die Philosophie sonst für die Toten und daher im Grunde entbehrlich. Eine solche Ansicht kommt völlig überein mit der Meinung jener, die in Nietzsche »den Lebensphilosophen« begrüßen, der endlich mit dem abstrakten Denken aufgeräumt habe. Diese landläufigen Urteile über Nietzsche sind irrig. Der Irrtum wird nur dann erkannt, wenn eine Auseinandersetzung mit Nietzsche zugleich durch eine Auseinandersetzung im Bereich der Grundfrage der Philosophie in Gang kommt. Im voraus darf jedoch ein Wort Nietzsches angeführt werden, das aus der Zeit der Arbeit am »Willen zur Macht« stammt. Es lautet: »Das abstrakte Denken ist für Viele eine Mühsal, — für mich, an guten Tagen, ein Fest und ein Rausch.« (XIV, 24)

Das abstrakte Denken ein Fest? Die höchste Form des Daseins? In der Tat. Aber wir müssen auch zugleich beachten, wie Nietzsche das Wesen des Festes sieht, daß er es nur aus seiner Grundauffassung alles Seienden denken kann, aus dem Willen zur Macht. »Im Fest ist einbegriffen: Stolz, Übermut, Ausgelassenheit; der Hohn über alle Art Ernst und Biedermännerei; ein göttliches Jasagen zu sich aus animaler Fülle und Vollkommenheit, — lauter Zustände, zu denen der Christ nicht ehrlich Ja sagen darf. *Das Fest ist Heidentum par excellence.*« (»Der Wille zur Macht«, n. 916) Deshalb — so können wir hinzufügen — gibt es auch niemals im Christentum das Fest des Denkens, d. h. es gibt keine christliche Philosophie. Es gibt keine wahrhafte Philosophie, die sich irgendwoher anders als aus sich selbst bestimmen könnte. Es gibt daher auch keine heidnische Philosophie, zumal »das Heidnische« immer noch etwas Christliches ist, das Gegen-

anfänglichen Pläne endgültig aufgegeben. Eine eigentümliche Unruhe kommt jetzt über Nietzsche. Er kann nicht mehr ein langsames Ausreifen eines weiträumigen Werkes, das nur als Werk für sich sprechen müßte, abwarten. Er muß selbst reden, sich selbst herausstellen und seine Weltstellung kundtun und sich gegen jedes Verwechsellwerden mit anderen abgrenzen. So entstehen die kleinen Schriften »Der Fall Wagner«, »Nietzsche contra Wagner«, »Götzen-Dämmerung«, »Ecce homo« und »Der Antichrist«, der erst 1890 erscheint.

Die eigentliche Philosophie Nietzsches aber, die Grundstellung, aus der heraus er in diesen und in allen von ihm selbst veröffentlichten Schriften spricht, kommt nicht zur endgültigen Gestaltung und nicht zur werkmäßigen Veröffentlichung, weder in dem Jahrzehnt zwischen 1879 und 1889 noch in den voranliegenden Jahren. Was Nietzsche zeit seines Schaffens selbst veröffentlicht hat, ist immer Vordergrund. Dies gilt auch von der ersten Schrift »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik« (1872). Die eigentliche Philosophie bleibt als »Nachlaß« zurück.

Ein Jahr nach Nietzsches Tod, 1901, erschien eine erste Zusammenstellung von Nietzsches Vorarbeiten zu seinem Hauptwerk. Dieser Zusammenstellung war Nietzsches Plan vom 17. März 1887 zugrunde gelegt, ferner wurden Verzeichnisse benützt, in denen Nietzsche selbst bereits einzelne Stücke zu Gruppen zusammenfügte.

In der ersten und den folgenden Ausgaben sind die einzelnen, dem handschriftlichen Nachlaß entnommenen Stücke durchlaufend numeriert. Die erste Ausgabe des »Willens zur Macht« umfaßte 483 Nummern.

Bald zeigte sich, daß diese Ausgabe im Verhältnis zu dem vorliegenden handschriftlichen Material sehr unvollständig ausgefallen war. 1906 erschien eine neue, wesentlich vermehrte Ausgabe unter Festhaltung desselben Planes. Sie um-

wenn wir nicht im Fragen Nietzsche als das Ende der abend-
ländischen Metaphysik begriffen haben und zu der ganz an-
deren Frage nach der Wahrheit des Seins übergegangen sind.

Für den Handgebrauch in dieser Vorlesung ist die Ausgabe
des »Willens zur Macht« empfehlenswert, die von A. Baeum-
ler in Kröners Taschenausgaben besorgt wurde. Sie ist ein
getreuer Nachdruck von Bd. XV und XVI der Gesamtaus-
gabe mit einem verständigen Nachwort und einem knappen
und guten Abriß der Lebensgeschichte Nietzsches. Außerdem
hat Baeumler in derselben Sammlung einen Band heraus-
gegeben, der betitelt ist »Nietzsche in seinen Briefen und Be-
richten der Zeitgenossen«. Das Buch ist zur ersten Einarbei-
tung brauchbar. Für die Kenntnis der Lebensgeschichte
Nietzsches bleibt immer wichtig die Darstellung durch seine
Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche: »Das Leben Friedrich
Nietzsche's«, 1895–1904. Aber wie alles Biographische ist
auch diese Veröffentlichung großen Bedenken ausgesetzt.

Auf eine weitere Angabe und gar Besprechung des sehr ver-
schiedenartigen Schrifttums über Nietzsche sei hier verzich-
tet, da nichts davon der Aufgabe dieser Vorlesung dienlich
sein könnte. Wer nicht den Mut und die Ausdauer des Den-
kens aufbringt, mit Nietzsches Schriften selbst sich einzulas-
sen, braucht auch nichts *über* ihn zu lesen.

Die Anführung der Stellen aus Nietzsches Werken erfolgt
nach Band und Seitenzahl der Großoktavausgabe.

Die Stellen aus dem »Willen zur Macht« werden in dieser
Vorlesung nicht nach der Seitenzahl irgendeiner Ausgabe
angeführt, sondern nach der für alle Ausgaben gleich-
laufenden Numerierung der einzelnen Stücke. Diese sind
zumeist nicht einfache, halbfertige Bruchstücke und flüchtige
Bemerkungen, sondern sorgfältig ausgearbeitete »Aphoris-
men«, wie man die einzelnen Aufzeichnungen Nietzsches zu
nennen pflegt. Aber nicht jede kurze Aufzeichnung ist

bringen sollte, die Nietzsche aber dann, da der »Zarathustra« nicht wirkte, zur besseren Verständlichkeit in Prosa umschreiben wollte. In Wahrheit ist das geplante Hauptwerk »Der Wille zur Macht« ebenso dichterisch, wie der »Zarathustra« denkerisch ist. Das Verhältnis beider Werke bleibt das von Vorhalle und Hauptbau. Dabei erfolgten aber noch zwischen 1882 und 1888 wesentliche Schritte, die durch die bisherige Zusammenstellung der Nachlaßstücke völlig verborgen sind und den Einblick in den wesentlichen Bau von Nietzsches Metaphysik unmöglich machen.

Mitte Juni 1884 an die Schwester:

»Also das Gerüste zu meinem Haupt-Bau soll in diesem Sommer aufgerichtet werden; oder anders ausgedrückt: ich will das Schema zu meiner Philosophie und den Plan für die nächsten sechs Jahre in diesen nächsten Monaten aufzeichnen. Möchte meine Gesundheit dazu ausreichen!«

2. September 1884 aus Sils Maria an seinen Freund und Helfer Peter Gast:

»Ich bin überdies mit der Haupt-Aufgabe dieses Sommers, wie ich sie mir gestellt hatte, im Ganzen *fertig* geworden, — die nächsten sechs Jahre gehören der Ausarbeitung eines Schema's an, mit welchem ich meine »Philosophie« umrissen habe. Es steht gut und hoffnungsvoll damit. Zarathustra hat einstweilen nur den ganz persönlichen Sinn, daß es mein »Erbauungs- und Ermutigungsbuch« ist — im Übrigen dunkel und verborgen und lächerlich für Jedermann.«

2. Juli 1885 an Overbeck:

»Ich habe fast jeden Tag zwei bis drei Stunden diktiert, aber meine »Philosophie«, wenn ich das Recht habe, das, was mich bis in die Wurzeln meines Wesens hinein malträtiert, so zu nennen, ist nicht mehr mitteilbar, zum Mindesten nicht durch Druck.«

Hier melden sich schon Zweifel an der Möglichkeit einer

20. Dezember 1887 an Carl v. Gersdorff:

»In einem bedeutenden Sinn steht mein Leben gerade jetzt wie im *vollen Mittag*: eine Tür schließt sich, eine andre tut sich auf. Was ich nur in den letzten Jahren getan habe, war ein Abrechnen, Abschließen, Zusammenaddieren von Vergangenen, ich bin mit Mensch und Ding nachgerade fertig geworden und habe einen Strich darunter gezogen. *Wer* und was mir übrig bleiben soll, jetzt wo ich zur eigentlichen Hauptsache meines Daseins übergehen muß (überzugehen *verurteilt bin . . .*), das ist jetzt eine kapitale Frage. Denn, unter uns gesagt, die Spannung, in welcher ich lebe, der Druck einer großen Aufgabe und Leidenschaft, ist zu groß, als daß jetzt noch neue Menschen an mich herankommen könnten. Tatsächlich ist die Öde um mich ungeheuer; ich vertrage eigentlich nur noch die ganz Fremden und Zufälligen und, andererseits, die von altersher und aus der Kindheit mir Zugehörigen. Alles andere ist abgebröckelt, oder auch *abgestoßen* worden (es gab viel Gewalttames und Schmerzliches dabei —).«

Von einem bloßen »Hauptwerk« ist hier nicht mehr die Rede. Das sind schon die Vorzeichen des letzten Jahres seines Denkens, wo alles in einer übergroßen Helle um ihn steht und wo deshalb auch zugleich das Maßlose aus der Ferne andrängt. In diesem Jahre 1888 ändert sich der Werkplan vollständig. Als in den ersten Januartagen des Jahres 1889 der Wahnsinn Nietzsche befiel, schrieb er am 4. Januar als letztes Zeichen an den Freund und Helfer, den Komponisten Peter Gast, eine Postkarte folgenden Inhaltes:

»Meinem *maestro Pietro*. *Singe mir ein neues Lied: die Welt ist verklärt und alle Himmel freuen sich. Der Gekreuzigte.*«

Diese wenigen Zeugnisse können, obwohl Nietzsche darin sein Innerstes ausspricht, für uns zunächst nur ein äußeres

Anzeichen sein für die Grundstimmungen, in denen sich die Planungen des Werkes und die Vorarbeiten dazu bewegen. Es bedarf aber zugleich eines Hinweises auf die Pläne selbst und deren Wandel; auch das kann zunächst nur von außen her geschehen. Die Pläne und Entwürfe sind veröffentlicht in Band XVI, 413–467.

Es lassen sich in der Abfolge der Entwürfe drei Grundstellungen unterscheiden: die erste reicht zeitlich von 1882 bis 1883 (»Also sprach Zarathustra«); die zweite von 1885 bis 1887 (»Jenseits von Gut und Böse«, »Genealogie der Moral«), die dritte umfaßt die Jahre 1887 und 1888 (»Götzen-Dämmerung«; »Ecce homo«; »Antichrist«). Aber das sind nicht Stufen einer Entwicklung. Die drei Grundstellungen unterscheiden sich auch nicht nach ihrem Umfang; jede meint das Ganze der Philosophie, und in jeder sind jeweils die beiden anderen mitinbegriffen, doch in je verschiedener Weise der inneren Gestaltung und in verschiedener Lagerung der gestaltgebenden Mitte. Und allein die Frage nach dieser Mitte war es, was Nietzsche eigentlich »malträtierte«. Diese Frage war freilich nicht die äußere nach der gemäßen Zusammenfassung eines vorliegenden handschriftlichen Materials, es war, ohne daß Nietzsche es eigentlich zu wissen bekam und dahin vorstieß, die Frage der Selbstbegründung der Philosophie. Sie betrifft jenen Sachverhalt, daß, was die Philosophie ist und wie sie jeweils ist, sich nur aus ihr selbst bestimmt, daß aber diese Selbstbestimmung nur möglich ist, indem sie sich schon selbst begründet hat. Ihr eigenes Wesen kehrt sich immer gegen sie selbst, und je ursprünglicher eine Philosophie ist, um so reiner schwingt sie in dieser Kehre um sich selbst; um so weiter hinausgedrängt, bis an den Rand des Nichts, ist dann auch der Umkreis dieses Kreises.

Jede der drei Grundstellungen ist nun, wenn man scharf zu- sieht, durch einen vorherrschenden Titel gekennzeichnet.

Es ist kein Zufall, daß dabei die beiden jeweils als Haupttitel ausgeschlossenen Titel unter dem jeweiligen Haupttitel wieder vorkommen.

Die erste Grundstellung hat ihren Charakter durch den Haupttitel: »Philosophie der ewigen Wiederkunft.« mit dem Untertitel: »Ein Versuch der Umwertung aller Werte.« (XVI, 415). Ein hierher gehöriger Plan (S. 414) enthält als krönendes Schlußkapitel (5.) »Die Lehre der ewigen Wiederkunft als *Hammer* in der Hand des *mächtigsten Menschen*.« Daraus ist zugleich ersichtlich, daß der Gedanke der Macht, d. h. immer des Willens zur Macht, das Ganze vom Grund bis zur Spitze durchragt.

Die zweite Grundstellung ist geprägt durch den Titel: »Der Wille zur Macht« mit dem Untertitel: »Versuch einer Umwertung aller Werte.« Ein hierher gehöriger Plan (S. 424, Nr. 7) enthält als vierten Teil des Werkes: »Die ewige Wiederkunft.«

Die dritte Grundstellung macht den Titel, der in den beiden vorigen nur Untertitel war, zum Haupttitel (S. 435): »Umwertung aller Werte«. Die hierher gehörigen Pläne enthalten als vierten Teil die »Philosophie der ewigen Wiederkunft.« und als einen anderen, in seiner Stellung wechselnden Teil über die »Jasagenden«. Ewige Wiederkehr, Wille zur Macht, Umwertung, das sind die drei Leitworte, unter denen das Ganze des geplanten Hauptwerkes mit je verschiedener Lagerung steht.

Wenn wir nun nicht denkerisch eine Fragestellung entwickeln, die imstande ist, die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen, die Lehre vom Willen zur Macht und diese beiden Lehren in ihrem innersten Zusammenhang einheitlich als Umwertung zu begreifen, und wenn wir nicht dazu übergehen, diese Grundfragestellung zugleich als eine im Gang der abendländischen Metaphysik notwendige zu fassen, dann

heute als Ontologie angeboten wird, hat mit der eigentlichen Seinsfrage nichts zu tun. Es ist ein sehr gelehrtes und sehr scharfsinniges Zergliedern und Gegeneinander-ausspielen der überkommenen Begriffe.

Was und wie ist der Wille zur Macht selbst? Antwort: Die ewige Wiederkehr des Gleichen.

Ist es ein Zufall, daß diese Lehre durch alle Pläne des philosophischen Hauptwerkes hindurch ständig und an entscheidender Stelle wiederkehrt? Was mag es bedeuten, wenn Nietzsche in einem Plan, der einfach den Titel trägt »Die ewige Wiederkunft.« (XVI, 414), den ersten Teil ansetzt unter dem Titel: »Der schwerste Gedanke.«? Allerdings, die Frage nach dem Sein ist der schwerste Gedanke der Philosophie, weil es ihr innerster und äußerster zugleich ist, der Gedanke, mit dem sie steht und fällt.

Wir hörten: Der Grundcharakter des Seienden ist Wille zur Macht, Wollen, also Werden. Und dennoch, gerade dabei bleibt Nietzsche nicht stehen, wie man gewöhnlich meint, wenn man ihn mit Heraklit zusammenstellt. Vielmehr sagt Nietzsche an einer Stelle, die ausdrücklich als zusammenfassende Übersicht kenntlich gemacht ist, folgendes (»Der Wille zur Macht«, n. 617): »Rekapitulation: Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der höchste Wille zur Macht.« Dies sagt: Das Werden ist nur, wenn es im Sein als Sein gegründet ist: »Daß Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: — Gipfel der Betrachtung.« Nietzsche denkt mit seiner Lehre von der ewigen Wiederkunft in seiner Weise nur den Gedanken, der verhüllt, aber als der eigentlich treibende, die ganze abendländische Philosophie durchherrscht. Nietzsche denkt den Gedanken so, daß er mit seiner Metaphysik an den Anfang der abendländischen Philosophie zurückkommt — deutlicher gesprochen: an den Anfang, wie ihn die abend-

ländische Philosophie im Verlaufe ihrer Geschichte zu sehen sich gewöhnte, welche Gewöhnung auch Nietzsche mitmacht, trotz seiner sonst ursprünglichen Erfassung der vorsokratischen Philosophie.

In der öffentlichen und alltäglichen Vorstellung gilt Nietzsche als der Revolutionär, der verneint, zerstört und prophezeit – gewiß, das alles gehört zu seinem Bild; es ist auch keine Rolle, die er nur spielte, sondern eine innerste Notwendigkeit seines Zeitalters. Aber das Wesentliche des Revolutionärs ist nicht die Umwendung als solche, sondern daß er in der Umwendung das Entscheidende und Wesenhafte ans Licht bringt. In der Philosophie sind dies jedesmal die wenigen großen Fragen. Nietzsche denkt und betrachtet, wenn er auf dem »Gipfel der Betrachtung« den »schwersten Gedanken« denkt, das Sein, d. h. den Willen zur Macht, als ewige Wiederkehr. Was heißt dies – ganz weit und wesentlich genommen? Ewigkeit nicht als ein stehenbleibendes Jetzt, auch nicht als eine ins Endlose abrollende Abfolge des Jetzt, sondern als das in sich selbst zurückschlagende Jetzt: was ist dies anderes als das verborgene Wesen der Zeit? Das Sein, den Willen zur Macht, als ewige Wiederkehr denken, den schwersten Gedanken der Philosophie denken, heißt, das Sein als Zeit denken. Nietzsche dachte diesen Gedanken, aber er dachte ihn noch nicht als *Frage* von Sein und Zeit. Auch Platon und Aristoteles dachten diesen Gedanken, wenn sie das Sein als *ουσία* (Anwesenheit) begriffen, aber sie dachten ihn sowenig wie Nietzsche als *Frage*.

Wenn wir sie fragen, meinen wir nicht klüger zu sein als Nietzsche und die abendländische Philosophie, die Nietzsche »nur« zu Ende denkt. Wir wissen, daß der schwerste Gedanke der Philosophie nur noch schwerer geworden ist, daß der Gipfel der Betrachtung noch nicht erstiegen, vielleicht überhaupt noch gar nicht entdeckt ist.

eine Widerlegung derselben als unwahrer, sondern ist die Aufweisung ihres Ursprungs aus Setzungen, die gerade das bejahen müssen, was durch die angesetzten Werte verneint werden soll. Kritik der bisherigen höchsten Werte heißt daher eigentlich: Aufhellung des fragwürdigen Ursprungs der zugehörigen Wertsetzungen und somit Nachweis der Fragwürdigkeit dieser Werte selbst. Dieser Kritik im II. Buch ist eine Darstellung des europäischen Nihilismus im I. Buch vorausgeschickt. Das Werk soll demnach beginnen mit einer umfassenden Darstellung der von Nietzsche erstmals in dieser Schärfe und Tragweite erkannten Grundtatsache der abendländischen Geschichte, des Nihilismus. Nihilismus ist für Nietzsche nicht eine Weltanschauung, die irgendwo und irgendwann aufkommt, sondern ist der Grundcharakter des Geschehens in der abendländischen Geschichte. Auch da und gerade da, wo der Nihilismus nicht als Lehre oder Forderung vertreten wird, sondern scheinbar sein Gegenteil, ist er am Werk. Nihilismus heißt: Die obersten Werte entwerten sich. Das will sagen: Was im Christentum, in der Moral seit der Spätantike, in der Philosophie seit Platon als die maßgebenden Wirklichkeiten und Gesetze angesetzt wurde, verliert seine verbindliche, und d. h. für Nietzsche immer: seine schöpferische Kraft. Der Nihilismus ist für Nietzsche niemals eine bloße Tatsache seiner nächsten Gegenwart und auch nicht nur des 19. Jahrhunderts. Der Nihilismus beginnt bereits in den vorchristlichen Jahrhunderten und endet nicht mit dem 20. Jahrhundert. Dieser geschichtliche Vorgang wird noch die nächsten Jahrhunderte erfüllen, auch dann und gerade dann, wenn eine Gegenwehr einsetzt. Nihilismus ist aber für Nietzsche auch niemals nur Zerfall, Unwert und Zerstörung, sondern eine Grundart der geschichtlichen Bewegung, die auf weiten Strecken einen gewissen schöpferischen Aufstieg nicht ausschließt, vielmehr braucht und fördert. »Korrupt-

bewegung gegen den Nihilismus. »— *Wir machen einen Versuch mit der Wahrheit!* Vielleicht geht die Menschheit daran zu Grunde! Wohlan!« (XII, 410)

»Wir neuen Philosophen aber, wir beginnen nicht nur mit der Darstellung der tatsächlichen Rangordnung und Wert-Verschiedenheit der Menschen, sondern wir wollen auch gerade das Gegenteil einer Anähnlichung, einer Ausgleichung: wir lehren die Entfremdung in jedem Sinne, wir reißen Klüfte auf, wie es noch keine gegeben hat, wir wollen, daß der Mensch böser werde als er je war. Einstweilen leben wir noch selber einander fremd und verborgen. Es wird uns aus vielen Gründen nötig sein, Einsiedler zu sein und selbst Masken vorzunehmen — wir werden folglich schlecht zum Suchen von unsresgleichen taugen. Wir werden allein leben und wahrscheinlich die Martern aller sieben Einsamkeiten kennen. Laufen wir uns aber über den Weg, durch einen Zufall, so ist darauf zu wetten, daß wir uns verkennen oder wechselseitig betrügen.« (»Der Wille zur Macht«, n. 988)

Das Vorgehen Nietzsches, seine Denkweise im Vollzug der neuen Wertsetzung ist ein ständiges Umkehren. Wir werden genug Gelegenheit finden, diese Umkehrungen eingehender durchzudenken. Zur Verdeutlichung seien jetzt nur zwei Beispiele angeführt. Schopenhauer deutet das Wesen der Kunst als »Quietiv des Lebens«, als solches, was das Leben in seiner Erbärmlichkeit und seinen Leiden beruhigt, was den Willen, dessen Drang eben das Elend des Daseins erwirkt, aushängt. Nietzsche kehrt um und sagt: die Kunst ist das »Stimulans« des Lebens, solches, was das Leben aufreizt und steigert. »Das, was ewig zum Leben, zum ewigen Leben drängt . . .« (XIV, 370). »Stimulans« ist die offensichtliche Umkehrung von »Quietiv«.

Ein zweites Beispiel. Auf die Frage: Was ist Wahrheit? antwortet Nietzsche: »*Wahrheit ist die Art von Irrtum*, ohne

fallen mag, der Einwand selbst trifft nicht das, was Nietzsche eigentlich und vor allem anderen wollte: die Weise, wie die Werte gesetzt werden, neu begründen, einen neuen Grund dafür legen. Die Überschrift des dritten Buches »Prinzip der neuen Wertsetzung« muß daher, will man etwas von dem begreifen, was hier gedacht wird, im folgenden Sinne gelesen werden: Der neue Grund, aus dem die Weise und Art des Wertsetzens künftig entspringt, auf dem sie ruht. Wie ist dieser Grund zu fassen?

Wenn es sich in dem Werk, wie der Titel sagt, um den Willen zur Macht handelt und wenn das dritte Buch das Grundlegende und Aufbauende bringen soll, dann kann dieses Prinzip der neuen Wertsetzung nur der Wille zur Macht sein. Wie ist dies zu verstehen? Wir sagten vorläufig: Der Wille zur Macht nennt den Grundcharakter alles Seienden; er meint dasjenige, *was* am Seienden das eigentlich Seiende ausmacht. Nun läuft Nietzsches entscheidende Überlegung so: Wenn das festgesetzt werden muß, was eigentlich sein soll, was demzufolge werden muß, so kann dieses sich nur dann bestimmen, wenn zuvor Wahrheit und Klarheit darüber besteht, was *ist* und was das *Sein* ausmacht. Wie soll anders sonst bestimmt werden können, was sein soll?

Im Sinne dieser allgemeinsten Überlegung, deren endgültige Haltbarkeit noch offen bleibe, sagt Nietzsche: »Aufgabe: die Dinge *sehen, wie sie sind!*« (XII, 13) »Meine Philosophie — den Menschen aus dem *Schein* herauszuziehen und auf *jede* Gefahr hin! Auch keine Furcht vor dem Zugrundegehen des Lebens!« (ebd. S. 18) Und schließlich: »Weil ihr über das, was ist, lügt, darum entsteht euch nicht der Durst nach dem, was werden soll.« (XII, 279)

Die Aufweisung des Willens zur Macht als Grundcharakter des Seienden soll die Lüge in der Erfahrung und Auslegung des Seienden beseitigen. Aber nicht nur dies. Damit

1. Was meint Nietzsche mit diesem Ausdruck? 2. Warum darf es nicht befremden, daß der Grundcharakter des Seienden als *Wille* bestimmt wird?

*Das Sein des Seienden als Wille
in der überlieferten Metaphysik*

Um mit der letztgenannten Frage zu beginnen: Die Auffassung des Seins alles Seienden als Wille liegt in der Linie der besten und größten Überlieferung der deutschen Philosophie. Wenn wir von Nietzsche her rückwärts blicken, treffen wir unmittelbar auf Schopenhauer. Dessen Hauptwerk, das für Nietzsche zunächst ein Anstoß zur Philosophie und langsam schließlich zum Stein des Anstoßes wurde, trägt den Titel: »Die Welt als Wille und Vorstellung.« Doch was Nietzsche selbst unter Wille versteht, ist etwas völlig anderes. Es genügt auch nicht, Nietzsches Willensbegriff nur als die Umkehrung des Schopenhauerschen zu fassen.

Schopenhauers Hauptwerk erschien im Jahre 1818. Es ist den um diese Zeit bereits erschienenen Hauptwerken Schellings und Hegels auf das tiefste verpflichtet. Der beste Beweis dafür liegt in dem maßlosen und geschmacklosen Geschimpfe, mit dem Schopenhauer zeit seines Lebens Hegel und Schelling bedacht hat. Schopenhauer nennt Schelling einen »Windbeutel« und Hegel einen »plumpen Scharlatan«. Dieses in der Folgezeit Schopenhauer öfters nachgemachte Geschimpfe auf die Philosophie hat nicht einmal den zweifelhaften Vorzug, sonderlich »neu« zu sein.

Schelling hat in einem seiner tiefsten Werke, in der Abhandlung »über das Wesen der menschlichen Freiheit«, die 1809 erschienen ist, dargelegt: »Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein.«

(I, VII, 350) Und Hegel begriff in seiner »Phänomenologie des Geistes« (1807) das Wesen des Seins als Wissen, das Wissen jedoch als wesensgleich mit dem Wollen.

Schelling und Hegel waren dessen gewiß, daß sie mit der Auslegung des Seins als Wille nur den wesentlichen Gedanken eines anderen großen deutschen Denkers dachten, den Seinsbegriff von Leibniz, der das Wesen des Seins als die ursprüngliche Einheit von perceptio und appetitus bestimmte, als Vorstellung und Wille. Nietzsche selbst nennt im »Willen zur Macht« nicht zufällig Leibniz zweimal an entscheidender Stelle: »Die deutsche Philosophie als Ganzes — Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, um die Großen zu nennen — ist die gründlichste Art Romantik und Heimweh, die es bisher gab: das Verlangen nach dem Besten, was jemals war.« (n. 419) Und: »Händel, Leibniz, Goethe, Bismarck — für die deutsche starke Art charakteristisch.« (n. 884)

Allerdings darf man nun nicht sagen, Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht sei von Leibniz oder Hegel oder Schelling abhängig, um mit dieser Feststellung das weitere Nachdenken einzustellen. »Abhängigkeit« ist kein möglicher Begriff, um das Verhältnis der Großen untereinander zu fassen. Abhängig ist immer nur das Kleine vom Großen. Es ist gerade deshalb »klein«, weil es meint, es sei unabhängig. Der große Denker ist dadurch groß, daß er aus dem Werk der anderen »Großen« ihr Größtes herauszuhören und dieses ursprünglich zu verwandeln vermag.

Der Hinweis auf die Ahnenschaft Nietzsches bezüglich der Lehre vom Willenscharakter des Seins soll nicht eine Abhängigkeit herausrechnen, sondern nur andeuten, daß eine solche Lehre innerhalb der abendländischen Metaphysik nicht willkürlich, sondern vielleicht sogar notwendig ist. Jedes wahrhafte Denken läßt sich durch das bestimmen, was das zu Denkende selbst ist. In der Philosophie soll das Sein des

Seienden gedacht werden; eine höhere und strengere Bindung für das Denken und Fragen gibt es in ihr nicht. Alle Wissenschaften denken dagegen immer nur *ein* Seiendes unter anderen, *einen* bestimmten Bezirk des Seienden. Sie sind nur durch dieses unmittelbar und doch nie schlechthin gebunden. Weil im philosophischen Denken die höchstmögliche Bindung herrscht, deshalb denken alle großen Denker dasselbe. Doch dieses Selbe ist so wesentlich und reich, daß nie ein Einzelner es erschöpft, sondern jeder jeden nur strenger bindet. Das Seiende nach seinem Grundcharakter als Willen begreifen, ist keine Ansicht von einzelnen Denkern, sondern eine Notwendigkeit der Geschichte des Daseins, das sie begründen.

Der Wille als Wille zur Macht

Aber um jetzt das Entscheidende vorweg zu nehmen: Was versteht Nietzsche selbst unter dem Wort »Wille zur Macht«? Was heißt Wille? Was heißt Wille zur Macht? Diese zwei Fragen sind für Nietzsche nur eine; denn Wille ist für ihn nichts anderes als Wille zur Macht, und Macht ist nichts anderes als das Wesen des Willens. Wille zur Macht ist dann Wille zum Willen, d. h. Wollen ist: sich selbst wollen. Doch dies bedarf der Verdeutlichung.

Wir müssen bei diesem Versuch, wie bei allen ähnlich gelagerten Umgrenzungen von Begriffen, die beanspruchen, das Sein des Seienden zu fassen, ein Doppeltes im Auge behalten:

1. Eine genaue Begriffsbestimmung als aufzählende Angabe der Merkmale dessen, was bestimmt werden soll, bleibt solange leer und unwahr, solange wir nicht das, wovon die Rede ist, wirklich nachvollziehen und vor das innere Auge bringen.
2. Für das Begreifen des Nietzscheschen Willensbegriffes gilt im besonderen: Wenn nach Nietzsche der Wille als Wille zur Macht der Grundcharakter alles Seienden ist, dann können

nicht ein Wollen, und doch liegt im Wollen ein solches Hinzu...

Wir können aber das Ding, zum Beispiel ein Buch oder ein Motorrad, auch »wollen«. Ein Junge »will« das Ding haben, d. h. er möchte es haben. Dieses Habenmögen ist kein bloßes Vorstellen, sondern eine Art Streben darnach mit dem besonderen Charakter des Wünschens. Wünschen aber ist immer noch nicht Wollen. Wer am reinsten nur wünscht, der will gerade nicht, sondern hofft, daß das Erwünschte ohne sein Zutun geschehe. Ist dann das Wollen ein Wünschen mit dem Zusatz des eigenen Einsatzes? Nein — Wollen ist überhaupt nicht Wünschen, sondern Wollen ist: sich unter den eigenen Befehl Stellen, die Entschlossenheit des Sichbefehlens, die in sich schon Ausführung ist. Aber mit dieser Kennzeichnung des Wollens haben wir plötzlich eine Reihe von Bestimmungen hereingenommen, die zunächst nicht mit dem gegeben waren, worauf wir es absehen, mit jenem Sichrichten auf etwas. // Doch es scheint, als ob das Wesen des Willens am reinsten gefaßt würde, wenn dieses Sichrichten auf . . . als reines Wollen gehörig abgehoben wird gegen ein Sichrichten auf etwas im Sinne des bloßen Begehrens, des Wünschens, des Strebens oder des bloßen Vorstellens. Der Wille ist hierbei als der reine Bezug des einfachen Hin zu . . ., des Auf etwas los angesetzt. Doch dieser Ansatz ist ein Irrtum. Es ist nach Nietzsches Überzeugung der Grundirrtum Schopenhauers, zu meinen, es gebe so etwas wie reines Wollen, das um so reiner ein Wollen sei, je völliger das Gewollte unbestimmt gelassen und je entschiedener der Wollende ausgeschaltet sei. Vielmehr liegt im Wesen des Wollens, daß hier das Gewollte und der Wollende mit in das Wollen hereingenommen werden, wenn auch nicht in dem äußerlichen Sinne, gemäß dem wir auch vom Streben sagen können, zum Streben gehöre etwas Strebendes und ein Angestrebtes.

Die *entscheidende Frage* ist gerade: Wie und auf Grund wovon gehören im Wollen zum Wollen das Gewollte und der Wollende? Antwort: Auf Grund des Wollens und durch das Wollen. Das Wollen will den Wollenden als einen solchen, und das Wollen setzt das Gewollte als ein solches. Wollen ist Entschlossenheit zu sich, aber zu sich als zu dem, was das im Wollen als Gewolltes gesetzte will. Der Wille bringt jeweils von sich her eine durchgängige Bestimmtheit in sein Wollen. Jemand, der nicht weiß, was er will, will gar nicht und kann überhaupt nicht wollen; ein Wollen im allgemeinen gibt es nicht; »denn der Wille ist, als Affekt des Befehls, das entscheidende Abzeichen der Selbstherrlichkeit und Kraft.« (»Die fröhliche Wissenschaft«, 5. Buch, 1886; V, 282) Dagegen kann das Streben unbestimmt sein, sowohl hinsichtlich dessen, was eigentlich angestrebt ist, als auch mit Bezug auf das Strebende selbst. Im Streben und Drängen sind wir in ein Hinzu . . . mit hineingenommen und wissen selbst nicht, was im Spiel ist. Im bloßen Streben nach etwas sind wir nicht eigentlich vor uns selbst gebracht, und deshalb ist hier auch keine Möglichkeit, über uns hinaus zu streben, sondern wir streben bloß und gehen in solchem Streben mit Entschlossenheit zu sich — ist immer: über sich hinaus wollen. Wenn Nietzsche mehrfach den Befehlscharakter des Willens betont, so meint er nicht eine Vorschrift und Weisung zur Durchführung einer Handlung; er meint auch nicht den Willensakt im Sinne eines Entschlusses, sondern die Entschlossenheit, — jenes, wodurch das Wollen den setzenden Ausgriff hat auf den Wollenden und das Gewollte, und diesen Ausgriff als gestiftete, bleibende Entschiedenheit. Wahrhaft befehlen — was nicht gleichzusetzen ist mit dem bloßen Herumkommandieren — kann nur der, der nicht nur imstande, sondern ständig bereit ist, sich selbst unter den Befehl zu stellen. Durch diese Bereitschaft hat er sich selbst in

den Befehlskreis gestellt als der erste, der maßgebend gehorcht. In dieser über sich hinausgreifenden Entschiedenheit des Wollens liegt das Herrsein über . . . , das Mächtigtsein über das, was im Wollen aufgeschlossen und in ihm, in der Entschlossenheit als Ergriffenes festgehalten wird.

Wollen selbst ist das über sich hinausgreifende Herrsein über . . . ; Wille ist in sich selbst Macht. Und Macht ist das in-sich-ständige Wollen. Wille ist Macht, und Macht ist Wille. Dann hat der Ausdruck »Wille zur Macht« keinen Sinn? Er hat in der Tat keinen, sobald man Wille im Sinne des Nietzscheschen Willensbegriffes denkt. Aber Nietzsche gebraucht diesen Ausdruck dennoch, in der ausdrücklichen Abkehr vom landläufigen Willensbegriff und aus der betonten Abwehr zumal des Schopenhauerschen.

Nietzsches Ausdruck »Wille zur Macht« soll sagen: Wille, wie man ihn gemeinhin versteht, ist eigentlich und nur Wille zur Macht. Aber auch in dieser Erläuterung bleibt noch ein mögliches Mißverständnis. Der Ausdruck »Wille zur Macht« meint nicht, Wille sei zwar in Einstimmung mit der gewöhnlichen Meinung eine Art des Begehrens, er habe jedoch statt des Glückes und der Lust als Ziel die Macht. Zwar spricht Nietzsche an mehreren Stellen in dieser Weise, um sich vorläufig verständlich zu machen; aber indem er statt Glück oder Lust oder Aushängung des Willens dem Willen als Ziel die Macht gibt, ändert er nicht nur das Ziel des Willens, sondern die Wesensbestimmung des Willens selbst. Streng im Sinne des Nietzscheschen Willensbegriffes genommen, kann Macht nie zuvor als Ziel dem Willen vorgesetzt werden, als sei die Macht solches, was zunächst außerhalb des Willens gesetzt sein könnte. Weil der Wille Entschlossenheit zu sich selbst ist als über sich hinaus Herrsein, weil der Wille ist: über sich hinaus Wollen, ist der Wille Mächtigkeit, die sich zur Macht ermächtigt.

Der Ausdruck »zur Macht« meint also nie einen Zusatz zum Willen, sondern bedeutet eine Verdeutlichung des Wesens des Willens selbst. Erst wenn man sich Nietzsches Begriff vom Willen nach diesen Hinsichten klargelegt hat, lassen sich jene Kennzeichnungen verstehen, mit denen Nietzsche häufig das »Komplizierte« anzeigen möchte, was ihm das einfache Wort Wille sagt. Er nennt den Willen — also den Willen zur Macht — einen »Affekt«; er sagt sogar (»Der Wille zur Macht«, n. 688): »Meine Theorie wäre: — daß der *Wille zur Macht* die primitive Affekt-Form ist, daß alle andern Affekte nur seine Ausgestaltungen sind«. Nietzsche nennt den Willen auch eine »Leidenschaft«, oder ein »Gefühl«. Versteht man solche Darstellungen, wie es durchweg geschieht, aus dem Gesichtskreis der gewöhnlichen Psychologie, dann wird man leicht dazu verführt, zu sagen, Nietzsche verlege das Wesen des Willens in das »Emotionale« und rücke ihn aus den rationalen Mißdeutungen durch den Idealismus heraus.

Hier ist zu fragen:

1. Was meint Nietzsche, wenn er den Affekt- und Leidenschafts- und den Gefühlscharakter des Willens betont?
2. Was versteht man unter Idealismus, wenn man zu finden glaubt, der idealistische Willensbegriff habe mit demjenigen Nietzsches nichts zu tun?

Wille als Affekt, Leidenschaft und Gefühl

An der zuletzt aufgeführten Stelle sagt Nietzsche: alle Affekte sind »Ausgestaltungen« des Willens zur Macht; und wenn gefragt wird: was ist Wille zur Macht?, dann antwortet Nietzsche: er ist der ursprüngliche Affekt. Die Affekte sind Formen des Willens; der Wille ist Affekt. Man nennt

das ein Bestimmen im Zirkel. Der gewöhnliche Verstand dünkt sich überlegen, wenn er solche »Denkfehler« sogar bei einem Philosophen entdeckt. Affekt ist Wille und Wille ist Affekt. Wir wissen nun schon – mindestens ungefähr –, daß es sich bei der Frage nach dem Willen zur Macht um die Frage nach dem *Sein des Seienden* handelt, was nicht mehr aus anderem Seienden bestimmbar ist, weil es selbst dieses bestimmt. Wenn daher überhaupt irgendeine Kennzeichnung des Seins vorgebracht wird und diese nicht einfach in leerer Weise dasselbe sagen soll, muß die beigebrachte Bestimmung notgedrungen aus dem Seienden geschöpft sein, und der Zirkel ist fertig. Dennoch liegt die Sache so einfach nicht. Im vorliegenden Fall sagt Nietzsche mit gutem Grund, der Wille zur Macht sei die ursprüngliche Affekt-Form; er sagt nicht einfach, er sei ein Affekt, obwohl in der flüchtigen und abwehrenden Darstellung oft auch diese Redeweise sich findet.

Inwiefern ist der Wille zur Macht die ursprüngliche Affekt-Form, d. h. dasjenige, was das Affektsein überhaupt ausmacht? Was ist ein Affekt? Nietzsche gibt darauf keine klare und genaue Antwort, so wenig wie auf die Fragen: was ist eine Leidenschaft? was ist ein Gefühl? Die Antwort (»Ausgestaltungen« des Willens zur Macht) bringt uns nicht unmittelbar weiter, sondern stellt uns eine Aufgabe, nämlich aus dem, was als Affekt, Leidenschaft und Gefühl bekannt ist, dasjenige erst herauszusehen, was das Wesen des Willens zur Macht kennzeichnet. Dadurch ergeben sich bestimmte Charaktere, die geeignet sind, die bisherige Umgrenzung des Wesensbegriffes vom Willen deutlicher und reicher zu machen. Diese Arbeit müssen wir selbst leisten. Doch die Fragen (was ist Affekt, Leidenschaft, Gefühl?) bleiben unbewältigt. Nietzsche selbst setzt vielfach sogar alle drei einander gleich und folgt dabei der gewöhnlichen und

kann er, im Blick auf dieses Über-sich-hinaus-sein-im-Affekt, sagen: der Wille zur Macht ist die ursprüngliche Affekt-Form. Doch Nietzsche will nun offenbar auch das andere Moment des Affekts mit für die Wesenszeichnung des Willens beiziehen, jenes Anfallende und uns Befallende im Affekt. Auch dieses und gerade dieses gehört in einem freilich vielfach sich wandelnden Sinne zum Willen. Das ist nur möglich, weil der Wille selbst — mit Bezug auf das Wesen des Menschen gesehen — der Anfall schlechthin ist, der es überhaupt macht, daß wir, ob so oder so, über uns hinaus sein können und es ständig auch sind.

Der Wille selbst kann nicht gewollt werden. Wir können uns niemals entschließen, einen Willen zu haben, in dem Sinne, daß wir uns erst den Willen zulegen; denn jene Entschlossenheit ist das Wollen selbst. Wenn wir sagen: er will seinen Willen haben zu dem und dem, so meint hier Willenhaben so viel wie: eigentlich im Willen stehen, sich im ganzen Wesen ergreifen und über es Herr sein. Aber gerade diese Möglichkeit zeigt an, daß wir immer im Willen sind, auch wenn wir nicht willens sind. Jenes eigentliche Wollen im Aufbruch der Entschlossenheit, dieses Ja ist es, durch das jener Anfall des ganzen Wesens an uns und in uns kommt.

Ebenso oft wie als Affekt kennzeichnet Nietzsche den Willen als Leidenschaft. Daraus ist nicht ohne weiteres zu schließen, daß er Affekt und Leidenschaft gleichsetze, wenn er auch nicht zu einer ausdrücklichen und umfassenden Aufhellung der Wesensunterschiede und des Zusammenhanges von Affekt und Leidenschaft gekommen ist. Nietzsche kennt, wie sich vermuten läßt, den Unterschied zwischen Affekt und Leidenschaft. Er sagt — um das Jahr 1882 — von seiner Zeit: »Unser Zeitalter ist ein aufgeregtes Zeitalter, und eben deshalb kein Zeitalter der Leidenschaft; es erhitzt sich fortwährend, weil es fühlt, daß es nicht warm ist, — es friert im

nur das Wesen dessen gefaßt haben, was wir Gefühl nennen.

Nietzsche selbst scheut sich nicht, das Wollen einfach als Gefühl zu fassen: »Wollen: ein drängendes Gefühl, sehr angenehm! Es ist die Begleit-Erscheinung alles *Ausströmens von Kraft*.« (XIII, 159) Wollen — ein Gefühl der Lust? X

»Lust ist nur ein Symptom vom Gefühl der erreichten Macht, eine Differenz-Bewußtheit — (— es [das Lebende] strebt nicht nach Lust: sondern Lust tritt ein, wenn es erreicht, wonach es strebt: Lust begleitet, Lust bewegt nicht —)« (n. 688) Darnach ist der Wille nur eine »Begleit-Erscheinung« des Ausströmens von Kraft, ein begleitendes Lustgefühl? Wie reimt sich dies mit dem zusammen, was im ganzen über das Wesen des Willens und im einzelnen aus dem Vergleich mit Affekt und Leidenschaft gesagt wurde? Dort erschien der Wille als das eigentlich Tragende und Herrschende, gleichbedeutend mit dem Herrsein selbst; jetzt soll er zu einem anders nur begleitenden Lustgefühl herabgesetzt werden?

An solchen Stellen sehen wir deutlich, wie unbekümmert Nietzsche noch hinsichtlich einer einheitlich begründeten Darstellung seiner Lehre ist. Wir wissen, er macht sich erst auf den Weg dahin, er ist dazu entschlossen; diese Aufgabe ist ihm nichts Gleichgültiges und auch nichts Nachträgliches, er weiß, wie es nur einer der Schaffenden wissen kann, daß, was von außen her sich nur wie eine zusammenfassende Darstellung ausnimmt, erst die eigentliche Gestaltung der Sache ist, in der die Dinge so zusammenschießen, daß sie ihr eigentliches Wesen zeigen. Und trotzdem, Nietzsche bleibt unterwegs, und immer wieder ist ihm die unmittelbare Kennzeichnung dessen, was er will, vordringlicher. In solcher Haltung spricht er unmittelbar die Sprache seiner Zeit und der zeitgenössischen »Wissenschaft«. Dabei scheut er vor bewußten Übertreibungen und einseitigen Fassungen der Gedanken X

stand offen, in dem wir jeweils zugleich zu den Dingen, zu uns selbst und zu den Menschen mit uns stehen. Das Gefühl ist selbst dieser ihm selbst offene Zustand, in dem unser Dasein schwingt. Der Mensch ist nicht ein denkendes Wesen, das auch noch will, wobei dann außerdem zu Denken und Wollen Gefühle hinzukommen, sei es zur Verschönerung oder Verhäßlichung, sondern die Zuständigkeit des Gefühls ist das Ursprüngliche, aber so, daß zu ihm Denken und Wollen mitgehören. Wichtig ist jetzt nur, zu sehen, daß das Gefühl den Charakter des Eröffnens und des Offenhaltens und deshalb auch je nach seiner Art den des Verschließens hat.

Wenn der Wille aber ist: Über-sich-hinaus-Wollen, so liegt in diesem Über-sich-hinaus, daß der Wille nicht einfach über sich hinweggeht, sondern sich mit in das Wollen hinein nimmt. Daß der Wollende sich in seinen Willen hinein will, das besagt: im Wollen wird das Wollen selbst und in eins damit der Wollende und das Gewollte sich offenbar. Im Wesen des Willens, in der Entschlossenheit, liegt, daß er sich selbst erschließt, also nicht erst durch ein dazukommendes Verhalten, durch ein Beobachten des Willensvorganges und ein Nachdenken darüber, sondern der Wille selbst hat den Charakter des eröffnenden Offenhaltens. Eine beliebig angesetzte und noch so eindringliche Selbstbeobachtung und Zergliederung bringt uns, unser Selbst und das, wie es mit ihm steht, niemals an den Tag. Im Wollen dagegen bringen wir uns ans Licht und entsprechend auch im Nichtwollen, und zwar an ein Licht, das durch das Wollen selbst erst angesteckt wird. Wollen ist immer ein Sich-zu-sich-selbst-bringen und damit ein Sich-befinden in dem Über-sich-hinweg, ein Sich-halten in dem Drängen von etwas weg zu etwas hin. Der Wille hat daher jenen Charakter des Gefühls, des Offenhaltens des Zustandes selbst, welcher Zustand hier beim Wollen – diesem Über-sich-hinweg – ein Drängen ist. Der

Wille kann daher als ein »drängendes Gefühl« gefaßt werden. Er ist nicht nur ein Gefühl von etwas Drängendem, sondern selbst etwas Drängendes, und sogar ein »sehr angenehmes«. Was im Willen sich eröffnet — das Wollen selbst als Entschlossenheit —, ist demjenigen, dem es sich eröffnet, dem Wollenden selbst, genehm. Im Wollen kommen wir uns selbst entgegen als die, die wir eigentlich sind. Wir fangen uns im Willen selbst erst auf im eigensten Wesen. Der Wollende ist als ein solcher der über-sich-hinaus-Wollende; im Wollen wissen wir uns als über uns hinaus; ein irgendwie erreichtes Herrsein über ... wird fühlbar; eine Lust gibt die erreichte und sich steigernde Macht zu wissen. Deshalb spricht Nietzsche von einer »Differenz-Bewußtheit«.

Wenn hier das Gefühl und der Wille als ein »Bewußtsein«, als ein »Wissen« gefaßt werden, so zeigt sich darin am schärfsten jenes Moment der Eröffnung von etwas im Willen selbst; aber die Eröffnung ist kein Betrachten, sondern Gefühl. Dies besagt: das Wollen selbst ist zuständig, steht offen zu und in sich selbst. Wollen ist Gefühl (Zustand als Gestimmtheit). Sofern nun der Wille jene schon angedeutete Vielgestaltigkeit des Über-sich-hinaus-wollens hat und all dieses im Ganzen offenbar wird, kann man feststellen: im Wollen steckt eine Mehrheit von Gefühlen. So sagt Nietzsche in »Jenseits von Gut und Böse« (VII, 28 f.):

»in jedem Wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes von dem *weg*, das Gefühl des Zustandes zu dem *hin*, das Gefühl von diesem »weg« und »hin« selbst, dann noch ein begleitendes Muskelgefühl, welches, auch ohne daß wir »Arme und Beine« in Bewegung setzen, durch eine Art Gewohnheit, sobald wir »wollen«, sein Spiel beginnt.«

Daß Nietzsche den Willen bald als Affekt, bald als Leidenschaft, bald als Gefühl bezeichnet, soll sagen: Nietzsche sieht

die Nietzsches »emotionalen« Willensbegriff in einen Gegensatz zum »idealistischen« bringt.

Die idealistische Deutung der Willenslehre Nietzsches

Damit stehen wir bei der zweiten der oben gestellten Fragen. Sie lautet: Was versteht man unter Idealismus, wenn man zu finden glaubt, Nietzsches Willensbegriff habe mit dem »idealistischen« nichts zu tun?

»Idealistisch« kann allgemein jene Betrachtungsweise heißen, die es auf die Ideen absieht. »Idee« heißt dabei so viel wie Vorstellung. Vorstellen: sich zu Gesicht bringen im weiteren Sinne: ἰδεῖν. Inwiefern kann eine Aufhellung des Wesens des Willens einen Zug des Vorstellens in ihm erblicken?

Wollen ist eine Art von Begehren und Streben. Die Griechen nennen dies ὄρεξις; im Mittelalter und in der Neuzeit heißt es: appetitus und inclinatio. Ein bloßes Streben und Drängen ist z. B. der Hunger, ein Drängen nach und auf Nahrung. Dieses Drängen selbst und als solches hat beim Tier das, wonach es drängt, nicht eigens im Blick, stellt die Nahrung nicht als solche vor und erstrebt sie nicht als Nahrung. Das Streben weiß nicht, was es will, weil es überhaupt nicht will, und doch ist es auf das Erstrebte aus, aber nie auf es *als* ein solches. Der Wille als Streben ist jedoch kein blinder Drang. Das Begehrte und Angestrebte ist als solches mit-vorgestellt, mit in den Blick genommen, mit-vernommen.

Vorstellend etwas vornehmen und darauf sinnen, heißt griechisch νοεῖν. Das Angestrebte, ὄρεκτόν, ist im Wollen zugleich Vorgestelltes, νοητόν. Aber dies heißt niemals, das Wollen sei eigentlich ein Vorstellen, so zwar, daß zum Vorgestellten noch ein Streben darnach hinzukomme, sondern es ist umgekehrt. Als unzweideutiger Beleg sei ein Wort des Aristote-

les aus seiner Abhandlung περὶ ψυχῆς, »Über die Seele«, angeführt.

Wenn wir das griechische ψυχή mit »Seele« übersetzen, dann dürfen wir nicht an das Seelische im Sinne der Erlebnisse denken, auch nicht an dasjenige, was im Bewußtsein des »ego cogito« bewußt ist, aber ebensowenig an das »Unbewußte«. ψυχή meint bei Aristoteles das Prinzip des Lebendigen als solchen, dasjenige, was ein Lebendiges zu einem Lebendigen macht und in seinem Wesen durchherrscht. Die genannte Abhandlung erörtert das Wesen des Lebens und die Stufen des Lebendigen.

Die Abhandlung enthält keine Psychologie, auch keine Biologie. Sie ist eine Metaphysik des Lebendigen, dazu auch der Mensch gehört. Das Lebendige ist ein durch sich selbst sich Bewegendes. Bewegung meint hier nicht nur Ortsveränderung, sondern jegliches Sichverändern und Verhalten. Die höchste Stufe des Lebendigen ist der Mensch, die Grundart seines Sichbewegens ist das Handeln: πράξις. So erhebt sich die Frage: welches ist der bestimmende Grund, die ἀρχή, des Handelns, d. h. des überlegten Vorgehens und Durchsetzens? Ist darin das Vorgestellte als solches bestimmend oder das Erstrebte? Wird das vorstellende Streben durch die Vorstellung bestimmt oder durch das Begehren? Anders gewendet: Ist der Wille ein Vorstellen, also durch Ideen bestimmt, oder nicht? Wenn gelehrt wird, der Wille sei im Wesen ein Vorstellen, dann ist diese Lehre vom Willen »idealistisch«.

Was lehrt Aristoteles über den Willen? Das 10. Kapitel des III. Buches handelt von der ὄρεξις, dem Begehren. Hier wird gesagt (433 a 15 ff.): καὶ ἡ ὄρεξις ἐνεκά του πάσα· οὐ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὐτὴ ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινούντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτικῆ· τὸ ὄρεκτόν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὄρεκτόν.

»Auch das Begehren, jedes, hat sein Weswegen; wessen nämlich das Begehren ist [worauf es geht], das ist dasjenige, von woher der überlegende Verstand als solcher sich bestimmt; das Äußerste ist dasjenige, von woher sich das Handeln bestimmt. Daher zeigen sich diese beiden mit gutem Grund als die Bewegenden, Begehren und überlegender Verstand; denn das im Begehren Begehrte bewegt, und der Verstand, das Vorstellen, bewegt nur deshalb, weil er sich das im Begehren Begehrte vorstellt.«

Diese Auffassung des Willens ist für das gesamte abendländische Denken maßgebend geworden und ist heute noch das Geläufige. Im Mittelalter ist *voluntas der appetitus intellectualis*, d. h. die *ὄρεξις διανοητική*, das Begehren, zu dem ein verstandesmäßiges Vorstellen gehört. Für Leibniz ist das *agere*, Tun, die *perceptio* und der *appetitus* in einem; *perceptio* ist *ιδέα*, Vorstellen. Für Kant ist der Wille dasjenige Begehrungsvermögen, das nach Begriffen wirkt, d. h. so, daß dabei das Gewollte selbst als ein im allgemeinen Vorgestelltes für die Handlung bestimmend ist. Wenngleich das Vorstellen den Willen als Begehrungsvermögen gegenüber der bloßen blinden Strebung abhebt, gilt das Vorstellen nicht als das eigentlich Bewegende und Wollende im Willen. Nur eine Auffassung des Willens, die in diesem Sinne dem Vorstellen, der *ιδέα*, einen unberechtigten Vorrang zuwies, könnte als idealistisch bezeichnet werden. In der Tat finden sich solche Auffassungen. Im Mittelalter neigt Thomas v. Aquin zu einer so gerichteten Auslegung des Willens, obwohl auch bei ihm die Frage nicht so eindeutig entschieden ist. Im ganzen gesehen, haben die großen Denker niemals in der Auffassung des Willens der Vorstellung den ersten Rang zugewiesen.

Versteht man unter einer idealistischen Auslegung des Willens jede Auffassung, die überhaupt das Vorstellen, das Denken, das Wissen, den Begriff als wesentlich zugehörig zum

Willen betont, dann ist allerdings die Willensauslegung des Aristoteles idealistisch; insgleichen auch diejenige von Leibniz, von Kant; aber dann auch diejenige von Nietzsche. Der Beleg für diese Behauptung ist leicht beizubringen; wir brauchen nur an der Stelle unmittelbar weiterzulesen, wo Nietzsche sagt, der Wille bestehe aus einer Mehrheit von Gefühlen:

»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!« (VII, 29)

Dies ist doch deutlich genug gesprochen, nicht nur gegen Schopenhauer, sondern gegen alle, die sich auf Nietzsche berufen wollen, wenn sie sich gegen das Denken und die Macht des Begriffes wenden.

Was angesichts dieser klaren Aussagen Nietzsches eine Abwehr der idealistischen Deutung seiner Willenslehre noch soll, ist unerfindlich. Aber vielleicht meint man, Nietzsches Auffassung vom Willen sei nicht diejenige des deutschen Idealismus. Allein auch im deutschen Idealismus wird der Kantische und der Aristotelische Willensbegriff übernommen. Für Hegel sind Wissen und Wollen dasselbe. Dies meint: wahrhaftes Wissen ist auch schon Handeln, und Handeln ist nur im Wissen. Schelling sagt sogar: das eigentlich Wollende im Willen ist der Verstand. Ist dies nicht eindeutiger Idealismus, wenn man darunter eine Zurückführung des Willens auf das Vorstellen verstehen will? Allein Schelling will, in einer überspitzten Redewendung, nichts anderes betonen als das, was Nietzsche im Willen heraushebt, wenn er sagt: der Wille ist ein Befehl; denn wenn Schelling »Verstand« sagt und der deutsche Idealismus vom Wissen spricht, dann ist nicht ein

Vorstellungsvermögen gemeint, wie es sich die Psychologie denkt, kein Verhalten, das die anderen Abläufe des seelischen Lebens nur betrachtend begleitet. Wissen heißt: Eröffnung zum Sein, das ein Wollen ist — in der Sprache Nietzsches ein »Affekt«. Nietzsche selbst sagt: »Wollen das ist Befehlen: Befehlen aber ist ein bestimmter Affekt (dieser Affekt ist eine plötzliche Kraftexplosion) — gespannt, klar, ausschließlich Eins im Auge, innerste Überzeugung von der Überlegenheit, Sicherheit, daß gehorcht wird —« (XIII, 264). Eines klar, gespannt, ausschließlich im Auge haben: was ist dies anderes als: Eines — im strengsten Sinne des Wortes — sich vor-halten, sich vor-stellen; Verstand aber, sagt Kant, ist das Vermögen des Vorstellens.

Keine Kennzeichnung des Willens ist bei Nietzsche häufiger als die eben genannte: Wollen ist Befehlen; im Willen liegt der kommandierende Gedanke; durch keine Willensauffassung wird aber auch die Wesentlichkeit des Wissens und Vorstellens, des Verstandes im Willen entschiedener betont als durch diese.

Wollen wir daher Nietzsches Auffassung vom Willen möglichst nahe kommen und nahe bleiben, dann ist es geraten, alle üblichen Titel fernzuhalten. Ob diese Auffassung idealistisch oder nicht-idealistisch, ob sie emotional oder biologisch, ob sie rational oder irrational genannt wird — jedesmal ist es eine Verfälschung.

Wille und Macht. Das Wesen der Macht

Wir könnten jetzt — es scheint sogar, wir müßten — die der Reihe nach herausgehobenen Bestimmungen des Wesens des Willens zusammengreifen und in einer einzigen Umgrenzung (Definition) zusammenbauen: Wille als das über sich

kommen wir zum Begriff und rechten Gebrauch des Wortes.

Um nun diese Leere im Wort »Wille« von Anfang an zu beseitigen, sagt Nietzsche: »Wille zur Macht«. Jedes Wollen ist ein Mehr-sein-wollen. Macht selbst ist nur, sofern sie und solange sie ein Mehr-Macht-sein-wollen bleibt. Sobald dieser Wille aussetzt, ist Macht schon nicht mehr Macht, wenn gleich sie das Beherrschte noch in der Gewalt hat. Im Willen als Mehr-sein-wollen, im Willen als Wille zur Macht liegt wesentlich die Steigerung, die Erhöhung; denn nur in der ständigen Erhöhung kann sich das Hohe hoch und oben halten. Dem Sinken kann nur durch ein mächtigeres Erhöhen begegnet werden und nicht durch ein bloßes Festhalten der bisherigen Höhenlage, weil solches am Ende die bloße Erschöpfung zur Folge hat. Nietzsche sagt in »Der Wille zur Macht« (n. 702):

»— was der Mensch will, was jeder kleinste Teil eines lebenden Organismus will, das ist ein *Plus von Macht*.«

»Nehmen wir den einfachsten Fall, den der primitiven Ernährung: das Protoplasma streckt seine Pseudopodien aus, um nach Etwas zu suchen, das ihm widersteht, — nicht aus Hunger, sondern aus Willen zur Macht. Darauf macht es den Versuch, dasselbe zu überwinden, sich anzueignen, sich einzuverleiben: — Das, was man »Ernährung« nennt, ist bloß eine Folge-Erscheinung, eine Nutzanwendung jenes ursprünglichen Willens, *stärker zu werden*.«

Wollen ist Stärker-werden-wollen. Auch hier spricht Nietzsche zugleich in der Umkehrung und aus der Abwehr gegen Zeitgenössisches, nämlich gegen den Darwinismus. Dies sei kurz verdeutlicht: Leben hat nicht nur, wie Darwin meint, den Drang zur Selbsterhaltung, sondern ist Selbstbehauptung. Das Erhaltenwollen haftet nur an schon Vorhandenem, versteift sich darauf, verliert sich in ihm und wird so blind

gegen das eigene Wesen. Selbstbehauptung, d. h. im Haupt, d. h. oben bleiben wollen, ist ständig ein Zurückgehen in das Wesen, in den Ursprung. *Selbstbehauptung ist ursprüngliche Wesensbehauptung*.

Wille zur Macht ist nie Wollen eines Einzelnen, Wirklichen. Er betrifft das Sein und Wesen des Seienden, ist dieses selbst. Daher können wir sagen: Wille zur Macht ist immer Wesenswille. Obwohl Nietzsche es nicht ausdrücklich so faßt, meint er im Grunde dieses; denn anders wäre nicht zu verstehen, was er im Zusammenhang der Betonung des Steigerungscharakters des Willens — des »Plus an Macht« — immer erwähnt: daß der Wille zur Macht etwas Schaffendes ist. Auch diese Kennzeichnung bleibt mißverständlich, sofern es oft so aussieht, als sei gemeint, im Willen zur Macht und durch ihn solle etwas hervorgebracht werden. Nicht das Hervorbringen im Sinne des Verfertigen ist entscheidend, sondern das Hinaufbringen und Verwandeln, dieses Anders als . . . , und zwar im Wesentlichen anders. Deshalb gehört zum Schaffen wesentlich das Zerstörenmüssen. In der Zerstörung wird das Widrige und Häßliche und Böse gesetzt; es gehört notwendig zum Schaffen, d. h. zum Willen zur Macht, also zum Sein selbst. Zum Wesen des Seins gehört das Nichtige, nicht als bloßes Nichts der Leere, sondern als das machtende Nein.

Wir wissen: Der deutsche Idealismus hat das Sein als Willen gedacht. Diese Philosophie wagt es auch, das Negative als zum Sein gehörig zu denken. Es genüge der Hinweis auf ein Wort Hegels in der Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes«. Hegel sagt hier von der »ungeheuren Macht des Negativen«: »es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten, das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Ver-

stand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt.«

So wagt *auch* der deutsche Idealismus das Böse als zum Wesen des Seins gehörig zu denken. Den größten Versuch in dieser Richtung besitzen wir in Schellings Abhandlung »über das Wesen der menschlichen Freiheit«. Nietzsche hatte ein viel zu ursprüngliches und reifes Verhältnis zur Geschichte der deutschen Metaphysik, als daß er die Gewalt des denkrischen Willens im deutschen Idealismus übersehen hätte. So schreibt er einmal (»Der Wille zur Macht«, n. 416):

»Die Bedeutung der deutschen Philosophie (*Hegel*): einen *Pantheismus* auszudenken, bei dem das Böse, der Irrtum und das Leid *nicht* als Argumente gegen Göttlichkeit empfunden werden. *Diese grandiose Initiative* ist mißbraucht worden von den vorhandenen Mächten (Staat usw.), als sei damit die Vernünftigkeit des gerade Herrschenden sanktioniert. *Schopenhauer* erscheint dagegen als hartnäckiger Moral-Mensch, welcher endlich, um mit seiner moralischen Schätzung Recht zu behalten, zum *Welt-Verneiner* wird. Endlich zum »Mystiker«.

Diese Stelle zeigt außerdem klar, daß Nietzsche nicht und niemals gewillt war, in die durch Schopenhauer und andere um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Umlauf gekommene Herabsetzung und Herabwürdigung und Beschimpfung des

deutschen Idealismus einzustimmen. Schopenhauers Philosophie, die seit 1818 abgeschlossen vorlag, begann um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in breiter Öffentlichkeit zu wirken. Auch Richard Wagner und der junge Nietzsche wurden von dieser Bewegung erfaßt. Ein lebendiges Bild von der Schopenhauerbegeisterung, die zu der genannten Zeit die jungen Menschen bewegte, können wir jetzt aus den Briefen des jungen Frh. Carl v. Gersdorff an Nietzsche gewinnen. Beide waren seit ihrer Gymnasiastenzzeit in Schulpforta befreundet. Besonders wichtig sind die Briefe Gersdorffs, die er 1870/71 aus dem Feld an Nietzsche schrieb. (Vgl. »Die Briefe des Freiherrn Carl von Gersdorff an Friedrich Nietzsche« [hrsg. v. K. Schlechta] I. Teil: 1864–71, Weimar 1934; II. Teil 1871–74, Weimar 1935).

Schopenhauer hat die Tatsache, daß er nun eifrig von den Gebildeten gelesen wurde, als einen philosophischen Sieg über den deutschen Idealismus angesehen. Aber Schopenhauer kam in der Philosophie um diese Zeit nicht deshalb obenauf, weil seine Philosophie den deutschen Idealismus philosophisch besiegte, sondern weil die Deutschen vor dem deutschen Idealismus erlagen, seiner Höhe nicht mehr gewachsen waren. Dieser Verfall machte Schopenhauer zum großen Mann, was zur Folge hatte, daß die Philosophie des deutschen Idealismus, von den Gemeinplätzen Schopenhauers aus gesehen, etwas Befremdliches und Absonderliches wurde und in Vergessenheit geriet. Nur auf Um- und Abwegen finden wir in dieses Zeitalter des deutschen Geistes zurück. Aber wir sind weit entfernt von einem wahrhaft geschichtlichen Bezug zu unserer Geschichte. Nietzsche spürte, daß hier eine »grandiose Initiative« des metaphysischen Denkens am Werk war. Doch bei solcher Ahnung ist es für ihn geblieben, mußte es bleiben; denn das eine Jahrzehnt des Schaffens am Hauptwerk ließ ihm nicht die Ruhe

des Verweilens in den weiträumigen Bauten der Werke Hegels und Schellings.

Der Wille ist in sich schaffend und zerstörend zugleich. Das Über-sich-hinaus-Herrsein ist immer auch Vernichtung. All die angeführten Momente des Willens – das Über-sich-hinaus, die Steigerung, der Befehlscharakter, das Schaffen, das Sichbehaupten – sprechen deutlich genug, um erkennen zu lassen, daß Wille in sich schon Wille zur Macht ist; Macht besagt nichts anderes als die Wirklichkeit des Willens.

Vor der allgemeinen Kennzeichnung von Nietzsches Willensbegriff wurde ein kurzer Hinweis auf die Überlieferung der Metaphysik gegeben, um anzudeuten, daß die Auffassung des Seins als Wille nichts Absonderliches an sich hat. Dasselbe gilt aber auch von der Kennzeichnung des Seins als Macht. So entschieden die Auslegung des Seins als Wille zur Macht Nietzsche zu eigen bleibt und so wenig er ausdrücklich darum wußte, in welchem geschichtlichen Zusammenhang auch der Machtbegriff als Bestimmung des Seins steht, so gewiß tritt Nietzsche mit dieser Auslegung des Seins des Seienden in den innersten und weitesten Kreis des abendländischen Denkens.

Das Wesen der Macht ist, abgesehen davon, daß Macht für Nietzsche dasselbe bedeutet wie Wille, ebenso verwickelt wie das Wesen des Willens. Wir könnten zur Verdeutlichung dieser Tatsache ähnlich verfahren wie bei der Anführung der einzelnen Bestimmungen des Willens, die Nietzsche gibt. Es seien aber jetzt nur zwei Momente aus dem Wesen der Macht herausgehoben.

Macht wird von Nietzsche oft mit Kraft gleichgesetzt, ohne daß diese näher bestimmt wäre. Kraft, das in sich gesammelte und wirkungsbereite Vermögen, das Imstandesein zu . . . , ist das, was die Griechen, vor allem Aristoteles, als δύναμις bezeichnen. Macht ist aber ebenso das Mächtigsein

im Sinne des Herrschaftsvollzugs, das Am-Werk-sein der Kraft, griechisch: ἐνέργεια. Macht ist Wille als Über-sich-hinaus-wollen, aber so gerade das Zu-sich-selbst-kommen, sich in der geschlossenen Einfachheit des Wesens Finden und Behaupten, griechisch: ἐντελέχεια. Macht heißt für Nietzsche dieses alles zugleich: δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια.

In der Sammlung von Abhandlungen, die wir unter dem Namen der »Metaphysik« des Aristoteles kennen, findet sich eine, es ist das Buch Θ (IX) der Metaphysik, die von δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια als obersten Bestimmungen des Seins handelt.

Was Aristoteles hier, noch in der Bahn einer ursprünglichen Philosophie, aber auch schon am Ende dieser Bahn, über das Sein denkt, d. h. fragt, das ist später als Lehre von potentia und actus in die Schulphilosophie übergegangen. Seit dem Beginn der Neuzeit verfestigt die Philosophie sich im Bestreben, das Sein aus dem Denken zu begreifen. So rücken dann die Bestimmungen des Seins – potentia und actus – in die Nähe der Grundformen des Denkens, des Urteils. Möglichkeit, Wirklichkeit und dazu Notwendigkeit werden Modalitäten des Seins und des Denkens. Seitdem gehört die Lehre von den Modalitäten zum Bestand jeder Kategorienlehre.

Was die heutige Schulphilosophie darunter versteht, ist eine Sache der Gelehrsamkeit und der Übung des Scharfsinns. Was bei Aristoteles als Wissen von δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια vorliegt, ist noch Philosophie, d. h. jenes genannte Buch der »Metaphysik« des Aristoteles ist das frag-würdigste der ganzen Aristotelischen Philosophie. Obgleich Nietzsche den verborgenen und lebendigen Zusammenhang seines Machtbegriffes als eines Seinsbegriffes mit Aristoteles' Lehre nicht kennt und dieser Zusammenhang scheinbar sehr lose und unbestimmt bleibt, darf gesagt werden, daß jene Aristotelische Lehre zu Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht mehr Be-

»Das ›Sein‹ — wir haben keine andere Vorstellung davon als ›leben‹. — Wie kann also etwas Totes ›sein‹?« (n. 582)
Wenn das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist« (n. 693).

Mit diesen etwas formelhaften Hinweisen haben wir schon die Blickbahn durchmessen, innerhalb deren das »Phänomen Künstler« zu fassen, d. h. für die künftigen Betrachtungen festzuhalten ist. Es sei wiederholt: Künstlersein ist die durchsichtigste Weise des Lebens. Leben ist die uns bekannteste Form des Seins. Das innerste Wesen des Seins ist Wille zur Macht. Am Künstlersein werden wir die durchsichtigste und bekannteste Weise des Willens zur Macht antreffen. Da es sich um die Aufhellung des Seins des Seienden handelt, hat innerhalb dieser die Besinnung auf die Kunst den entscheidenden Vorrang.

Allein Nietzsche spricht hier doch nur vom »Phänomen Künstler« und nicht von der Kunst. Wenn auch schwer zu sagen ist, was »die« Kunst sei und wie sie sei, so ist doch klar, daß zur Wirklichkeit der Kunst auch Kunstwerke gehören, ferner solche, die, wie man sagt, die Werke »erleben«. Der Künstler ist nur das Eine, was das Ganze der Wirklichkeit der Kunst mit ausmacht. Gewiß, aber dies ist gerade das Entscheidende in Nietzsches Auffassung der Kunst, daß er sie und ihr ganzes Wesen vom *Künstler* aus sieht, und zwar bewußt und im ausdrücklichen Gegensatz gegen diejenige Auffassung der Kunst, die sie von den »Genießenden« und »Erlebenden« her vorstellt.

Das ist ein Leitsatz von Nietzsches Lehre über die Kunst: sie muß von den Schaffenden und Erzeugenden und nicht von den Empfangenden her begriffen werden. Nietzsche drückt dies unzweideutig in folgenden Worten aus (n. 811):

»Unsere Ästhetik war insofern bisher eine Weibs-Ästhetik, als nur die Empfänglichen für Kunst ihre Erfahrung

Philosoph«, angesetzt werden. Dieser Philosoph ist Künstler, indem er am Seienden im Ganzen gestaltet, d. h. zunächst dort, worin das Seiende im Ganzen sich offenbart, am Menschen. Im Sinne dieses Gedankens ist n. 795 zu lesen:

»Der *Künstler*-Philosoph. Höherer Begriff der *Kunst*. Ob der Mensch sich so ferne stellen kann von den andern Menschen, um *an ihnen zu gestalten?* (– Vorübungen: 1. der sich selbst Gestaltende, der Einsiedler; 2. der *bisherige* Künstler, als der kleine Vollender, an einem Stoffe.)«

Die Kunst im engeren Sinne zumal ist das Jasagen zum Sinnlichen, zum Schein, zu dem, was nicht die »wahre Welt«, oder wie Nietzsche kurz sagt, was nicht »die Wahrheit« ist.

In der Kunst fällt die Entscheidung, was die Wahrheit, dies sagt für Nietzsche immer: was das Wahre, d. h. was das eigentlich Seiende ist. Dies entspricht jenem notwendigen Zusammenhang zwischen der Leitfrage und der Grundfrage der Philosophie einerseits und der Frage, was die Wahrheit sei, andererseits. Die Kunst ist der Wille zum Schein als dem Sinnlichen. Von diesem Willen aber sagt Nietzsche (XIV, 369):

»Der Wille zum *Schein*, zur Illusion, zur Täuschung, zum Werden und Wechseln ist tiefer, »metaphysischer« als der Wille zur *Wahrheit*, zur Wirklichkeit, zum Sein.«

Gemeint ist hier das Wahre im Sinne Platons, das an sich Seiende, die Ideen, das Übersinnliche. Der Wille zum Sinnlichen und seinem Reichtum ist dagegen für Nietzsche der Wille zu dem, was die »Metaphysik« sucht. Also ist der Wille zum Sinnlichen metaphysisch. Dieser metaphysische Wille ist wirklich in der Kunst.

Nietzsche sagt (XIV, 368):

»Über das Verhältnis der *Kunst* zur *Wahrheit* bin ich am frühesten ernst geworden: und noch jetzt stehe ich mit einem heiligen Entsetzen vor diesem Zwiespalt. Mein

Ästhetik. Dadurch wird Nietzsches Fragen nach der Kunst zu der auf das Äußerste getriebenen Ästhetik, die sich gleichsam selbst überschlägt. Allein was soll das Fragen nach der Kunst und das Wissen von ihr anderes sein als »Ästhetik«? Was heißt »Ästhetik«?

Der Name »Ästhetik« ist entsprechend gebildet wie »Logik« und »Ethik«. Zu ergänzen ist immer ἐπιστήμη, Wissen. Logik: λογική ἐπιστήμη: Wissen vom λόγος, d. h. Lehre vom Aussagen, Urteilen als der Grundform des Denkens. Logik: Wissen vom Denken, von Denkformen und Denkregeln. Ethik: ἠθική ἐπιστήμη: Wissen vom ἦθος, von der inneren Haltung des Menschen und der Weise, wie sie sein Verhalten bestimmt.

Logik und Ethik meinen jeweils ein menschliches Verhalten und dessen Gesetzlichkeit.

Entsprechend ist das Wort »Ästhetik« gebildet: αἰσθητική ἐπιστήμη: Wissen vom sinnlichen, empfindungs- und gefühlsmäßigen Verhalten des Menschen und von dem, wodurch es bestimmt wird.

Was das Denken, die Logik, bestimmt und wozu dieses sich verhält, ist das Wahre.

Was Haltung und Verhaltung des Menschen, die Ethik, bestimmt und wozu sie sich verhalten, ist das Gute.

Was das Fühlen des Menschen, die Ästhetik, bestimmt, und wozu es sich verhält, ist das Schöne. Das Wahre, das Gute, das Schöne sind Gegenstand der Logik, der Ethik, der Ästhetik.

Ästhetik ist darnach Betrachtung des Gefühlszustandes des Menschen in seinem Verhältnis zum Schönen, ist Betrachtung des Schönen, sofern es im Bezug zum Gefühlszustand des Menschen steht. Das Schöne selbst ist nichts anderes als was im Sichzeigen diesen Zustand hervorbringt. Das Schöne aber kann sein: solches der Natur und solches der Kunst.

zur Geschichte der abendländischen Kunst seien sechs Grundtatsachen angeführt. Freilich kann die Anführung derselben nur ein Hinweis sein.

1. Die große griechische Kunst bleibt ohne eine entsprechende denkerisch-begriffliche Besinnung auf sie, welche Besinnung nicht gleichbedeutend sein müßte mit Ästhetik. Das Fehlen dieser gleichzeitigen denkerischen Besinnung auf die große Kunst besagt auch nicht, diese Kunst sei damals nur »erlebt« worden, in der dunklen Aufwallung der von Begriff und Wissen unangetasteten »Erlebnisse«. Die Griechen hatten zum Glück keine Erlebnisse, dagegen ein so ursprünglich gewachsenes, helles Wissen und eine solche Leidenschaft zum Wissen, daß sie in dieser Helligkeit des Wissens keiner »Ästhetik« bedurften.

2. Die Ästhetik beginnt bei den Griechen erst in dem Augenblick, da die große Kunst, aber auch die gleichlaufende große Philosophie zu ihrem Ende gehen. In dieser Zeit, dem Zeitalter Platons und des Aristoteles, werden im Zusammenhang der Ausgestaltung der Philosophie diejenigen Grundbegriffe geprägt, die künftig den Gesichtskreis für alles Fragen nach der Kunst abstecken. Das ist einmal das Begriffspaar ὅλη — μορφή, materia — forma, Stoff — Form. Ihren Ursprung hat diese Unterscheidung in der durch Platon begründeten Auffassung des Seienden hinsichtlich seines Aussehens: εἶδος, ἰδέα. Wo Seiendes als Seiendes vernommen und von anderem Seienden im Hinblick auf sein Aussehen unterschieden wird, kommt die Umgrenzung und das Gefüge des Seienden als äußere und innere Begrenzung in den Blick. Das Begrenzende aber ist die Form und das Begrenzte der Stoff. In diese Bestimmungen wird dasjenige gebracht, was in den Gesichtskreis tritt, sobald das Kunstwerk als das Sichzeigende, nach seinem εἶδος, φαίνεσθαι erfahren wird. Das ἐκφανέστατον, das sich eigentlich Zeigende und Scheinendste von allem, ist das

Schöne. Auf dem Wege über die *ιδέα* rückt das Kunstwerk in die Kennzeichnung des Schönen als *ἐκφανέστατον*.

Mit der Unterscheidung *ὅλη — μορφή*, die das Seiende als solches betrifft, verkoppelt sich ein zweiter Begriff, der für alles Fragen nach der Kunst leitend wird: die Kunst ist *τέχνη*. Man weiß längst, daß die Griechen sowohl die Kunst als auch das Handwerk mit demselben Wort *τέχνη* benennen und entsprechend den Handwerker und Künstler mit dem Namen *τεχνίτης*. Gemäß dem späteren »technischen« Gebrauch des Wortes *τέχνη*, wonach es, ganz ungriechisch, eine Weise des Hervorbringens bezeichnet, sucht man auch in der ursprünglichen und echten Bedeutung des Wortes diesen Inhalt und meint, *τέχνη* bedeute das handwerkliche Machen. Weil nun auch das, was wir die schöne Kunst nennen, von den Griechen mit *τέχνη* bezeichnet wurde, soll damit, so meint man, das Handwerkliche hervorgehoben oder gar die Kunstausübung zu einem Handwerk herabgesetzt werden.

So einleuchtend diese landläufige Meinung ist, so wenig trifft sie den Sachverhalt, d. h. sie dringt nicht zu der Grundstellung vor, aus der die Griechen die Kunst und das Kunstwerk bestimmen. Dies wird jedoch aus dem Grundwort *τέχνη* deutlich. Um es in seiner wahren Bedeutung zu treffen, ist es gut, den eigentlichen Gegenbegriff festzulegen. Er ist in dem Wort *φύσις* genannt. Wir übersetzen es mit »Natur« und denken wenig genug dabei. *φύσις* ist für die Griechen der erste und wesentliche Name für das Seiende selbst und im Ganzen. Das Seiende ist ihnen dasjenige, was eigenwüchsig und zu nichts gedrängt aufgeht und hervorkommt, was in sich zurückgeht und vergeht: das aufgehende und in sich zurückgehende Walten.

Wenn nun der Mensch inmitten des Seienden (*φύσις*), in das er ausgesetzt ist, einen Stand zu gewinnen und sich einzurichten versucht, wenn er in der Bewältigung des Seienden

so und so vorgeht, dann ist sein Vorgehen gegen das Seiende von einem Wissen um das Seiende getragen und geleitet. Dieses *Wissen* heißt *τέχνη*. Das Wort ist von vornherein nicht und nie die Bezeichnung für ein »Machen« und Hervorbringen, sondern für dasjenige Wissen, das allen menschlichen Aufbruch inmitten des Seienden trägt und führt. Deshalb ist *τέχνη* oft die Bezeichnung für das menschliche Wissen schlechthin. Im besondern gilt dann jenes Wissen als *τέχνη*, das diejenige Auseinandersetzung und Bewältigung des Seienden leitet und begründet, in der eigens zu dem schon gewachsenen Seienden (*φύσις*) hinzu und auf dessen Grund neues und anderes Seiendes hergestellt und erzeugt wird, das Gebrauchszeug und die Werke der Kunst. Aber auch hier meint *τέχνη* nie ein Machen und das handwerkliche Tun als solches, sondern immer das Wissen, das Aufschließen des Seienden als solchen, in der Art der wissenden Leitung eines Hervorbringens. Da nun die Anfertigung von Gebrauchszeug und das Schaffen von Kunstwerken, beides je auf seine Weise, in die Unmittelbarkeit des alltäglichen Daseins hereinsteht, wird das Wissen, das in solchem Vorgehen und Hervorbringen leitend ist, in einem ausnehmenden Sinne *τέχνη* genannt. Der Künstler ist nicht deshalb ein *τεχνίτης*, weil er auch ein Handwerker ist, sondern weil sowohl das Hervorbringen von Werken als auch das Hervorbringen von Gebrauchszeug ein Aufbruch des wissenden und vorgehenden Menschen ist inmitten der *φύσις* und auf dem Grunde der *φύσις*. Das griechisch zu denkende »Vorgehen« ist jedoch nicht Angriff, sondern Ankommenlassen: das schon Anwesende.

Das Wesen der *τέχνη* erfährt nun mit dem Aufkommen der Unterscheidung von Stoff und Form eine bestimmte gerichtete Auslegung und verliert die ursprüngliche und weite Bedeutungskraft. Bei Aristoteles ist *τέχνη* auch noch eine Weise

schen Zustandes vollzieht sich innerhalb der Geschichte der Kunst ein anderer entscheidender Vorgang. Die große Kunst und ihre Werke sind in ihrem geschichtlichen Heraufkommen und Sein deshalb groß, weil sie innerhalb des geschichtlichen Daseins des Menschen eine entscheidende Aufgabe vollbringen: nämlich in der Weise des Werkes offenbar zu machen, was das Seiende im Ganzen ist, und die Offenbarkeit im Werk zu verwahren. Die Kunst und ihr Werk sind nur notwendig als ein Weg und als ein Aufenthalt des Menschen, in dem ihm die Wahrheit des Seienden im Ganzen, d. h. das Unbedingte, Absolute sich eröffnet. Große Kunst ist nicht erst und nur groß durch die hohe Qualität des Geschaffenen, sondern dadurch, daß sie ein »absolutes Bedürfnis« ist. Weil sie das ist und sofern sie das ist, kann sie auch und muß sie im Rang groß sein; denn nur auf Grund der Größe ihrer Wesentlichkeit schafft sie auch für den Rang des Hervorgebrachten einen Spielraum der Größe.

Gleichlaufend mit der Ausbildung der Herrschaft der Ästhetik und des ästhetischen Verhältnisses zur Kunst ist in der Neuzeit der Verfall der großen Kunst in dem angegebenen Sinne. Dieser Verfall besteht nicht darin, daß die »Qualität« geringer und der Stil kleiner wird, sondern daß die Kunst ihr Wesen, den unmittelbaren Bezug zur Grundaufgabe, das Absolute darzustellen, d. h. es als solches maßgebend in den Bereich des geschichtlichen Menschen zu stellen, verliert. Von hier aus begreifen wir die vierte Grundtatsache.

4. In dem geschichtlichen Augenblick, da die Ästhetik ihre größtmögliche Höhe, Weite und Strenge der Ausbildung gewinnt, ist die große Kunst zu Ende. Die Vollendung der Ästhetik hat darin ihre Größe, daß sie dieses Ende der großen Kunst als solches erkennt und ausspricht. Diese letzte und größte Ästhetik des Abendlandes ist diejenige Hegels. Sie ist niedergelegt in seinen »Vorlesungen über Ästhetik«, die zum

deutsche Politik« 1865. Es ist hier nicht möglich, die verwickelte und verworrene geschichtliche geistige Lage um die Mitte des 19. Jahrhunderts auch nur ungefähr deutlich zu machen. In dem Jahrzehnt von 1850-1860 schieben sich mit einer merkwürdigen Durchdringung noch einmal ineinander: echte und gut bewahrte Überlieferung der großen Zeit der deutschen Bewegung und die schleichende Öde und Entwurzelung des Daseins, wie sie in den Gründerjahren dann voll ans Licht kommen. Man kann dieses zweideutigste Jahrhundert nie auf dem Wege einer Beschreibung des Nacheinander seiner Abschnitte verstehen. Es muß von zwei Seiten her gegenläufig eingegrenzt werden, vom letzten Drittel des 18. Jahrhunderts und vom ersten Drittel des 20. Jahrhunderts.

Wir müssen uns hier mit einem Hinweis begnügen, der durch unsere leitende Fragestellung begrenzt bleibt. Mit Bezug auf die geschichtliche Stellung der Kunst bleibt die Bemühung um das »Gesamtkunstwerk« wesentlich. Schon der Name ist bezeichnend. Er meint einmal: die Künste sollen nicht mehr nebeneinander verwirklicht, sondern in *einem* Werk zusammengeschlossen werden. Aber über diese mehr zahlen- und mengenmäßige Vereinigung hinaus soll das Kunstwerk eine Feier der Volksgemeinschaft sein: »die« Religion. Die maßgebenden Künste sind dabei die Dichtung und die Musik. Der Absicht nach sollte die Musik ein Mittel sein, das Drama zur Geltung zu bringen; in Wirklichkeit aber wird die Musik in der Gestalt der Oper zur eigentlichen Kunst. Das Drama hat sein Gewicht und Wesen nicht in der dichterischen Ursprünglichkeit, d. h. der gestalteten Wahrheit des Sprachwerkes, sondern im Bühnenhaften des Vorgeführten und der großen Aufmachung. Architektur gilt nur als Theaterbau, Malerei als Kulisse, Plastik als Darstellung der Gebärde des Schauspielers. Dichtung und Sprache blei-

und Nietzsche hier einzugehen, sei nur die eigentliche Wurzel des Widerstreites, der sich früh und langsam, aber immer heller und entschiedener entfaltete, kurz genannt. Von seiten Wagners ist es ein im weitesten Sinne persönlicher Grund: Wagner gehörte nicht zu den Menschen, denen ihre eigenen Anhänger der größte Greuel sind. Wagner brauchte Wagnerianer und Wagnerianerinnen. Nietzsche dagegen hat Wagner zeitlebens geliebt und verehrt; sein Streit mit ihm war ein sachlicher und wesentlicher. Nietzsche wartete und hoffte jahrelang auf die Möglichkeit einer fruchtbaren Auseinandersetzung. Sein Gegensatz zu Wagner betrifft ein Zweifaches: 1. Die Mißachtung des inneren Gefühls und des eigentlichen Stils bei Wagner. Nietzsche drückt das einmal so aus: bei Wagner »Schweben und Schwimmen«, statt »Gehen und Tanzen« – (d. h. Verschwommenheit statt Maß und Schritt). 2. Das Abgleiten in ein verlogenes moralisierendes Christentum, vermischt mit Brunst und Taumel (vgl. »Nietzsche contra Wagner«, 1888. Über das Verhältnis von Wagner und Nietzsche ist zu vergleichen: Kurt Hildebrandt: »Wagner und Nietzsche; ihr Kampf gegen das 19. Jahrhundert«, 1924).

Daß es im 19. Jahrhundert neben Wagner und auch gegen Wagner im Felde der verschiedenen Kunstgattungen einzelne wesentliche Werke gab, braucht nicht eigens vermerkt zu werden; wir wissen z. B., in welcher hoher Schätzung bei Nietzsche ein Werk wie Stifters »Nachsommer« stand – fast die reine Gegenwelt zu Wagner.

Aber worauf es jetzt allein ankommt, ist die Frage, ob und wie die Kunst noch als maßgebende Gestaltung und Bewahrung des Seienden im Ganzen gewollt und gewußt war. Sie wird beantwortet durch den Hinweis auf den Versuch des Gesamtkunstwerkes von der Musik her und das notwendige Scheitern desselben. Das Wissen von der Kunst wandelt sich

begreifen; das will sagen: von Nietzsches Auffassung der Kunst her und durch sie hindurch den Willen zur Macht selbst in seinem Wesen zu fassen und damit das Seiende im Ganzen hinsichtlich seines Grundcharakters. Dazu ist nötig, daß wir jetzt versuchen, Nietzsches Auffassung der Kunst einheitlich zu begreifen; also in eins zusammenzudenken, was sich auf den ersten Blick völlig zuwiderläuft. Einmal soll die Kunst die Gegenbewegung gegen den Nihilismus, d. h. die Ansetzung der neuen höchsten Werte sein, sie soll die Maße und Gesetze geschichtlich geistigen Daseins vorbereiten und begründen. Zugleich aber will die Kunst auf dem Wege und mit den Mitteln der Physiologie eigentlich begriffen werden.

Von außen her gesehen wäre es ein leichtes, Nietzsches Stellung zur Kunst als sinnwidrig und sinnlos und damit als nihilistisch zu kennzeichnen; denn wenn die Kunst nur noch eine Sache der Physiologie ist, dann lösen sich Wesen und Wirklichkeit der Kunst in Nervenzustände und Vorgänge in den Nervenzellen auf. Wo soll in diesem blinden Geschehen noch etwas sein, was selbst einen Sinn bestimmen, Werte setzen und Maßstäbe aufstellen könnte?

Im Bereich der naturwissenschaftlich gefaßten Naturvorgänge, wo nur das Gesetz des Ablaufes und des Ausgleiches und Nichtausgleiches von Ursache-Wirkungs-Beziehungen herrscht, ist jedes Vorkommnis gleich wesentlich und unwesentlich; es gibt in diesem Gebiet keine Rangordnung und Maßstabsetzung; alles ist, wie es ist, und bleibt, was es ist, und hat sein einfaches Recht darin, daß es ist. Physiologie kennt keinen Bereich, in dem etwas zur Entscheidung und Wahl gestellt sein könnte. Die Kunst der Physiologie ausliefern, das sieht so aus wie: die Kunst auf die Ebene des Funktionierens der Magensäfte herabsetzen. Wie soll dann Kunst zugleich die eigentliche und entscheidende

14. Die unkünstlerischen Zustände: *Moral-Idiosynkrasie*. Die Furcht der *Schwachen, Mittleren* vor den Sinnen, vor der Macht, vor dem Rausch (Instinkt der *Untergelegenen* des Lebens).
15. Wie ist *tragische Kunst* möglich?
16. Der Typus des Romantikers: zweideutig. Ihre Konsequenz ist der »Naturalismus«.
17. Problem des *Schauspielers*. Die »Unehrlichkeit«, die typische Verwandlungskraft als *Charakter-Fehler* ... Der Mangel an Scham, der Hanswurst, der Satyr, der Buffo, der Gil Blas, der Schauspieler, der den Künstler spielt ...«

Eine Mannigfaltigkeit verschiedener Fragepunkte liegt hier vor, aber kein Grund- und Aufriß eines Baues, nicht einmal eine Vorzeichnung des Raumes, wohinein all dieses sich fügen soll. Doch im Grunde steht es mit den Bruchstücken, die im »Willen zur Macht« in den Nummern 794–853 zusammengestellt sind, nicht anders; nur sind diese meist über bloße Schlagworte und Schlagsätze hinaus breiter ausgeführt. Ebenso ist es mit den noch hierher gehörigen Stücken bestellt, die in Band XIV, 131–201 aufgenommen sind. Um so mehr müssen wir versuchen, in das Vorliegende eine höhere Bestimmtheit und einen wesentlichen Zusammenhang zu bringen. Wir nehmen dazu einen doppelten Leitfaden: einmal den Hinblick auf das Ganze der Lehre vom Willen zur Macht, sodann die Erinnerung an die Hauptlehrstücke der überlieferten Ästhetik.

Aber wir wollen auf diesem Wege die ästhetischen Lehrmeinungen Nietzsches nicht bloß zur Kenntnis nehmen, sondern begreifen, wie in seiner Grundstellung zur Kunst das scheinbar Widerstrebende zusammengehen kann: Kunst als Gegenbe-

tonung den Leibzustand, aber Leibzustand ist in sich schon immer etwas Seelisches, also auch Sache der »Psychologie«. Leibzustand eines Tieres und gar des Menschen ist etwas wesentlich anderes als die Beschaffenheit eines »Körpers«, z. B. des Steines. Jeder Leib ist auch Körper, aber nicht jeder Körper ist »Leib«. Umgekehrt: wenn Nietzsche »Psychologie« sagt, meint er immer das Leibzuständige (Physiologische) mit. Oft spricht Nietzsche auch statt von »ästhetischen« viel richtiger von den »künstlerischen« Zuständen bzw. von den »unkünstlerischen« Zuständen. Obwohl Nietzsche die Kunst vom Künstler aus sieht und zu sehen fordert, meint der Ausdruck »künstlerisch« nicht nur den Bezug auf den Künstler, sondern künstlerische bzw. unkünstlerische Zustände sind jene, die einen Bezug zur Kunst, sei es den schaffenden oder den empfangenden, tragen und fördern, hemmen und versagen.

Die Grundfrage einer Ästhetik als Physiologie der Kunst – und das heißt des Künstlers – muß also darauf zielen, vor allem diejenigen Zustände im Wesen der leiblich-seelischen, d. h. lebendigen Natur des Menschen im besonderen zu zeigen, in denen das künstlerische Tun und Schauen sich gleichsam naturhaft und naturförmig vollzieht. Bei der Bestimmung des ästhetischen Grundzustandes halten wir uns zunächst nicht an den Text des »Willens zur Macht«, sondern an das, was Nietzsche in einer der zuletzt von ihm selbst veröffentlichten Schriften sagt (»Götzen-Dämmerung«, 1888; VIII, 122 f.). Die Stelle lautet:

»Zur *Psychologie des Künstlers*. – Damit es Kunst gibt, damit es irgend ein ästhetisches Tun und Schauen gibt, dazu ist eine physiologische Vorbedingung unumgänglich: der *Rausch*. Der Rausch muß erst die Erregbarkeit der ganzen Maschine gesteigert haben: eher kommt es zu keiner Kunst. Alle noch so verschieden bedingten Arten des

2. In welchem Sinne ist der Rausch »unumgänglich«, »damit es Kunst gibt«? In welchem Sinne ist der Rausch *der* ästhetische Grundzustand?

Zu 1. Nietzsche gibt uns auf diese Frage eine knappe Antwort (»Götzen-Dämmerung«; VIII, 123): »Das Wesentliche am Rausch ist das Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle.« (Ebenso »Zur Physiologie der Kunst«: »Das Kraft- und Füllgefühl im Rausche.«) Vorher nannte er den Rausch die »physiologische Vorbedingung« der Kunst; jetzt ist daran wesentlich das Gefühl, das heißt nach früher Geklärtem: die Weise, wie wir uns bei uns selbst und dabei zugleich bei den Dingen, bei dem Seienden, das wir nicht selbst sind, finden. Rausch ist immer Rauschgefühl. Wo bleibt das Physiologische, das Leibzuständliche? Am Ende dürfen wir nicht so trennen, als hauste in einem unteren Stockwerk ein Leibzustand und im oberen das Gefühl. Das Gefühl als das Sichfühlen ist gerade die Weise, wie wir leiblich sind; leiblich sein heißt nicht, daß einer Seele noch ein Klotz, genannt Leib, angehängt sei, sondern im Sichfühlen ist der Leib im vorhinein einbehalten in unser Selbst, und zwar so, daß er in seiner Zuständlichkeit uns selbst durchströmt. Wir »haben« einen Leib nicht so, wie wir das Messer in der Tasche tragen; der Leib ist auch nicht ein Körper, der uns nur begleitet und den wir dabei zugleich, ausdrücklich oder nicht, als auch vorhanden feststellen. Wir »haben« nicht einen Leib, sondern wir »sind« leiblich. Zum Wesen dieses Seins gehört das Gefühl als das Sichfühlen. Das Gefühl leistet im vorhinein den einbehaltenden Einbezug des Leibes in unser Dasein. Weil aber das Gefühl als Sichfühlen gleichwesentlich je das Gefühl-haben für das Seiende im Ganzen ist, deshalb schwingt in jeder Leibzuständlichkeit jeweils eine Weise mit, wie wir auf die Dinge um uns und die Menschen mit uns ansprechen oder nicht ansprechen. Eine Magen-»verstimmung« kann eine Verdüsterung über alle

Dinge legen. Was sonst als gleichgültig erscheint, ist plötzlich ärgerlich und störend. Was sonst spielend geht, stockt. Der Wille kann sich zwar ins Mittel legen, er kann die Verstimmung niederhalten, aber er kann nicht unmittelbar die Gegenstimmung erwecken und schaffen: denn Stimmungen werden immer nur durch Stimmungen wieder überwunden und verwandelt. Wesentlich bleibt hier zu beachten: das Gefühl ist nichts, was nur im »Innern« sich abspielt, sondern das Gefühl ist jene Grundart unseres Daseins, kraft deren und gemäß der wir immer schon über uns weggehoben sind in das so und so uns angehende und nicht angehende Seiende im Ganzen. Stimmung ist nie ein bloßes Gestimmtsein in einem Innern für sich, sondern ist zuerst ein so und so sich Bestimmen- und Stimmenlassen in der Stimmung. Die Stimmung ist gerade die Grundart, wie wir *außerhalb* unserer selbst sind. So aber sind wir wesenhaft und stets.

In all dem schwingt der Leibzustand, hebt uns mit über uns weg oder läßt den Menschen sich in sich selbst verfangen und stumpf werden. Wir sind nicht zunächst »lebendig« und haben dann dazu noch eine Apparatur, genannt Leib, sondern wir leben, indem wir leiben. Dieses Leiben ist etwas wesentlich anderes als nur ein Behaftetsein mit einem Organismus. Das Meiste, was wir in der Naturwissenschaft vom Leib und seinem Leiben kennen, sind Feststellungen, bei denen der Leib zuvor zum bloßen Körper mißdeutet wird. Dabei läßt sich sehr viel finden, nur ist das Wesentliche und Bestimmende immer schon außerhalb des Blickes und des Griffes; das hinterherlaufende Suchen nach dem »Seelischen« zu dem vorher als Körper mißdeuteten Leib hat den Sachverhalt schon verkannt.

Jedes Gefühl ist ein so und so gestimmtes Leiben, eine so und so leibende Stimmung. Der Rausch ist ein Gefühl, und er ist um so echter ein Gefühl, je wesentlicher die Einheit des

leibenden Gestimmtseins herrscht. Von einem völlig Betrunknen können wir nur sagen: er »hat« einen Rausch; er ist aber nicht berauscht. Der Rausch ist hier nicht der Zustand, in dem er bei sich selbst über sich hinaus ist, sondern was wir hier Rausch nennen, ist nach dem gemeinen Ausdruck eine bloße »Besoffenheit«, die gerade jede Möglichkeit des Zustandes raubt.

Nietzsche betont am Rausch zunächst das Doppelte: 1. Das Gefühl der Kraftsteigerung. 2. Das Gefühl der Fülle. Nach dem vorhin Geklärten muß diese Kraftsteigerung als das über-sich-hinaus-Vermögen verstanden werden, als ein Verhältnis zum Seienden, in welchem Verhältnis das Seiende selbst seiender, reicher, durchsichtiger, wesentlicher erfahren wird. Die Steigerung meint nicht, daß »objektiv« ein Mehr, ein Zuwachs an Kraft sich einstellt, sondern die Steigerung ist stimmungshaft zu verstehen: im Steigen begriffen — und von einem Steigen selbst getragen sein. Ebenso meint das Gefühl der Fülle nicht eine zunehmende Aufstauung von inneren Vorkommnissen, sondern vor allem jenes Gestimmtsein, das sich so bestimmen läßt, daß ihm nichts fremd und nichts zuviel ist, das allem offen ist und für alles auf dem Sprung: die größte Tollheit und das höchste Wagnis dicht nebeneinander.

Damit stoßen wir auf ein Drittes im Rauschgefühl: die wechselseitige Durchdringung aller Steigerungen aller Vermögen des Tuns und Sehens, des Aufnehmens und Ansprechens, des Mitteilens und Sichloslassens.

»— dergestalt sind schließlich Zustände ineinander verwachsen, die vielleicht Grund hätten, sich fremd zu bleiben. Zum Beispiel: das religiöse Rauschgefühl und die Geschlechtererregung (— zwei tiefe Gefühle, nachgerade fast verwunderlich koordiniert . . .).« (n. 800)

Was Nietzsche mit dem Rauschgefühl als dem ästhetischen

zu neugierig, um groß in einer großen Leidenschaft nur zu *sein*; denn diese kennt nicht die Neugier gegen sich, jedoch die Scham. 2. Die Künstler sind mit ihrem Talent immer auch das Opfer ihres Talentes; dieses mißgönnt ihnen die reine Verschwendung der großen Leidenschaft.

XXX // »Man wird nicht dadurch mit seiner Leidenschaft fertig, daß man sie darstellt: vielmehr, man *ist* mit ihr fertig, wenn man sie darstellt.« (n. 814)

Der künstlerische Zustand selbst ist nie die *große* Leidenschaft, aber doch Leidenschaft; sie hat dadurch die Stetigkeit des Ausgriffes in das Ganze des Seienden, so zwar, daß sich dieser selbst noch im eigenen Griff aufgreift, im Blick behält und in die Gestalt zwingt.

Aus all dem, was jetzt zur Klärung des allgemeinen Wesens des Rausches gesagt wurde, dürfte deutlich geworden sein, daß wir mit einer reinen »Physiologie« nicht auskommen; daß der Gebrauch des Titels »Physiologie der Kunst« bei Nietzsche eher einen wesentlichen Hintersinn hat.

Was Nietzsche mit dem Wort »Rausch« benennt und in seiner letzten Veröffentlichung auch einheitlich als den ästhetischen Grundzustand begreift, das hat sich ihm von früh an in zwei Zustände auseinandergelegt. Die Naturformen des künstlerischen Zustandes sind die des Traumes und der Verzauberung, wie wir im Anschluß an einen früheren Sprachgebrauch Nietzsches sagen wollen, um hier das sonst von ihm gebrauchte Wort »Rausch« zu vermeiden; denn die so benannte Zuständlichkeit ist jene, in der Traum und Verzükkung erst ihr kunstentfaltendes Wesen erlangen und zu den künstlerischen Zuständen werden, die Nietzsche mit den Namen »apollinisch« und »dionysisch« benennt. Das Apollinische und das Dionysische sind für Nietzsche die zwei »Natur-Kunst-gewalten« (n. 1050); in deren Gegenwendigkeit beruht alle »Fortentwicklung« der Kunst. Der Zusammen-

keit ist nach dem gemeinen Begriff die Gleichgültigkeit gegenüber einer Sache oder einem Menschen: wir legen in den Bezug zur Sache und zum Menschen nichts von unserem Willen. Wird das Verhältnis zum Schönen, das Wohlgefallen, als »interesseloses« bestimmt, dann ist der ästhetische Zustand nach Schopenhauer ein Aushängen des Willens, ein Zurruhekommen alles Strebens, das reine Ausruhen, das reine Nichts-mehr-wollen, das reine Verschweben in der Teilnahmslosigkeit.

Und Nietzsche? Er sagt: Der ästhetische Zustand ist der Rausch. Das ist offenkundig das Gegenteil von allem »interesselosen Wohlgefallen«, damit zugleich die schärfste Gegnerschaft zu Kant in der Bestimmung des Verhaltens zum Schönen. Von hier aus verstehen wir Nietzsches Bemerkung (XIV, 132):

»Seit Kant ist alles Reden von Kunst, Schönheit, Erkenntnis, Weisheit vermanscht und beschmutzt durch den Begriff ›ohne Interesse‹.«

Seit Kant? Wenn dies heißen soll: »durch« Kant, dann müssen wir sagen: nein! Wenn es aber heißen soll: seit der Schopenhauerschen Mißdeutung Kants, dann allerdings: ja! Und »mißdeutet« ist dadurch auch Nietzsches eigenes Bemühen.

Was meint nun aber Kant mit jener Bestimmung des Schönen als des Gegenstandes des »interesselosen« Wohlgefallens? Was heißt »ohne alles Interesse«? Interesse ist das lateinische mihi interest, mir ist an etwas gelegen; ein Interesse nehmen an etwas besagt: etwas für sich haben wollen, nämlich zum Besitz, zur Verwendung und Verfügung. Wenn wir an etwas ein Interesse nehmen, stellen wir dieses in ein Absehen auf solches, was wir damit vorhaben und wollen. Woran wir ein Interesse nehmen, ist immer schon im Hinblick auf anderes genommen, d. h. vorgestellt.

Kant setzt die Frage nach dem Wesen des Schönen in folgender Weise an. Er fragt: wodurch muß sich das Verhalten, durch welches wir etwas Begegnendes schön finden, bestimmen lassen, um das Schöne als Schönes zu finden? Welches ist der bestimmende Grund für das Schön-Finden von etwas?

Bevor Kant aufbauend sagt, was dieser bestimmende Grund für das Schön-Finden, was somit das Schöne als solches sei, sagt er zunächst abwehrend, was als der Bestimmungsgrund niemals sich vordrängen kann und darf: ein Interesse. Was das Urteil: dies ist schön, uns abverlangt, kann niemals ein Interesse sein. Das will sagen: um etwas schön zu finden, müssen wir das Begegnende selbst rein als es selbst, in seinem eigenen Rang und seiner Würde vor uns kommen lassen. Wir dürfen es nicht im vorhinein im Blick auf etwas anderes, auf unsere Zwecke und Absichten, auf möglichen Genuß und Vorteil in Rechnung stellen. Das Verhalten zum Schönen als solchem, sagt Kant, ist die freie Gunst; wir müssen das Begegnende als solches freigeben in dem, was es ist, müssen ihm das lassen und gönnen, was ihm selbst zugehört und was es uns zubringt.

Ist aber, so fragen wir jetzt, dieses freie Gönnen, ist dieses Seinlassen des Schönen als das, was es ist, ein Aushängen des Willens, ist es Gleichgültigkeit? Oder ist diese freie Gunst nicht eher die höchste Anstrengung unseres Wesens, die Befreiung unserer selbst zur Freigabe dessen, was in sich eine eigene Würde hat, damit es sie rein nur habe? Ist dieses Kantische »ohne Interesse« ein »Vermanschen« und gar »Beschmutzen« des ästhetischen Verhaltens, ist es nicht erst seine große Entdeckung und Würdigung?

Die Mißdeutung der Kantischen Lehre vom »interesselosen Wohlgefallen« besteht in einem doppelten Irrtum: 1. Die Bestimmung »ohne alles Interesse«, die Kant nur erst

22
zu-sagt, hängt davon ab, wer der ist, dem etwas zu-sagen und ent-sprechen soll. Wer ein solcher ist, bestimmt sich aus dem, was er von sich fordert. »Schön« nennen wir dann jenes, was dem entspricht, was wir von uns fordern. Diese Forderung be-mißt sich wieder nach dem, was wir von uns halten, was wir uns selbst zu-trauen und zu-muten als das Äußerste, was wir vielleicht gerade noch bestehen.

Von hier aus verstehen wir Nietzsches Aussage über das Schöne und über das Urteil des Schönfindens von etwas (n. 852):

»Die Witterung dafür, womit wir ungefähr fertig werden würden, wenn es leibhaft entgegenträte, als Gefahr, Problem, Versuchung, – diese Witterung bestimmt auch noch unser ästhetisches Ja. (>Das ist schön« ist eine *Be-jahung*.)«

Ebenso n. 819:

»Das Feste, Mächtige, Solide, das Leben, das breit und ge-waltig ruht und seine Kraft birgt – das »gefällt«: d. h. das korrespondiert mit dem, was man von sich hält.«

22
Das Schöne ist das, was wir als das Vor-bild unseres Wesens würdigen und verehren; jenes, dem wir aus dem Grunde un-seres Wesens und für dieses – mit Kant zu reden – »die freie Gunst« schenken. Nietzsche sagt an anderer Stelle (XIV, 134):

»Das »Los-sein von Interesse und ego« ist Unsinn und un-genaue Beobachtung: – es ist vielmehr das Entzücken, jetzt in unserer Welt zu sein, die Angst vor dem Fremden los-zusein!«

Gewiß ist das »Los-sein von Interesse« im Sinne der Schopenhauerschen Deutung Unsinn. Doch was Nietzsche als das Entzücken, in unserer Welt zu sein, bezeichnet, ist jenes, was Kant mit der »Lust der Reflexion« meint. Auch hier gilt, wie beim Begriff »Interesse«, daß die Kantischen

Grundbegriffe »Lust« und »Reflexion« aus der Kantischen philosophischen Arbeit und ihrem transzendentalen Vor-gehen zu erläutern sind und nicht nach Alltagsvorstellungen zurechtgebogen werden dürfen. Das Wesen der »Lust der Reflexion« als des Grundverhaltens zum Schönen hat Kant in den §§ 57 und 59 der »Kritik der Urteilskraft« ausein-andergelegt.

Nach der sehr »ungenauen Beobachtung«, mit der Nietzsche das Wesen des Interesses begreift, müßte er das, was Kant »die freie Gunst« nennt, als ein Interesse höchsten Grades bezeichnen. Damit wäre von Kants Seite das erfüllt, was Nietzsche vom Verhalten zum Schönen fordert. Allein, in-dem Kant das Wesen des Interesses schärfer begreift und deshalb das Interesse aus dem ästhetischen Verhalten aus-schließt, macht er dieses nicht zu einem Gleichgültigen, son-dern schafft die Möglichkeit, daß dieses Verhalten zum schönen Gegenstand um so reiner und inniger sei. Kants Auslegung des ästhetischen Verhaltens als »Lust der Re-flexion« dringt in einen Grundzustand des Menschseins vor, in dem der Mensch erst zur gegründeten Fülle seines Wesens kommt. Es ist jener Zustand, den Schiller als die Bedingung der Möglichkeit des geschichtlichen, geschichtegründenden Daseins des Menschen begriffen hat.

Das Schöne ist nach den angeführten Erklärungen Nietz-sches dasjenige, was uns und unser Verhalten und Vermögen bestimmt, sofern wir uns in unserem Wesen im Höchsten beanspruchen, d. h. über uns wegsteigen. Dieses Über-uns-weg-Steigen in der Fülle unseres Wesensvermögens geschieht für Nietzsche im Rausch. Also erschließt sich im Rausch das Schöne. Das Schöne selbst ist jenes, was in das Rauschgefühl versetzt.

Von der Aufhellung des Wesens des Schönen her gewinnt die Kennzeichnung des Rausches, des ästhetischen Grund-

nicht zu, hier nur leiblich-seelische Abläufe anzutreffen; vielmehr zeigte sich im ästhetischen Zustand erneut der Bezug auf die »Hauptzüge«, die im »Idealisieren« herausgetrieben werden, auf das Einfachere und Stärkere, was der Künstler am Begegnenden herausieht. Das ästhetische Gefühl ist nicht eine blinde und ungebundene Rührung, eine uns nur durchschießende Annehmlichkeit des Wohlbefindens und schwimmenden Behagens. Der Rausch ist in sich auf Hauptzüge, d. h. auf ein Gezüge und Gefüge bezogen. So müssen wir uns erneut von der scheinbar einseitigen Betrachtung der bloßen Zuständlichkeit dem zuwenden, *was* im Gestimmtsein die Stimmung bestimmt. Wir nennen es im Anschluß an die übliche Begriffssprache der Ästhetik, die auch Nietzsche mitspricht, die »Form«.

Der Künstler, von dem aus, d. h. in den zurück und aus dem her Nietzsche immer zuerst blickt, auch wenn er von Form und Werk spricht, hat darin seine Grundhaltung, daß er »keinem Dinge einen Wert zugesteht, es sei denn, daß es Form zu werden weiß.« (»Der Wille zur Macht«, n. 817)

Das Form-werden erklärt Nietzsche hier in einem Zwischensatz als »sich preisgeben«, »sich öffentlich machen«. Das ist eine auf den ersten Blick befremdliche Bestimmung des Wesens der Form. Dennoch entspricht sie, ohne daß Nietzsche hier und sonst eigens darauf Bezug nimmt, dem ursprünglichen Begriff der Form, wie er bei den Griechen sich herausgebildet hat. Auf diesen Ursprung kann hier nicht näher eingegangen werden.

Nur dieses sei zur Erläuterung von Nietzsches Bestimmung gesagt: Form, forma entspricht der griechischen μορφή. Sie ist die umschließende Grenze und Begrenzung, das, was ein Seiendes in das bringt und stellt, was es ist, so daß es in sich steht: die Gestalt. Das also Stehende ist jenes, als was das Seiende sich zeigt, sein Aussehen, εἶδος, wodurch und worin

sagt, hat dieses Wort bei ihm den entgegengesetzten Klang und Sinn zu dem, was Wagner damit meint. Rausch, das heißt für Nietzsche hellster Sieg der Form. Mit Bezug auf die Frage nach der Form in der Kunst sagt Nietzsche einmal im Hinblick auf Wagner:

»Ein Irrtum, daß Das, was Wagner geschaffen hat, eine *Form* sei: — es ist eine Formlosigkeit. Die Möglichkeit des *dramatischen* Baues ist nun noch zu finden« — »Hurenhafte Instrumentation.« (»Der Wille zur Macht«, n. 835)

Nietzsche vollzieht freilich keine eigens angelegte Besinnung auf den Ursprung und das Wesen der Form mit Bezug auf die Kunst; dazu wäre der Ausgang vom Kunstwerk nötig. Aber mit einiger Nachhilfe können wir doch ungefähr sehen, was Nietzsche mit Form meint.

Nietzsche versteht unter »Form« nie das nur »Formale«, d. h. jenes, was eines Inhaltes bedarf und am Inhalt nur die äußerlich entlanglaufende und ohnmächtige Grenze ist. Diese Grenze begrenzt nicht, sie ist selbst erst das Ergebnis des bloßen Aufhörens, nur Rand, aber nicht Bestand, nicht das, was erst Beständigkeit und Insichstehen verleiht, indem es den Inhalt so durchherrscht und feststellt, daß er als »Inhalt« verschwindet. Die echte Form ist der einzige und wahrhafte Inhalt.

»Man ist um den Preis Künstler, daß man Das, was alle Nichtkünstler »Form« nennen, als *Inhalt*, als »die Sache selbst« empfindet. Damit gehört man freilich in eine *verkehrte Welt*: denn nunmehr wird einem der Inhalt zu etwas bloß Formalem, — unser Leben eingerechnet.« (n. 818).

Wenn Nietzsche jedoch versucht, die Formgesetzlichkeit zu kennzeichnen, dann geschieht es nicht im Blick auf das Wesen des Werkes und die Werkform. Nietzsche nennt nur jene Formgesetzlichkeit, die uns die bekannteste und geläufigste ist: die »logische«, »arithmetische«, »geometrische«. Logik

als Grundstock für die ästhetischen. Damit ist die ästhetische Lust an der Form auf gewisse Bedingungen des Lebensvollzugs als solchen zurückgeführt. Unser Blick, der auf die Formgesetzlichkeit ging, ist wieder umgewendet und auf die reine Lebenszuständlichkeit gerichtet.

Unser bisheriger Weg durch Nietzsches Ästhetik wird von Nietzsches Grundstellung zur Kunst her bestimmt: ausgehend vom Rausch als dem ästhetischen Grundzustand sind wir zur Schönheit übergegangen; von ihr zurück in die Zustände des Schaffens und Aufnehmens; von diesen zu dem, worauf als das Bestimmende sie bezogen sind, zur Form, von der Form zur Lust am Geordneten als einer Grundbedingung des lebenden Lebens, womit wir wieder beim Ausgangszustand angelangt sind, denn Leben ist Lebenssteigerung, und das steigende Leben ist der Rausch. Der Bereich selbst, in dem dieses Hin und Her, Hinüber und Herüber sich abspielt, das Ganze, innerhalb dessen und als welches Rausch und Schönheit, Schaffen und Form, Form und Leben diesen Wechselbezug haben, bleibt zunächst *unbestimmt* und erst recht die Art des Zusammenhanges und Bezuges zwischen Rausch und Schönheit, Schaffen und Form. Alles gehört zur Kunst. Die Kunst wäre dann nur ein Sammelwort, nicht der klare Name einer in sich gegründeten und ausgegrenzten Wirklichkeit.

Aber Kunst ist für Nietzsche mehr als ein Sammelname. *Kunst ist eine Gestalt des Willens zur Macht.* Die genannte Unbestimmtheit kann nur im Blick auf diesen behoben werden. Das Wesen der Kunst wird nur insoweit in sich gegründet, geklärt und in seinem Bau gefügt sein, als dieses für den Willen zur Macht selbst zutrifft. Der Wille zur Macht muß die Zusammengehörigkeit des zur Kunst Gehörigen ursprünglich begründen.

Man könnte nun freilich versucht sein, dieser Unbestimmt-

bändig; die reichste Gegensätzlichkeit, aber in der Einheit des Einfachen; die Fülle des Wachstums, aber in der Dauer des Langen und Wenigen. Wo die Kunst im Höchsten aus dem großen Stil begriffen werden will, muß sie bis in die ursprünglichsten Zustände des leidenden Lebens, in die Physiologie, zurückverlegt werden; Kunst als Gegenbewegung zum Nihilismus und Kunst als Rauschzustand, Kunst als Gegenstand der Physiologie («Physik» im weitesten Sinne) und als Gegenstand der Metaphysik genommen, schließen sich nicht aus sondern ein. Die Einheit dieses Gegensätzlichen, in seiner ganzen Wesensfülle begriffen, gibt eine Ahnung von dem, was Nietzsche selbst von der Kunst, von ihrem Wesen und ihrer Wesensbestimmung wußte, und das heißt: wollte.

So oft und so fatal Nietzsche, nicht nur in der Sprache, sondern auch im Gedanken, in rein physiologisch-naturalistische Aussagen über die Kunst abgeleitet, so groß ist das Mißverständnis ihm gegenüber, wenn man diese physiologischen Gedanken für sich herausgreift und als eine »biologistische« Ästhetik ausgibt und gar noch mit Wagner vermischt oder, vollends das Ganze verkehrend, mit Klages daraus eine Philosophie des Orgasmus macht und sich dieses als Nietzsches eigentliche Lehre und Errungenschaft zurechtfälscht.

Es bedarf einer großen Spannweite des Denkens und eines freien Hinwegsehens über das Verhängnisvolle alles Zeitgenössischen in Nietzsche, um dem Wesenswillen seines Denkens nahe zu kommen und ihm nahe zu bleiben. Nietzsches Wissen von der Kunst und Nietzsches Kampf für die Möglichkeit der großen Kunst ist von dem einen Gedanken beherrscht, den er einmal kurz so ausdrückt: »Was allein kann uns wiederherstellen? — Der Anblick des Vollkommenen.«
(XIV, 171)

das Wesen der Musik überhaupt als Kunst in sich schließt. [Vgl. schon aus der Zeit der »Morgenröte«, 1880/81: »Die Musik hat keinen Klang für die Entzückungen des Geistes« (XI, 336) und: »Der Dichter läßt den erkennenwollenden Trieb *spielen*, der Musiker läßt ihn ausruhen« (ebd. 337). Im besonderen Maße erhellend ist eine längere Aufzeichnung aus dem Jahre 1888 unter dem Titel »»Musik« – und der große Stil.« (»Der Wille zur Macht«, n. 842)]

Nietzsches Besinnung auf die Kunst ist »Ästhetik«, weil sie auf den Zustand des Schaffens und Genießens blickt. Sie ist »extremste« Ästhetik, sofern dieser Zustand bis ins Äußerste der Leibzuständlichkeit verfolgt wird, in jenes, was vom Geist und der Geistigkeit des Geschaffenen und seiner Formgesetzlichkeit am weitesten absteht. Allein, gerade in diesem Äußersten der physiologischen Ästhetik erfolgt der Umschlag; denn dieses »Physiologische« ist nicht solches, worauf alles Wesentliche der Kunst zurückgeführt, woraus es erklärt werden könnte. Indem das Leibzuständliche eine Mitbedingung des Schaffensvollzuges bleibt, ist es zugleich dasjenige, was im Geschaffenen gebändigt, überwunden und aufgehoben werden soll. Der ästhetische Zustand ist jenes, was sich unter das aus ihm selbst erwachsende Gesetz des großen Stils stellt. Der ästhetische Zustand ist selbst nur wahrhaft ein solcher als der große Stil. So wird diese Ästhetik innerhalb ihrer selbst über sich hinausgetragen. Die künstlerischen Zustände sind solche, die sich selbst unter den höchsten Befehl des Maßes und des Gesetzes stellen, sich selbst in ihren über sie hinausweisenden Willen nehmen; jene Zustände, die sind, was sie im Wesen sind, wenn sie, über sich hinaus wollend, mehr sind, als sie sind, und in diesem Herrsein sich behaupten. Die künstlerischen Zustände, d. h. die Kunst, sind nichts anderes als: *Wille zur Macht*. Jetzt verstehen wir Nietzsches Hauptsatz über die Kunst als das große »Stimulans des Le-

läßt sich daher nicht einfach als das Aktive fassen; denn aktiv ist auch das rein Dionysische. Das Klassische ist ebenso wenig nur das Verlangen zum Sein und Bestand; solcher Art ist auch der romantische Pessimismus. Das Klassische ist ein Verlangen zum Sein aus der Fülle des Schenkenden und Jasagenden. Damit ist wiederum die Hinweisung auf den großen Stil gegeben.

Zwar sieht es zunächst so aus, als deckten sich einfach »klassischer Stil« und »großer Stil«. Dennoch wäre es zu kurz gedacht, wollten wir uns den Sachverhalt in dieser geläufigen Form zurechtlegen. Allerdings scheint auch der unmittelbare Wortlaut der Nietzscheschen Sätze für diese Gleichsetzung zu sprechen. Bei solchem Vorgehen wäre jedoch der entscheidende Gedanke nicht gedacht: Weil der große Stil ein schenkend-jasagendes Wollen zum Sein ist, gerade deshalb enthüllt sich sein Wesen erst dann, wenn zur Entscheidung gebracht wird, und zwar durch den großen Stil selbst, was Sein des Seienden heißt. Erst von hier bestimmt sich das Joch, in dessen Tragen hinein das Gegensätzliche gespannt ist. Aber zunächst gibt sich das Wesen des großen Stils vordergründig in der Beschreibung des Klassischen. Nietzsche hat sich auch nie anders darüber ausgesprochen; denn jeder große Denker *denkt* immer um einen Sprung ursprünglicher, als er unmittelbar *spricht*. Die Auslegung muß darum sein Ungesagtes zu sagen versuchen.

Wir können daher jetzt das Wesen des großen Stils immer nur mit einem ausdrücklichen Vorbehalt umgrenzen. Formelhaft läßt sich sagen: Der große Stil ist da, wo der Überfluß sich in das Einfache bändigt. Aber dies gilt in gewisser Weise auch vom strengen Stil. Und selbst wenn wir das Große des großen Stils dahin verdeutlichen, daß es jene Überlegenheit ist, die alles Starke in seiner stärksten Gegensätzlichkeit

unter ein Joch zwingt, dann gilt auch dieses noch vom Klassiker. So sagt Nietzsche selbst (n. 848):

»Um *Klassiker* zu sein, muß man *alle* starken, anscheinend widerspruchsvollen Gaben und Begierden haben: aber so, daß sie miteinander unter einem Joche gehen.«

Und n. 845:

»Die Idealisierung des *großen Frevlers* (der Sinn für seine *Größe*) ist griechisch; das Herunterwürdigen, Verleumdenden, Verächtlichmachen des Sünders ist jüdisch-christlich.«

Was aber seinen Gegensatz nur unter sich oder gar nur außer sich hat als das zu Bekämpfende und zu Verneinende, kann noch nicht im Sinne des großen Stils groß sein; denn es bleibt abhängig und läßt sich von dem leiten, was es verneint; es bleibt noch re-aktiv. Im großen Stil dagegen wächst das werdende Gesetz aus der ursprünglichen Aktion, die schon das Joch selbst ist. (Beiher sei gesagt, daß das Bild vom »Joch« aus der Denk- und Sprechweise der griechischen Denker stammt.) Der große Stil ist der aktive Wille zum Sein, so zwar, daß dieser das Werden in sich aufhebt.

Aber das über den Klassiker Gesagte ist gesagt in der Absicht, den großen Stil von dem Verwandtesten her sichtbar zu machen. Wahrhaft groß ist daher nur jenes, was seinen schärfsten Gegensatz nicht nur unter sich und niederhält, sondern ihn in sich verwandelt hat, aber gleichzeitig ihn so verwandelt, daß er nicht verschwindet, sondern zur Wesensentfaltung kommt. Wir erinnern, was Nietzsche über die »grandiose Initiative« des deutschen Idealismus sagt, der das Böse als zum Wesen des Absoluten gehörig zu denken versucht. Gleichwohl würde Nietzsche die Philosophie Hegels nicht als eine Philosophie des großen Stils gelten lassen. Sie ist das Ende des klassischen Stils.

Was jedoch über das Bemühen um eine »Definition« des großen Stils hinaus wesentlicher ist, haben wir in der Art zu

Allein zu diesem metaphysischen Bereich möchten wir uns erst im Durchgang durch das Wesen der Kunst den Weg bahnen. Es mag jetzt deutlicher werden, warum wir im Fragen nach Nietzsches metaphysischer Grundstellung von der Kunst ausgehen und daß dieser Ansatz kein beliebiger ist. Der große Stil ist das höchste Gefühl der Macht. Die romantische Kunst, aus dem Mißvergnügen und der Entbehrung entspringend, ist ein Von-sich-weg-wollen. Wollen aber ist seinem eigentlichen Wesen nach: sich-selbst-Wollen, »sich« jedoch nie als das nur Vorhandene und gerade so Bestehende, sondern »sich« als das, was erst werden will, was es ist. Eigentliches Wollen ist nicht ein Von-sich-weg, wohl aber ein Über-sich-hinweg, wobei in diesem sich-Überholen der Wille den Wollenden gerade auffängt und in sich mit hineinnimmt und verwandelt. Von-sich-weg-wollen ist daher im Grunde ein Nichtwollen. Wo dagegen der Überfluß und die Fülle, d. h. das sich entfaltende Offenbaren des Wesens sich selbst unter das Gesetz des Einfachen bringt, will das Wollen sich selbst in seinem Wesen, *ist* Wille. Dieser Wille ist Wille zur Macht; denn Macht ist nicht Zwang und nicht Gewalt. Echte Macht ist noch nicht dort, wo sie sich nur aus der Gegenwirkung gegen das noch-nicht-Bewältigte aufrecht halten muß. Macht ist erst, wo die Einfachheit der Ruhe waltet, durch die das Gegensätzliche in der Einheit der Bogenspannung eines Joches aufbewahrt, d. h. verklärt wird.

Wille zur Macht ist eigentlich da, wo die Macht das Kämpferische in dem Sinne des bloß Reaktiven nicht mehr nötig hat und aus der Überlegenheit alles bindet, indem der Wille alle Dinge zu ihrem Wesen und ihrer eigenen Grenze freigibt. Mit dem Ausblick auf das, was Nietzsche als den großen Stil denkt und fordert, sind wir erst auf den Gipfel seiner »Ästhetik« gelangt, die hier keine mehr ist. Jetzt erst können wir unseren Weg zurück überblicken und das, was unbewäl-

fende, muß der Künstler in den Blick gefaßt werden. Das geschichtliche Wesen der Kunst hat Nietzsche schon früh in folgendem Wort ausgesprochen:

»Die Kultur kann immer nur von der zentralisierenden Bedeutung einer Kunst oder eines Kunstwerkes ausgehn.«
(X, 188)

Der *dritte* Satz lautet: Die Kunst ist das Grundgeschehen innerhalb des Seienden im Ganzen. Dieser Satz ist auf Grund des Bisherigen noch am wenigsten durchsichtig und begründet, nämlich innerhalb der und aus der Metaphysik Nietzsches. Ob und inwiefern das Seiende in der Kunst am seiendsten ist, läßt sich nur entscheiden, wenn zuvor zwei Fragen beantwortet sind:

1. Worin besteht das Seiendsein am Seienden? Was ist das Seiende selbst in Wahrheit?
2. Inwiefern kann innerhalb des Seienden die Kunst seiender sein als das übrige Seiende?

Die zweite Frage ist uns insofern nicht ganz befremdlich, als im fünften Satz über die Kunst etwas behauptet wird, was der Kunst einen einzigartigen Vorrang zuspricht. Der fünfte Satz lautet: Die Kunst ist mehr wert als die Wahrheit. »Die Wahrheit«, dies meint: das Wahre im Sinne des wahrhaft Seienden, genauer des Seienden, das als das wahrhaft Seiende gilt, des an-sich-Seienden. Als das an-sich-Seiende gilt seit Platon das Übersinnliche, was der Veränderlichkeit des Sinnlichen enthoben und entzogen ist. Der Wert von etwas bemißt sich für Nietzsche nach dem, was es zur Steigerung der Wirklichkeit des Seienden beiträgt. Die Kunst ist mehr wert als die Wahrheit, heißt: die Kunst als das »Sinnliche« ist seiender als das Übersinnliche. Wenn dieses Seiende als das bisher höchste galt, die Kunst jedoch seiender ist, dann erweist sich die Kunst als das Seiendste im

Seienden, als das Grundgeschehen innerhalb des Seienden im Ganzen.

Doch was heißt »Sein«, wenn das Sinnliche als seiender angesprochen werden kann? Was meint hier »das Sinnliche«? Was hat es mit der »Wahrheit« zu tun? Wie kann es im Wert sogar höher stehen als diese? Was heißt hier »Wahrheit«? Wie bestimmt Nietzsche deren Wesen? Dies alles ist zunächst dunkel. Deshalb sehen wir auch in keiner Weise, daß und wie der *fünfte* Satz zureichend begründet ist; wir sehen nicht, wie der Satz begründet werden kann.

Diese Fragwürdigkeit strahlt auf die übrigen Sätze aus, zunächst auf den dritten, der offensichtlich erst dann entscheidbar und begründbar wird, wenn zuvor der *fünfte* Satz begründet ist. Der *fünfte* Satz muß aber auch als die Voraussetzung für das Verständnis des *vierten* Satzes gelten, wonach die Kunst die Gegenbewegung gegen den Nihilismus ist; denn der Nihilismus, d. h. der Platonismus, setzt das Übersinnliche als das wahrhaft Seiende, von dem aus alles übrige Seiende als das eigentlich Nichtseiende herabgesetzt und verleumdet und als nichtig erklärt wird. So hängt alles an der Klärung und Begründung des *fünften* Satzes: Die Kunst ist mehr wert als die Wahrheit. Was ist die Wahrheit? Worin besteht ihr Wesen?

Diese Frage liegt in der Leit- und in der Grundfrage der Philosophie immer schon beschlossen, läuft vor ihnen her und gehört zu innerst zu ihnen selbst. Sie ist die Vorfrage der Philosophie.

Der erregende Zwiespalt zwischen Wahrheit und Kunst

Daß die Frage nach der Kunst uns unmittelbar in die Vorfrage aller Fragen führt, zeigt schon an, daß sie in einem ausnehmenden Sinne wesentliche Bezüge zu der Grundfrage

lich Nietzsches metaphysisches Denken von allen Seiten-
wegen her zusammenläuft. Eines ist es, wenn Nietzsche selbst
unter der Last seiner Bestimmung nicht die zureichende
Durchsichtigkeit gewonnen hat, ein Anderes, wenn wir, die
Nachgekommenen, uns der Aufgabe einer durchdringenden
Besinnung entschlagen.

Jedesmal wenn wir versuchen, über solche Grundworte wie
Wahrheit, Schönheit, Sein, Kunst, Erkenntnis, Geschichte,
Freiheit ins Klare zu kommen, müssen wir ein Doppeltes be-
achten:

1. Daß eine Klärung hier notwendig wird, hat seinen Grund
in der Verborgenheit des Wesens dessen, was in solchen Wor-
ten genannt ist. Eine solche Klärung ist unumgänglich in dem
Augenblick, da erfahren wird, daß das menschliche Dasein,
sofern es — es selbst ist, eigens auf die in solchen Grundwor-
ten genannten Bezüge gewiesen und in diesen Bezug gebun-
den ist. Solches zeigt sich, wenn menschliches Dasein ge-
schichtlich wird, d. h. wenn es sich dem Seienden als solchem
zur Auseinandersetzung stellt, um inmitten desselben Stand
zu gewinnen und diesen Standort maßgebend zu gründen. Je
nachdem sich das Wissen in der Wesensnähe oder -ferne des
in solchen Grundworten Genannten hält, ist der Nenngehalt
und Bereich des Wortes ein anderer und die Nennkraft ver-
schieden verbindlich.

Nehmen wir diesen Sachverhalt mit Bezug auf das Wort
»Wahrheit« von außen und im groben, dann pflegen wir zu
sagen: das Wort hat verschiedene Bedeutungen, die nicht
scharf voneinander geschieden sind, indes sie aus einem
unbestimmt geahnten, aber nicht klar gewußten Grunde zu-
sammengehören. Die äußerlichste Form, in der uns die Mehr-
deutigkeit des Wortes begegnet, ist die »lexikalische«. Im
Wörterbuch sind die Bedeutungen aufgezählt und zur Aus-
wahl bereitgehalten. Das Leben der wirklichen Sprache be-

steht in der Vieldeutigkeit. Die Umschaltung des lebendigen,
schwingenden Wortes in die Starrheit einer eindeutig, me-
chanisch festgelegten Zeichenfolge wäre der Tod der Sprache
und die Vereisung und Verödung des Daseins.

Doch warum reden wir hier von so geläufigen Dingen? Weil
die »lexikalische« Vorstellung von der Mehrdeutigkeit eines
solchen Grundwortes uns leicht darüber hinwegsehen läßt,
daß hier alle Bedeutungen und ebenso ihre Verschiedenheit
geschichtlich und deshalb notwendig sind. Demzufolge kann
es niemals in das Belieben gestellt und nie ohne Folgen sein,
welche der Wortbedeutungen wir wählen bei dem Versuch,
das im Grundwort genannte und so schon aufgehellte Wesen
zu begreifen und als leitendes Wort in den Wissensbereich
und in die Wissensrichtung einzuordnen. Jeder Versuch dieser
Art ist eine geschichtliche Entscheidung. Die Leitbedeutung,
in der uns jeweils ein solches Grundwort mehr oder minder
klar anspricht, ist nichts Selbstverständliches, wengleich die
Gewöhnung dafür zu sprechen scheint. *Die Grundworte sind
geschichtlich.* Dies meint nicht nur: sie haben in den für uns
historisch nach ihrer Vergangenheit überblickbaren Zeit-
altern je verschiedene Bedeutungen, sondern: sie sind jetzt und
künftig geschichtegründend, je nach der in ihnen zur Herr-
schaft kommenden Auslegung. Die so verstandene Geschicht-
lichkeit der Grundworte ist das Eine, was beim Durchdenken
derselben zu beachten notwendig wird.

2. Das Andere betrifft die Art, wie solche Grundworte in
ihrer Bedeutung verschieden sind. Hier gibt es Hauptbahnen,
innerhalb deren die Bedeutungen wieder schwanken. Dieses
Schwanken ist keine bloße Nachlässigkeit des Sprachgebrau-
ches, sondern der Atem der Geschichte. Wenn Goethe oder
Hegel das Wort »Bildung« sagen und wenn es ein Gebildeter
der 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts sagt, dann ist hier
nicht nur der formale Inhalt der Wortbedeutung ein anderer,

sondern die Welthaltigkeit des Sagens ist eine verschiedene, wengleich nicht beziehungslose. Wenn Goethe »Natur« sagt und wenn Hölderlin dieses Wort nennt, walten verschiedene Welten. Wäre die Sprache nur eine Ansammlung von Verständigungszeichen, dann bliebe die Sprache etwas ebenso Beliebigen und Gleichgültigen wie die bloße Zeichenwahl und ihre Verwendung.

Weil aber die Sprache als lautendes Bedeuten von Grund aus uns zumal in unserer Erde verwurzelt und in unsere Welt versetzt und bindet, deshalb ist die Besinnung auf die Sprache und ihre Geschichtsgewalt immer die Handlung der Daseinsgestaltung selbst. Der Wille zur Ursprünglichkeit, zur Strenge und zum Maß des Wortes ist deshalb keine ästhetische Spielerei, sondern die Arbeit im Wesenskern unseres Daseins als eines geschichtlichen.

In welchem Sinne gibt es nun aber für die geschichtlichen Bedeutungsausschläge der Grundworte das, was wir Hauptbahnen nennen? Das sei erläutert am Wort »Wahrheit«. Ohne Einsicht in diese Zusammenhänge bleiben uns die Eigentümlichkeit und Schwierigkeit und gar das Erregende der Frage nach der Wahrheit verschlossen, damit auch die Möglichkeit, Nietzsches eigenste Not bezüglich des Verhältnisses von Kunst und Wahrheit zu verstehen.

Die Aussage: »Zu Goethes Leistungen im Felde der Wissenschaft gehört auch die Farbenlehre«, ist wahr. Mit diesem Satz verfügen wir über etwas Wahres. Wir sind, wie man sagt, im Besitz einer »Wahrheit«. Die Aussage $2 \text{ mal } 2 = 4$ ist wahr. Wir haben mit diesem Satz wieder eine »Wahrheit«. So gibt es viele und vielerlei Wahrheiten: Feststellungen im alltäglichen Dasein, naturwissenschaftliche und geschichtswissenschaftliche Wahrheiten. Inwiefern sind diese Wahrheiten das, was ihr Name sagt? Weil sie überhaupt und im vorhinein dem genügen, was zu einer »Wahrheit« gehört. Dies

ist jenes, was eine *wahre Aussage* zu einer wahren macht. So wie wir das Wesen des Gerechten die Gerechtigkeit und das Wesen des Feigen die Feigheit und das Wesen des Schönen die Schönheit nennen, so muß das Wesen des Wahren Wahrheit heißen. Die Wahrheit, als das Wesen des Wahren begriffen, ist aber nur eine; denn das Wesen von etwas ist jenes, worin alles, was solchen Wesens ist — in unserem Falle alles Wahre —, übereinkommt. Besagt Wahrheit das Wesen des Wahren, dann ist die Wahrheit nur eine; von »Wahrheiten« zu reden wird unmöglich.

So haben wir schon zwei grundverschiedene, wengleich aufeinander bezogene Bedeutungen des einen Wortes »Wahrheit«. Wird das Wort »Wahrheit« in der Bedeutung gemeint, die keine Mehrzahl zuläßt, dann benennt es das Wesen des Wahren. Nehmen wir dagegen das Wort in der Bedeutung, die mehrzählig gemeint ist, dann benennt das Wort »Wahrheit« nicht das Wesen des Wahren, sondern jeweils ein Wahres als dieses. Nun kann das Wesen einer Sache vornehmlich oder ausschließlich als dasjenige gefaßt werden, das allem, was diesem Wesen genügt, zukommt. Hält man sich an diese mögliche, aber weder einzige noch ursprüngliche Auffassung des Wesens als des für Viele gültigen Einen, dann ergibt sich leicht das Folgende bezüglich des Wesenswortes »Wahrheit«: Weil sich von jedem wahren Satz als solchem das Wahrsein aussagen läßt, kann in einem verkürzten Denken und Sagen auch das Wahre selbst eine »Wahrheit« heißen; gemeint aber ist ein Wahres. Das Wahre heißt nun einfach die Wahrheit. Der Name »die Wahrheit« ist in einem wesentlichen Sinne zweideutig. Wahrheit nennt sowohl das Eine Wesen als auch das Viele, dem Wesen Genügende. Die Sprache selbst hat eine eigentümliche Neigung zu dieser Zweideutigkeit. Wir begegnen ihr deshalb früh und ständig. Der innere Grund für diese Zweideutigkeit ist folgender: Sofern wir

sprechen, d. h. durch die Sprache hindurch uns zum Seienden verhalten, aus dem Seienden her und auf es zurück sprechen, meinen wir zumeist das Seiende selbst. Das Seiende ist je dieses und jenes Vereinzelte und Besondere. Zugleich ist das Seiende als dieses je ein solches, d. h. von solcher Art und Gattung, solchen Wesens; dieses Haus als dieses ist von der Art und vom Wesen »Haus«.

Wenn wir Wahres meinen, verstehen wir freilich das Wesen von Wahrheit mit. Wir müssen dies verstehen, wenn wir, indem wir Wahres meinen, wissen sollen, was wir vor uns haben. Obzwar das Wesen selbst nicht eigens und vornehmlich genannt, sondern immer nur mit- und vorgenannt ist, wird dennoch das Wort »Wahrheit«, was das Wesen nennt, vom Wahren selbst gebraucht. Der Name für das Wesen gleitet in die Benennung dessen ab, was solchen Wesens ist. Das Abgleiten wird dadurch begünstigt und bewirkt, daß wir uns zumeist vom Seienden selbst und nicht von seinem Wesen als solchem bestimmen lassen.

So bewegt sich die Art des Bedenkens der Grundworte in zwei Hauptbahnen: der Wesensbahn und der dem Wesen abgekehrten und doch darauf rückbezogenen Bahn. Diesen scheinbar einfachen Tatbestand hat man sich nun aber noch einfacher und damit geläufiger gemacht durch eine Auslegung, die so alt ist wie unsere bisherige abendländische Logik und Grammatik. Man sagt, das Wesen, hier das Wesen des Wahren, das jedes Wahre zu einem solchen macht, ist, weil es für vieles Wahre gilt, das Viel- und Allgemeingültige. Die Wahrheit des Wesens besteht in nichts anderem als in dieser Allgemeingültigkeit. Also ist die Wahrheit als das Wesen des Wahren das Allgemeine. Die »Wahrheit« jedoch als das Mehrzählige, »die Wahrheiten«, das einzelne Wahre, wahre Sätze, sind die unter das Allgemeine fallenden »Fälle«. Nichts ist klarer als dieses. Aber es gibt verschiedene Arten von

Klarheit und Durchsichtigkeit, unter anderem eine solche Durchsichtigkeit, die davon lebt, daß ihr Durchsichtiges leer ist, daß möglichst wenig dabei gedacht und die Gefahr der Dunkelheit auf diese Weise beseitigt wird. So steht es aber, wenn man das Wesen einer Sache als den Allgemeinbegriff kennzeichnet. Daß das Wesen von etwas in gewissen Bereichen — nicht überall — von vielen Einzelnen gilt (die Vielgültigkeit), ist eine Folge des Wesens, trifft aber nicht seine Wesentlichkeit.

Die Gleichsetzung des Wesens mit dem Charakter des Allgemeinen als der auch nur bedingterweise gültigen Wesensfolge wäre an sich nicht so verhängnisvoll, wenn sie nicht in einer entscheidenden Frage seit Jahrhunderten den Weg versperrte. Das Wesen des Wahren gilt von den einzelnen — und als einzelnen unter sich dem Inhalt und der Bauweise nach ganz verschiedenen — Aussagen und Sätzen. Das Wahre ist je und je ein anderes, das Wesen aber als das Allgemeine, d. h. für viele Gültige ist Eines. Dieses allgemein, d. h. für das zugehörige Viele Gültige wird aber nun zum Allgemeingültigen schlechthin gemacht. Allgemeingültig heißt jetzt nicht mehr nur: für viele je zugehörige Einzelne gültig, sondern das an sich und überhaupt und immer Gültige, das Unveränderliche, Ewige, Überzeitliche.

So kommt es zu dem Satz von der Unveränderlichkeit des Wesens und demnach auch des Wesens der Wahrheit. Dieser Satz ist logisch richtig, aber metaphysisch unwahr. Von den einzelnen »Fällen« der vielen wahren Sätze her gesehen, ist das Wesen des Wahren das, worin die Vielen übereinkommen. Dieses, worin die Vielen übereinkommen, muß für sie ein Eines und das Selbe sein. Aber daraus folgt keineswegs, daß das Wesen in sich nicht wandelbar sein könne. Denn gesetzt, das Wesen der Wahrheit wandelt sich, dann kann das Gewandelte immer wieder, unbeschadet der Wandlung, das

/// Eine werden, was für vieles gilt. Aber was sich in der Verwandlung durchhält, ist das Unwandelbare des Wesens, das west in seiner Wandlung. Damit ist die Wesentlichkeit des Wesens, seine Unerschöpflichkeit bejaht und damit seine echte Selbstheit und Selbigkeit, im scharfen Gegensatz zu der leeren Selbigkeit des Einerlei, als welche allein die Einheit des Wesens gedacht werden kann, solange dieses nur immer als das Allgemeine genommen wird. Bleibt man in der Auffassung der Selbigkeit des Wesens der Wahrheit von der überkommenen Logik geleitet, dann wird man sofort, und auf diesem Standort mit Recht, sagen: die Vorstellung von einer Veränderung des Wesens führt zum Relativismus, es gibt nur eine und dieselbe Wahrheit für alle, jeder Relativismus zerstört die allgemeine Ordnung, führt zur reinen Willkür und Anarchie. Aber das Recht zu diesem Einwand gegen den Wesenswandel der Wahrheit steht und fällt mit der Rechtmäßigkeit der dabei vorausgesetzten Vorstellung vom Einem und Selbigen, was man das Absolute nennt, und mit dem Recht, die Wesenheit des Wesens als Vielgültigkeit zu bestimmen. Der Einwand, der Wesenswandel führe zum Relativismus, ist immer nur möglich auf Grund einer Verkennung des Wesens des Absoluten und der Wesenheit des Wesens.

Diese Zwischenbetrachtung muß vorerst genügen, um das entfalten zu können, was Nietzsche in seinen Erörterungen über das Verhältnis von Kunst und Wahrheit unter »Wahrheit« versteht. Nach dem Dargelegten müssen wir zuerst fragen: auf welcher Bedeutungsbahn bewegt sich das Wort »Wahrheit« für Nietzsche im Zusammenhang der Erörterungen über das Verhältnis von Kunst und Wahrheit? Antwort: auf der dem Wesen abgekehrten Bahn. Das besagt: In dieser grundsätzlichen, Entsetzen erregenden Frage kommt Nietzsche gleichwohl nicht zur eigentlichen Frage nach der Wahrheit im Sinne einer Erörterung des Wesens des Wahren. Die-

lichen Wesen der Wissenschaft« predigen, ist daher entweder eine bloße Redensart, die selbst nicht ernst nimmt, was sie sagt, oder es bleibt im anderen Falle eine Verkennung der Grundtatsachen des Ursprungs des abendländischen Wissensbegriffes. Das »Theoretische« ist nicht nur unterschieden und verschieden vom »Praktischen«, sondern es ist in sich auf eine bestimmte Grunderfahrung des Seins gegründet. Dasselbe gilt auch von dem »Praktischen«, das jeweils gegen das »Theoretische« abgesetzt wird. Beides und ihre Scheidung sind nur aus dem jeweiligen Wesen des Seins, d. h. metaphysisch zu begreifen. Weder wandelt sich je das Praktische auf Grund des Theoretischen noch das Theoretische auf Grund der Änderung des Praktischen, sondern immer beide zugleich aus der metaphysischen Grundstellung heraus.

Anders als die des Platonismus ist die Erkenntnisauslegung des Positivismus. Zwar ist auch hier das Erkennen eine Anmessung. Aber das Maßstäbliche, das, woran sich das Vorstellen zuerst und ständig zu halten hat, ist ein anderes: das zunächst Vorliegende und uns ständig Vorgesetzte, das positum. Als solches gilt das in den Sinnesempfindungen Gegebene, das Sinnliche. Die Weise der Anmessung ist auch hier ein unmittelbares Vorstellen (»Empfinden«), das sich bestimmt durch ein vermittelndes Aufeinanderbeziehen des empfindungsmäßig Gegebenen, ein Urteilen. Das Wesen des Urteils selbst kann nun wiederum verschieden ausgelegt werden, was wir hier nicht weiter verfolgen.

Ohne daß wir Nietzsches Erkenntnisauffassung jetzt schon auf eine dieser beiden Grundrichtungen — den Platonismus oder den Positivismus — oder eine Mischform beider festlegen, können wir sagen: das Wort »Wahrheit« bedeutet für ihn soviel wie das Wahre, und dieses heißt: das in Wahrheit Erkannte. Erkennen ist theoretisch-wissenschaftliches Erfassen des Wirklichen im weitesten Sinne.

Um zu sehen, wie für Nietzsche Kunst und Wahrheit überhaupt in ein betontes Verhältnis kommen können und müssen, gehen wir von einer erneuten Verdeutlichung seines Wahrheitsbegriffes aus; denn über das andere Glied dieses Verhältnisses, über die Kunst, wurde schon genügend gehandelt. Zur genaueren Kennzeichnung von Nietzsches Wahrheitsbegriff müssen wir fragen, in welchem Sinne er das Erkennen auffaßt und was er für dieses als Maßstab ansetzt. Wie steht Nietzsches Erkenntnisauffassung zu den beiden gekennzeichneten Grundrichtungen der Erkenntnisauslegung, zum Platonismus und Positivismus? Nietzsche sagt einmal in einer kurzen Bemerkung, die sich in den Vorarbeiten (1870/1871) zu seiner ersten Schrift findet: »Meine Philosophie *umgedrehter Platonismus*: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel.« (IX, 190) Das ist ein erstaunlicher Vorausblick des Denkers in seine gesamte spätere philosophische Grundstellung, denn seine letzten Schaffensjahre mühten sich um nichts anderes als um diese Umdrehung des Platonismus. Freilich dürfen wir nicht übersehen, daß der »umgedrehte Platonismus« seiner Frühzeit weitgehend verschieden ist von dem schließlich in der »Götzen-Dämmerung« erreichten Standort. Gleichwohl läßt sich nach diesem eigenen Wort Nietzsches jetzt seine Auffassung der Wahrheit, d. h. des Wahren, schärfer bestimmen.

Für den Platonismus ist das Wahre, das wahrhaft Seiende das Übersinnliche, die Idee. Das Sinnliche dagegen ist das μή ὄν; das besagt nicht das schlechthin Nichtseiende, das οὐκ ὄν, sondern μή – was nicht als seiend angesprochen werden darf, obzwar es doch nicht schlechthin nichts ist. Sofern und soweit es seiend genannt werden darf, muß das Sinnliche am Übersinnlichen gemessen werden; den Schatten und Rest des Seins hat das Nichtseiende vom wahrhaft Seienden.

gründliche Bekanntschaft bei dem hier Vorzutragenden geradezu vorausgesetzt wird. — Wenn aber überdies noch der Leser in der Schule des göttlichen *Platon* geweiht hat; so wird er um so besser vorbereitet und empfänglicher sein, mich zu hören.« Als drittes nennt Schopenhauer dann noch die indischen Vedas. Wir wissen, wie sehr Schopenhauer die Kantische Philosophie mißdeutet und vergrößert hat. Dasselbe geschah mit der Philosophie Platons. Gegenüber der Schopenhauerischen Vergrößerung der Platonischen Philosophie war Nietzsche als klassischer Philologe und großer Sachkenner von vornherein nicht so wehrlos wie in bezug auf die Auslegung Kants durch Schopenhauer. Nietzsche kommt schon in jungen Jahren (durch die Basler Vorlesungen) zu einer bemerkenswerten Selbständigkeit und damit höheren Wahrheit in seiner Platonauslegung als Schopenhauer. Vor allem weist er Schopenhauers Deutung der Erfassung der Ideen als einfacher »Intuition« zurück und betont: die Erfassung der Ideen ist »dialektisch«. Schopenhauers Meinung über die Ideenerfassung als Intuition stammt aus einem Mißverständnis der Lehre Schellings über die »intellektuelle Anschauung« als den Grundakt der metaphysischen Erkenntnis.

Allein diese mehr philologisch-philosophiehistorisch gerichtete Auslegung Platons und des Platonismus ist zwar eine Beihilfe, aber nicht der entscheidende Weg für das philosophierende Vordringen Nietzsches in die Platonische Lehre und die Auseinandersetzung mit ihr, d. h. für die Erfahrung und Einsicht in die Notwendigkeit einer Umdrehung des Platonismus. Die Grunderfahrung Nietzsches ist die wachsende Einsicht in die Grundtatsache unserer Geschichte. Diese ist für ihn der Nihilismus. Nietzsche hat diese Grunderfahrung seines denkerischen Daseins immer wieder und leidenschaftlich ausgesprochen. Für die Blinden, für jene,

die nicht sehen können und vor allem nicht sehen wollen, klingen seine Worte leicht maßlos und wie ein Toben. Und dennoch, wenn wir die Tiefe der Einsicht abschätzen, und bedenken, aus welcher Nähe die geschichtliche Grundtatsache des Nihilismus Nietzsche bedrängte, dann ist sein Wort fast sanft zu nennen. Eine der wesentlichen Formeln zur Kennzeichnung des Ereignisses des Nihilismus lautet: »Gott ist tot.« (Vgl. jetzt: »*Holzwege*«, 1950, S. 193—247). Das Wort »Gott ist tot« ist kein atheistischer Lehrsatz, sondern die Formel für die Grunderfahrung eines Ereignisses der abendländischen Geschichte.

Erst im Lichte dieser Grunderfahrung bekommt jener Anspruch Nietzsches: »meine Philosophie ist umgedrehter Platonismus«, seine Spann- und Tragweite. In diesem weiten Gesichtskreis muß daher auch die Auslegung und Auffassung des Wesens der Wahrheit begriffen werden. Es gilt deshalb daran zu erinnern, was Nietzsche unter Nihilismus versteht und in welchem Sinne allein dieser Name als geschichtsphilosophischer Titel gebraucht werden darf.

Mit Nihilismus meint Nietzsche die geschichtliche Tatsache, d. h. das Ereignis, daß die obersten Werte sich entwerten, daß alle Ziele vernichtet sind und alle Wertschätzungen sich gegeneinander kehren. Dieses Gegeneinanderstehen hat Nietzsche einmal in folgender Weise dargestellt:

- »man nennt den gut, der seinem Herzen folgt, aber auch den, der nur auf seine Pflicht hört;
- man nennt den Mildem, Versöhnlichen gut, aber auch den Tapferen, Unbeugsamen, Strengen;
- man nennt den gut, der ohne Zwang gegen sich ist, aber auch den Helden der Selbstüberwindung;
- man nennt den unbedingten Freund des Wahren gut, aber auch den Menschen der Pietät, den Verklärer der Dinge;

man nennt den sich selber Gehorchenden gut, aber auch den Frommen;
man nennt den Vornehmen, Edlen gut, aber auch den, der nicht verachtet und herabblickt;
man nennt den Gutmütigen, dem Kampfe Ausweichenden gut, aber auch den Kampf- und Siegbegierigen;
man nennt den, der immer der Erste sein will, gut, aber auch den, der nichts vor irgend einem voraus haben will.«
(Unveröffentlichtes aus der Zeit der »Fröhlichen Wissenschaft«, 1881/82; XII, 81)

Es gibt kein Ziel mehr, in dem und durch das alle Kräfte des geschichtlichen Daseins der Völker zusammengeschlossen und für das sie zur Entfaltung gebracht werden könnten; kein Ziel solcher Art, d. h. zugleich und vor allem von einer solchen Macht, daß es kraft dieser das Dasein einheitlich in seinen Bereich zwänge und zur schaffenden Entfaltung brächte. Unter Zielsetzung versteht Nietzsche die metaphysische Aufgabe der Ordnung des Seienden im Ganzen, nicht nur die Angabe eines vorläufigen Wohin und Wozu. Aber eine echte Zielsetzung muß zugleich das Ziel begründen. Diese Begründung kann sich nicht in der »theoretischen« Herausstellung der für die Zielsetzung geltenden Vernunftgründe erschöpfen, darin, daß die Zielsetzung »logisch« notwendig sei. Zielbegründung ist Gründung im Sinne der Erweckung und Befreiung derjenigen Mächte, die dem gesetzten Ziel die alles überhöhende und durchherrschende Kraft der Verbindlichkeit verleihen. Nur so kann in dem durch das Ziel eröffneten und ausgesteckten Bereich das geschichtliche Dasein ursprünglich wachsen. Hierzu gehört schließlich, d. h. anfänglich, das Wachsen von Kräften, die das Vorbereiten des neuen Bereiches, das Vordringen in ihn und den Ausbau des in ihm sich Entfaltenden tragen und befeuern und zum Wagnis bringen.

Neinsagens zum Leben. Das Christentum ist für Nietzsche nichts anderes als der »Platonismus fürs Volk«, als Platonismus aber Nihilismus. Mit dem Hinweis auf Nietzsches Stellungnahme gegen die nihilistische Tendenz des Christentums ist jedoch seine Gesamtstellung zu dieser geschichtlichen Erscheinung nicht erschöpft. Nietzsche ist viel zu hellichtig, aber auch zu überlegen, um nicht zu erkennen und anzuerkennen, daß eine wesentliche Voraussetzung für seine Haltung, die Redlichkeit und Selbstzucht des Fragens, eine Folge der *christlichen* Erziehung seit Jahrhunderten ist. Um aus vielen Belegen nur zwei herauszugreifen:

»Redlichkeit, als Konsequenz von langen moralischen Gewöhnungen: die *Selbstkritik der Moral* ist zugleich ein *moralisches* Phänomen, ein Ereignis der Moralität.« (XIII, 121)

»Wir sind keine Christen mehr: wir sind dem Christentum entwachsen, nicht weil wir ihm zu ferne, sondern weil wir ihm zu nahe gewohnt haben, mehr noch, weil wir *aus* ihm gewachsen sind, — es ist unsre strengere und verwöhntere Frömmigkeit selbst, die uns heute *verbietet*, noch Christen zu sein. —« (XIII, 318)

Im Gesichtskreis der Besinnung auf den Nihilismus bekommt die »Umdrehung« des Platonismus eine andere Bedeutung. Sie ist nicht die einfache, fast mechanische Auswechslung des einen erkenntnistheoretischen Standpunktes gegen den anderen, den des Positivismus. Umdrehung des Platonismus heißt zunächst: Erschütterung des Vorranges des Übersinnlichen als des Ideals. Das Seiende, das, was es ist, darf nicht nach dem abgeschätzt werden, was sein soll und sein darf. Die Umdrehung besagt aber zugleich in der Gegenwendung zur Philosophie des Ideals, zur Ansetzung des Gesollten und des Sollens: das Aufsuchen und die Festlegung

dessen, was ist, die Frage: was ist das Seiende selbst? Wenn das Gesollte das Übersinnliche ist, so kann das zunächst sol-lensfrei aufgefaßte Seiende selbst — das, was ist — nur das Sinnliche sein. Worin dessen Wesen aber besteht, ist damit noch nicht gegeben; seine Bestimmung ist aufgegeben. Da-gegen ist der Bereich des wahrhaft Seienden, des Wahren und damit das Wesen der Wahrheit festgelegt, wenn anders das Wahre wie bisher und wie schon im Platonismus auf dem Wege der Erkenntnis gewonnen werden soll.

Bei dieser Umdrehung des Platonismus, die durch den Willen zur Überwindung des Nihilismus hervorgerufen und geleitet wird, bleibt die mit dem Platonismus gemeinsame Überzeu-gung als selbstverständlich erhalten, daß die Wahrheit, d. h. das wahrhaft Seiende, auf dem Wege der Erkenntnis gesichert werden muß. Da gemäß der Umdrehung jetzt das Sinnliche das Wahre ist und das Sinnliche als das Seiende den Grund-bereich für die Neugründung des Daseins abgeben soll, er-langt die Frage nach dem Sinnlichen und damit die Feststel-lung des Wahren und der Wahrheit eine erhöhte Bedeutung.

Die Ansetzung der Wahrheit, des wahrhaft Seienden, als des Sinnlichen, ist zwar formal schon eine Umdrehung des Pla-tonismus, sofern dieser das Übersinnliche als das eigentlich Seiende behauptet. Doch diese Umdrehung und mit ihr die Auslegung des Wahren als des sinnlich Gegebenen müssen von der Überwindung des Nihilismus her verstanden werden. Nun bewegt sich aber auch die maßgebende Auslegung der Kunst in derselben Hinsicht, wenn sie als die Gegenbewegung zum Nihilismus angesetzt wird.

Gegen den Platonismus gilt es zu fragen: Was ist das wahr-haft Seiende? Antwort: das Wahre ist das Sinnliche.

Gegen den Nihilismus gilt es das schaffende Leben, d. h. zu-avor die Kunst, ins Werk zu setzen; die Kunst aber schafft aus dem Sinnlichen.

Zu 1. Man pflegt als griechische Bezeichnung dessen, was wir »Kunst« nennen, das Wort τέχνη in Anspruch zu nehmen. Was τέχνη besagt, wurde früher (S. 96 ff.) angedeutet. Aber wir müssen uns klar sein darüber, daß die Griechen überhaupt kein Wort haben, das dem entspricht, was wir mit »Kunst« im engeren Sinne meinen. Dieses Wort »Kunst« hat für uns eine, und zwar nicht zufällige Mehrdeutigkeit. Die Griechen haben als die Meister des Denkens und Sagens diese Mehrdeutigkeit sogleich in die Mehrzahl verschiedener eindeutiger Worte gelegt. Meinen wir mit »Kunst« vornehmlich das Können im Sinne des Sichverstehens auf etwas, des sich auskennenden und somit beherrschenden *Wissens*, dann heißt das für die Griechen τέχνη. In dieses Wissen ist einbeschlossen, aber es ist darin nie das Wesentliche, die Kenntnis der Regeln und Verfahrensweisen eines Vorgehens.

Meinen wir dagegen mit »Kunst« das *Können* im Sinne des eingeübten und gleichsam zur zweiten Natur und Grundart des Daseins gewordenen Vermögens der Ausführung, das Können als Haltung des Durchführens, dann sagt der Grieche μελέτη, ἐπιμέλεια, die Sorgsamkeit des Besorgens (vgl. Platon, *Republ.* 374). Diese Sorgsamkeit ist mehr als die geübte Sorgfalt, sie ist die Beherrschtheit der gesammelten Entschlossenheit zum Seienden, die »Sorge«. Als diese müssen wir auch das innerste Wesen der τέχνη begreifen, um es von der späteren rein »technischen« Ausdeutung freizuhalten. Die Einheit von μελέτη und τέχνη bezeichnet dann die Grundstellung der vorgreifenden Entschließung des Daseins zur Gründung des Seienden aus diesem selbst.

Meinen wir vollends mit »Kunst« das *Hervorgebrachte eines Hervorbringens*, das Hingestellte eines Herstellens und das Herstellen selbst, dann spricht der Grieche von ποιεῖν undποίησις. Daß dieses Wort ποίησις im betonten Sinne der Benennung des Herstellens von etwas in Worten vorbehalten wurde,

das Genannte sogleich in den Bereich des Moralischen oder gar nur »Rechtlichen« versetzt wird. δίκη ist aber ein metaphysischer, kein ursprünglich moralischer Begriff; er nennt das Sein hinsichtlich der wesensmäßigen Fügung alles Seienden. Zwar rückt die δίκη gerade durch die Platonische Philosophie in das Zwielficht des Moralischen; um so notwendiger aber bleibt es, den metaphysischen Sinn mit festzuhalten, weil sonst die griechischen Hintergründe dieses Gespräches über den Staat nicht sichtbar werden. Das Wissen von der δίκη, den Fügungsgesetzen des Seins des Seienden, ist die Philosophie. Daher lautet die entscheidende Erkenntnis des ganzen Gespräches über den Staat: δεῖ τοὺς φιλοσόφους βασιλεύειν (ἄρχειν): es ist wesensnotwendig, daß die Philosophen die Herrschenden sind (vgl. *Politeia* lib. V, 473). Dieser Satz meint nicht: die Philosophieprofessoren sollen die Staatsgeschäfte leiten, sondern: die Grundverhaltensweisen, die das Gemeinwesen tragen und bestimmen, müssen auf das wesentliche Wissen gegründet sein, unter der Voraussetzung freilich, daß das Gemeinwesen als Ordnung des Seins sich aus sich selbst gründet und seine Maßstäbe nicht von einer anderen Ordnung übernehmen will. Die freie Selbstgründung des geschichtlichen Daseins rückt sich selbst unter die Rechtsprechung des Wissens – und nicht des Glaubens, sofern darunter eine göttliche offenbarungsmäßig ermächtigte Wahrheitskündung verstanden wird. Alles Wissen ist im Grunde Bindung an das durch es selbst ins Licht gestellte Seiende. Das Sein wird für Platon sichtbar in den »Ideen«. Sie sind das Sein des Seienden und so selbst das wahrhaft Seiende, das Wahre.

Wenn man also schon sagen will, Platon frage hier politisch nach der Kunst, dann kann dies nur heißen, daß er die Kunst hinsichtlich ihrer Stellung im Staat am Wesen und tragenden Grund des Staates abschätzt, am Wissen von der

»Wahrheit«. Solches Fragen nach der Kunst ist im höchsten Grade »theoretisch«. Die Unterscheidung eines politischen und theoretischen Fragens verliert hier jeden Sinn.

Daß nun aber Platons Frage nach der Kunst zum Beginn der »Ästhetik« wird, liegt nicht darin begründet, daß es überhaupt theoretisch ist, d. h. aus einer Auslegung des Seins entspringt, sondern darin, daß das »Theoretische« als Erfassen des Seins des Seienden auf eine *bestimmte* Auslegung des Seins gegründet wird. Die ιδέα, das gesichtete Aussehen, kennzeichnet das Sein, und zwar für jene Art des Sehens, die im Gesehenen als solchem die reine Anwesenheit erkennt. »Sein« steht im Wesensbezug zu, ist in gewisser Weise gleichbedeutend mit dem sich Zeigen und Erscheinen, dem φαίνεσθαι des ἐκφανές. Das Erfassen der Ideen als Ideen ist hinsichtlich seiner Vollzugsmöglichkeit, nicht aber hinsichtlich der Zielsetzung, auf den ἔρωs gegründet, auf jenes, was in Nietzsches Ästhetik dem Rausch entspricht. Die im ἔρωs am meisten geliebte und ersehnte und somit in den Grundbezug gestellte Idee ist jene, die zugleich das am leuchtendsten Erscheinende und Scheinende ist. Dieses ἐρασμιώτατον, das zugleich ἐκφανέστατον ist, erweist sich als die ιδέα τοῦ καλοῦ, die Idee des Schönen, die Schönheit.

Über das Schöne und den Eros handelt Platon vor allem im »Symposion«. Die Fragestellung der »Politeia« und die des »Symposion« werden auf einer ursprünglichen Grundlage und zugleich im Hinblick auf die Grundfragen der Philosophie in dem Dialog »Phaidros« zusammengeschlossen. Hier gibt Platon sein tiefstes und weitestes Fragen über die Kunst und das Schöne in der strengsten und geschlossensten Gestalt. Dies sei erwähnt, damit wir jetzt schon nicht vergessen, daß die für uns zunächst allein wichtigen Erörterungen über die Kunst in der »Politeia« nicht das Ganze der Platonischen Besinnung in dieser Hinsicht ausmachen.

Wie kommt es aber im Zusammenhang der Leitfrage des Gespräches über den Staat zur Frage nach der Kunst? Gefragt wird nach dem Aufbau des Gemeinwesens, was in ihm als Ganzem für das Ganze leitend sein muß und was als Leitbares mit zu seinem Bestand gehört. Es wird kein vorhandenes Staatsgebilde beschrieben, es wird auch nicht das Wunschbild eines Zukunftsstaates ausgedacht, sondern: aus dem Sein und dem Grundverhältnis des Menschen zu ihm wird die innere Ordnung des Gemeinwesens entworfen. Die Maßstäbe und Grundsätze der Erziehung zur rechten Teilhaberschaft am Gemeinwesen und zum handelnden Dasein werden festgesetzt. Im Verfolg solchen Fragens ergibt sich u. a. die Frage: gehört auch die Kunst und zumal die Dichtkunst zum Gemeinwesen und wie? Diese Frage bildet im III. Buch (1–18) den Gegenstand des Gespräches. Hier wird, aber erst vordeutend, gezeigt: was die Kunst bringt und gibt, ist immer Darstellung von Seiendem; sie ist nicht untätig, aber ihr Herstellen und Machen, das ποιεῖν bleibt μίμησις – Nachmachen, ein Ab- und Umbilden, ein Dichten im Sinne des Erdichtens. So trägt sie die Gefahr der ständigen Täuschung und Lüge in sich. Sie hat dem Wesen ihres Tuns nach keinen unmittelbaren, maßgeblichen Bezug zum Wahren und wahrhaft Seienden. Hieraus ergibt sich schon grundsätzlich das Eine: Die Kunst kann in der Stufenordnung der Leistungsformen und Haltungsweise innerhalb des Gemeinwesens und für es keinen obersten Rang einnehmen. Wenn sie innerhalb desselben zugelassen wird, dann nur, sofern ihre Rolle fest eingegrenzt und ihr Tun bestimmten Forderungen und Anweisungen unterstellt wird, die sich aus den Leitgesetzen staatlichen Seins ergeben.

Von hier aus läßt sich ersehen, daß über das Wesen der Kunst und ihre eingegrenzte Wesentlichkeit im Staat nur aus dem ursprünglichen und eigentlichen Verhältnis zum Seienden

als dem Maßstabsetzenden entschieden werden kann, aus dem Verhältnis, das von der δίκη weiß, von dem, was bezüglich des Seins der Fug und der Unfug ist. Deshalb kommt es nach diesen vorläufigen Gesprächen über die Kunst und die anderen Leistungsweisen im Staat zur Frage nach dem Grundverhältnis zum Sein, dadurch zur Frage nach dem wahrhaften Verhalten zum Seienden und so zur Frage nach der Wahrheit. Auf dem Weg durch diese Gespräche stoßen wir zu Beginn des VII. Buches auf die Erörterung des Wesens der Wahrheit unter Zugrundelegung des Höhlengleichnisses. Erst nachdem auf diesem weiten und breiten Weg die Philosophie als das herrschaftliche Wissen vom Sein des Seienden bestimmt ist, kommt es in der Rückwendung zur Begründung der nur erst vordeutend ausgesprochenen Sätze und so auch derjenigen über die Kunst, und zwar im X. und letzten Buch.

Hier wird gezeigt: einmal, was es heißt, die Kunst sei μίμησις, und sodann, warum sie gemäß diesem Charakter keine andere als eine nachgeordnete Stellung haben kann. Hier wird (aber nur in einer bestimmten Hinsicht) über das metaphysische Verhältnis von Kunst und Wahrheit entschieden. Wir verfolgen kurz aus dem X. Buch die Hauptsache, ohne uns auf den Gang des Gespräches im einzelnen einzulassen, aber auch ohne auf die Wandlung und Verschärfung des hier Behandelten in den Spätdialogen Platons einzugehen.

Als Voraussetzung bleibt unangetastet: alle Kunst ist μίμησις. Wir übersetzen dieses Wort durch »Nachmachen«. Gefragt wird mit dem Beginn des X. Buches, was dieses sei, die μίμησις? Wir sind leicht geneigt, hier sogleich eine »primitive« Vorstellung von der Kunst antreffen zu wollen oder doch eine einseitige im Sinne einer Kunstrichtung, die man »Naturalismus« nennt, die Abschilderung des Vorhandenen. Beide Vormeinungen sind im voraus fernzuhalten. Aber noch irri-

geht das zu? Ein jeweiliges Aussehen wird gesetzt. Wie ist das gemeint? Es liegt nahe, den angeführten Satz, der die Methode zusammenfassend beschreiben soll, sich so zurecht zu legen: für eine Vielheit von Einzeldingen, z. B. einzelne Häuser, wird die Idee (Haus) gesetzt. Mit dieser geläufigen Vorstellung von der Art des Platonischen Ideendenkens fassen wir jedoch nicht den Kern der Methode. Nicht bloß um die Setzung des εἶδος handelt es sich, sondern um denjenigen Ansatz, durch den allererst das Begegnende in seiner vielfältigen Einzelheit gegen die Einheit des εἶδος und umgekehrt dieses gegen jenes und somit beide in der Beziehung zueinander gesetzt werden. Gesetzt, in den Ansatz gebracht, d. h. für das Hinsehen an- und vorgestellt, wird nicht nur die Idee, sondern zuvor die Mannigfaltigkeit des Einzelnen als beziehbar auf das Eine seines einheitlichen Aussehens. Das Vorgehen ist daher ein Sichfestsetzen zwischen dem vielen Einzelnen und dem je Einen der »Idee«, um beides in den Blick zu fassen und den Wechselbezug zu bestimmen.

Die wesentliche Anweisung bei diesem Verfahren gibt die Sprache, durch die hindurch der Mensch überhaupt sich zum Seienden verhält. Im Wort, und zwar im unmittelbar gesagten, kreuzen sich beide Blickstellungen, einmal die auf das jeweilig unmittelbar Angesprochene: dieses Haus – diesen Tisch – dieses Bettgestell, und dann diejenige auf das, als was dieses Einzelne im Wort angesprochen ist: dieses als Haus – im Hinblick auf sein Aussehen. Nur wenn wir den Satz über die »Methode« in dieser Auslegung lesen, treffen wir den vollen Platonischen Sinn. Wir sind längst gewöhnt, das viele Einzelne sogleich auf sein Allgemeines hin anzusehen. Daß hier jedoch das viele Einzelne als ein solches im Gesichtskreis seines Aussehens als solchen erscheint, darin besteht die Platonische Entdeckung. Nur wenn wir sie nachvollziehen, gibt uns der angeführte Satz über die »Methode« die rechte An-

weisung für das nun zu vollziehende Vorgehen beim Hinterhersein hinter der μίμησις.

Diese meint das Nachmachen, d. h. etwas so darstellen und herstellen, wie ein anderes ist. Das Nachmachen bewegt sich im Bereich des Herstellens, dieses ganz weit genommen. Also ist das Nächste, daß überhaupt ein Vieelerlei von Hergestelltem in den Blick gelangt, und zwar nicht als ein wirres Durcheinander von beliebig Vielen, sondern als das viele Einzelne, was wir schon mit *einem* Namen benennen. Solches vielerlei Hergestellte sind z. B. τὰ σκεύη – »die Gerätschaften«, die wir in den vielen Häusern vielfach im Gebrauch finden. πολλάί ποῦ εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι (596 b) – »vielerlei, d. h. viel der Anzahl nach und vielfach dem jeweiligen unmittelbaren Augenschein nach, sind da Bettgestelle und Tische«. Aber nicht auf diese Feststellung kommt es an, daß da der Bettgestelle und Tische viele statt weniger vorhanden sind, sondern sogleich und nur gilt es den Blick auf das, was in dieser Feststellung schon mitgesetzt ist: viele Bettgestelle, viele Tische und doch und gerade je nur *eine* ἰδέα Bettgestell und nur *eine* ἰδέα Tisch. Das je Eine des Aussehens ist nicht nur das Eine der Zahl nach, sondern zuvor das Eine als das Eine und das Selbe, das Eine, was bestehen bleibt bei allen Abwandlungen der Gestelle, was seinen Bestand behält. Im Aussehen zeigt sich das, was ein Begegnendes »ist«. Zum Sein gehört daher – Platonisch gesehen – die Beständigkeit. Alles werdende und sich-verändernde hat als Unbeständiges kein Sein. Im Sinne des Platonismus steht daher »Sein« immer im ausschließenden Gegensatz zum »Werden« und Wechsel. Wir Heutigen dagegen sind gewöhnt, auch das sich Verändernde, das Geschehende und gerade dieses als das »Reale« und eigentlich Seiende anzusprechen. Nietzsche dagegen meint, wenn er »Sein« sagt, dieses – auch nach der Umkehrung des Platonis-

mus — immer Platonisch, d. h. im Gegensatz zum »Werden«.

Ἄλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης. »Aber »Ideen« freilich für den Umkreis dieser Gerätschaften sind zwei, eine, in der sich zeigt »Bettgestell«, eine, in der sich zeigt »Tisch«.« Hier ist der deutliche Hinweis darauf gegeben, daß die Beständigkeit und Selbigkeit der »Idee« immer ist: περὶ τὰ πολλὰ »für den Umkreis der Vielen und als Umher um die Vielen«, also nicht irgendeine beliebige unbestimmte Beständigkeit. Aber damit ist das philosophische Erblicken nicht am Ende, sondern es ist nur erst der Ausblick gewonnen, um zu fragen: wie steht es mit dem vielen Hergestellten, den Gerätschaften, in bezug auf die jeweilige »Idee«? Diese Frage wird gestellt, um etwas über die μίμησις zu erfahren. Es gilt daher, sich innerhalb des gewonnenen Blickbereiches schärfer umzusehen und dies wieder im Ausgang von den vielen Gerätschaften. Sie sind nicht einfach vorhanden, sondern zur Verfügung für den Gebrauch oder unmittelbar im Gebrauch. Auf diesen hin gesehen »sind« sie; als Hergestelltes sind sie für den allgemeinen Gebrauch im Miteinandersein der Zusammenwohnenden gemacht. Diese Miteinanderwohnenden sind der δῆμος, das »Volk«, genannt im Sinne des öffentlichen, wechselweise sich bekannten und auf sich eingespielten Miteinanderseins. Für dieses sind die Gerätschaften gemacht. Wer solche Gerätschaften herstellt, heißt daher ein δημιουργός, ein Werker, Anfertiger und Macher von etwas im Hinblick auf den δῆμος. Wir haben in unserer Sprache noch ein — freilich selten gebrauchtes und nur auf einen bestimmten Bereich beschränktes — Wort hierfür: der Stellmacher, der Gestelle macht, gemeint sind Wagen-gestelle (Wagner). Daß die Gerätschaften und Gestelle vom Stellmacher angefertigt sind, ist doch keine besondere Weisheit! Gewiß nicht.

Indes sollen einfachste Sachen in der einfachsten Klarheit ihrer Bezüge durchgedacht werden. In dieser Hinsicht gab die alltägliche Tatsache, daß Stellmacher Gestelle herstellen, einem Denker wie Platon doch Einiges zu denken. Einmal dieses: beim Herstellen der Tische geht der Tischler so vor, daß er πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων ποιεῖ, daß er diesen und jenen Tisch macht, »indem er dabei auf die Idee zu blickt«. Er hat »im Auge«, wie ein Tisch überhaupt aussieht. Und dieses Aussehen von dergleichen wie Tisch? Wie steht es damit vom Herstellen aus gesehen? Stellt der Tischler auch dieses her? Nein. οὐ γὰρ που τὴν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν »nicht nämlich stellt einer der Handwerker je die Idee selbst her«. Wie sollte er auch mit Axt, Säge und Hobel eine Idee anfertigen können! Hier zeigt sich, unüberwindbar für alle »Praktik«, ein Ende (eine Grenze), und zwar genau an dem, dessen sie selbst bedarf, um »praktisch« sein zu können. Denn ebenso wesentlich wie die Tatsache, daß der Tischler mit seinem Werkzeug die Idee nicht anzufertigen vermag, ist dieses, daß er auf die Idee hinblicken muß, um der zu sein, der er ist: Hersteller der Tische. So reicht der Bereich einer Werkstatt wesentlich über die vier Wände, die das Handwerkszeug und das hergestellte Zeug umschließen, hinaus. Sie hat einen Ausblick auf das Aussehen, auf die Idee dessen, was unmittelbar zur Hand und im Gebrauch ist. Der Stellmacher ist ein Macher, der im Machen nach etwas ausblicken muß, was er selbst nicht machen kann. Die Idee ist ihm vor-geordnet, und er ist ihr nach-geordnet. Also ist er als Macher schon irgendwie ein Nach-macher. Also gibt es so etwas wie einen reinen »Praktiker« überhaupt nicht; dieser selbst ist, und zwar notwendig und im voraus, immer schon mehr als Praktiker. Das ist die Grundeinsicht, auf die Platon hinstrebt.

Das Andere jedoch, was wir aus der Tatsache, daß die Gerät-

schaften von Handwerkern angefertigt sind, herausheben müssen, war für die Griechen selbst klar gegeben, für uns aber ist es verwischt, und zwar durch die Selbstverständlichkeit, daß Angefertigtes als Hergestelltes und vordem nicht Seiendes nunmehr »ist«. Es »ist«. Wir verstehen dieses »ist« — und denken uns wenig genug dabei. Für die Griechen war das »Sein« des Angefertigten bestimmt, aber anders als für uns. Das Hergestellte »ist«, weil die Idee es als ein solches sehen, im Aussehen anwesen, d. h. »sein« läßt. Und nur insofern kann das Hergestellte selbst »seiend« genannt werden. Machen — Anfertigen heißt daher: das Aussehen selbst in einem anderen, dem Angefertigten, zum sich-zeigen-Bringen, das Aussehen »herstellen«, nicht es selbst anfertigen, sondern es erscheinen lassen. Das Angefertigte »ist« nur insoweit, als in ihm das Aussehen, das Sein, erscheint. Ein Angefertigtes »ist«, dies sagt: in ihm zeigt sich die Anwesenheit seines Aussehens. Ein Werker ist ein solcher, der das Aussehen von etwas in die Anwesenheit der sinnlichen Sichtbarkeit rückt. Damit scheint hinreichend umgrenzt zu sein, was das ist und wie das ist, was der Handwerker eigentlich macht und was er nicht machen kann. Jeder dieser Hersteller von verfügbaren und brauchbaren Gerätschaften und von Zeug hält sich im Bereich der ihn leitenden »Idee«: der Tischler blickt auf die Idee des Tisches, der Schuster auf die des Schuhes, und jeder ist um so tüchtiger, je reiner er sich beschränkt; anders ist er ein Pfüscher.

Wie wäre es aber mit einem Mann, ὃς πάντα ποιεῖ, ὅσαπερ εἰς ἕκαστος τῶν χειροτεχνῶν (596 c), »der alles herstellt, was je jeder einzelne der Handwerker« (zu machen vermag)? Das wäre ein sehr mächtiger, unheimlicher und Verwunderung erregender Mann. Diesen gibt es in der Tat: ἅπαντα ἐργάζεται »alles und jedes stellt er her«. Er kann nicht nur Gerätschaften herstellen, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκ τῆς γῆς φυόμενα ἅπαντα ποιεῖ καὶ ζῶα

πάντα ἐργάζεται »sondern auch das aus der Erde Hervorkommende, die Pflanzen und Tiere stellt er her und alles andere«; καὶ ἑαυτὸν »sogar auch sich selbst«, und außerdem die Erde und den Himmel, καὶ θεοῦς »und sogar die Götter«, und alles, was im Himmel und in der Unterwelt ist. Aber dieser über allem Seienden, sogar über den Göttern stehende Hersteller wäre doch der reine Wundermann! Dennoch gibt es diesen δημιουργός, er ist nichts Ungewöhnliches, jeder von uns ist imstande, dieses Herstellen zu leisten. Es kommt nur darauf an, daß wir beachten τίνι τρόπῳ ποιεῖ, »in welcher Weise er herstellt«.

Bei der Besinnung auf das Hergestellte und das Herstellen muß auf den τρόπος geachtet werden. Wir pflegen dieses griechische Wort richtig, aber unzureichend durch »Weise« und »Art« zu übersetzen; τρόπος meint: wie einer gewendet ist, wohin er sich wendet, worin er sich aufhält, wofür er sich verwendet, woran er gewendet und gebunden bleibt, worauf er es absieht. Was besagt dies im Bereich des Herstellens? Man kann sagen, die Weise, wie der Schuster vorgeht, sei eine andere als diejenige, nach der ein Tischler zu Werke geht. Gewiß, aber die Verschiedenheit ist hier aus dem bestimmt, was jeweils hergestellt werden soll, und aus dem von da her vorgezeichneten Stoff und aus der durch diesen geforderten Bearbeitung. Und dennoch herrscht in all diesen Herstellungsweisen derselbe τρόπος. Inwiefern? Das soll durch den jetzt zu verfolgenden Gang des Gespräches ausgemacht werden.

καὶ τίς ὁ τρόπος οὗτος; »und welcher τρόπος ist derjenige«, der ein Herstellen ermöglicht, das imstande ist, in dem angeführten, durch nichts mehr beschränkten Umfang ἅπαντα »alles und jedes« herzustellen? Dieser τρόπος bereitet keine Schwierigkeiten; ihm gemäß kann man überall und sogleich herstellend vorgehen. τάχιστα δέ που εἰ ἴθελαι λαβῶν κάτοπτρον

περιφέρειν πανταχῆ (596 d), »am schnellsten aber wohl, wenn du einfach einen Spiegel nimmst und ihn überall herumführst«.

ταχύ μὲν ἥλιον ποιήσεις καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, ταχύ δὲ τῆν, ταχύ δὲ σαυτὸν τε καὶ τᾶλλα ζῶα καὶ σκεύη καὶ φυτὰ καὶ πάντα ἴσσα νυνδὴ ἐλέγγο. »Schnell wirst du da die Sonne herstellen und das, was am Himmel ist, schnell auch die Erde, schnell auch dich selbst sowohl als auch die anderen Lebewesen und das Zeug und die Gewächse und alles, was jetzt vorgebracht wurde«.

Wir sehen an dieser Wendung des Gespräches, wie wesentlich es ist, sich im voraus das ποιεῖν — das »Machen« — als *Herstellen* im griechischen Sinne zu denken. Solches Herstellen des Aussehens leistet der Spiegel, er läßt alles Seiende, so wie es aussieht, anwesend sein.

Aber hier ist nun zugleich der Ort, um eine wichtige Unterscheidung im τρόπος des Herstellens herauszuarbeiten. Sie erlaubt erst einen deutlicheren Begriff des δημιουργός und damit einen solchen der μίμησις, des »Nach-machens«. Wollten wir das ποιεῖν — »machen« — in dem unbestimmten Sinne des Anfertigers verstehen, dann hätte das Beispiel mit dem Spiegel keine Tragkraft; denn der Spiegel fertigt die Sonne nicht an. Verstehen wir aber *Herstellen* griechisch im Sinne des Beistellens der Idee (des Aussehens von etwas in einem anderen, beliebig wie), dann stellt der Spiegel in diesem bestimmten Sinne die Sonne *her*.

Mit Bezug auf das Umherführen des Spiegels und hinsichtlich des Spiegelns muß Glaukon daher auch sogleich zugeben: Naί, »Gewiß«, das ist ein Herstellen des »Seienden«; doch er vermerkt: φαινόμενα, οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῆ ἀληθείᾳ. (Aber das im Spiegel sich Zeigende) »sieht nur so aus wie, ist indes doch nicht Anwesendes in der Unverborgenheit« (d. h. unverstellt durch das »bloße Aussehen wie«, durch den Anschein). Sokrates bestätigt ihm: καλῶς — καὶ εἰς δέον ἔρχη τῷ λόγῳ

»schön, und du gehst mit diesem Sagen auf das (der Sache) Gehörige zu«. Das Spiegeln stellt das Seiende zwar als sich Zeigendes her, nicht indes als das Seiende in der Unverborgenheit, im Nichtverstelltsein. Hier stehen einander ὄν φαινόμενον und ὄν τῆ ἀληθείᾳ entgegen: das Seiende als sich Zeigendes und das Seiende als Nichtverstelltes; keineswegs φαινόμενον als »Schein« und »Scheinbares« auf der einen und ὄν τῆ ἀληθείᾳ als »Sein« auf der anderen Seite; sondern jedesmal ὄν — »Anwesendes«, aber in verschiedener Weise des Anwesens. Doch ist das nicht das Selbe, das sich Zeigende und das Unverstellte? Ja und nein. Das Selbe als das, was anweist (Haus), und das Selbe, sofern es jedesmal ein Anwesen ist, wobei jedoch der τρόπος verschieden ist. Das eine Mal ist das »Haus« anwesend im sich Zeigen, erscheinend auf der und durch die Metallfläche des Spiegels; das andere Mal ist das »Haus« anwesend, im Stein und Holz sich zeigend. Je schärfer wir die Selbigkeit festhalten, um so deutlicher muß der Unterschied werden. Platon ringt hier um die Fassung des verschiedenen τρόπος, d. h. zugleich und vor allem um die Bestimmung derjenigen »Weise«, in der das ὄν selbst am reinsten sich zeigt, so daß es sich nicht durch ein anderes hindurch darstellt, sondern so, daß sein Aussehen, εἶδος, das Sein ausmacht. Dieses sich Zeigen ist das εἶδος als ἰδέα.

Zwei Weisen der Anwesenheit haben sich ergeben: das Haus (d. h. die ἰδέα) zeigt sich im Spiegel oder im vorhandenen »Haus« selbst. Demzufolge müssen zwei Weisen des Herstellens und der Hersteller unterschieden und verdeutlicht werden. Nennt man jeden Hersteller δημιουργός, dann ist der Spiegler eine besondere Art von δημιουργός. Daher fährt Sokrates fort: τῶν τοιούτων γὰρ οἶμαι δημιουργῶν καὶ ὁ ζωγράφος ἐστίν. »Zu dieser Art von Herstellern — der Art der Spiegler — glaube ich nämlich, gehört auch der Maler.« Der Künstler läßt das Seiende anwesen, aber als φαινόμενα »sich

und wenn das εἶδος das eigentlich Seiende am Seienden ist, dann stellt auch der Handwerker nicht das Sein des Seienden her, sondern immer nur dieses und jenes Seiende — οὐχ ὁ ἐστὶ κλίνη, ἀλλὰ κλίνην τινά; »nicht das Wassein des Bettgestells, sondern irgendein Bettgestell«.

So ist auch der Handwerker, der doch in der handfesten Wirklichkeit zugreift und tätig ist, nicht bei dem Seienden selbst, beim ὄν τῆ ἀληθείᾳ. Daher sagt Sokrates: μηδὲν ἄρα θαυμάζωμεν εἰ καὶ τοῦτο (τὸ ἔργον τοῦ δημιουργοῦ) ἀμυδρόν τι τυγχάνει ὄν πρὸς ἀλήθειαν, »in nichts also werden wir uns wundern, wenn sogar auch dieses (das vom Handwerker Angefertigte) als etwas Dunkles und Mattes sich erweist im Verhältnis zur Unverborgenheit«. Das Holz des Bettgestells, die Steinmasse des Hauses bringen zwar jeweils die ἰδέα zum Vorschein und dennoch ist dieses Herstellen ein Verdunkeln und Matteredwerden des ursprünglichen Glanzes der ἰδέα. So fällt das von uns sogenannte »wirkliche« Haus in gewisser Weise auf dieselbe Ebene herab wie das Bild des Hauses auf dem Spiegel und ein Gemälde. Das griechische Wort ἀμυδρόν ist schwer zu übersetzen: es meint einmal eine Verdunkelung und Verstellung dessen, was anwest. Dieses Verdunkelnde aber ist dann gegenüber dem Unverstellten ein Mattes und Schwaches; es hat nicht die innere Macht des Anwesens des Seienden selbst.

Jetzt erst ist der Standort gewonnen, wo Sokrates auffordern kann, unter Bezugnahme auf das Durchgesprochene zu versuchen, das Wesen der μύησις aufzuhellen. Zu diesem Zweck wird das bisher Gewonnene in einer schärferen Kennzeichnung zusammengefaßt.

Der Ansatz der Betrachtung stellte fest: es gibt z. B. vielerlei einzelne Bettgestelle, die in den Häusern angebracht sind. Dieses Viele ist leicht zu sehen, zumal dann, wenn man sich nur im Ungefähren umsieht. Daher sagt Sokrates (Platon)

zu Beginn des Gespräches mit einer sehr tiefen, ironischen Verweisung auf das Folgende, bei dem wir jetzt anzulangen im Begriffe sind (596 a): πολλά τοι δεύτερον βλέπόντων ἀμβλύτερον ὁρῶντες πρότεροι εἶδον. »Ein Vielerlei und Vieles sehen ja diejenigen, die mit blöden Augen sehen, eher als diejenigen, die schärfer zusehen.« Die schärfer Zusehenden sehen weniger, aber dafür das Wesentliche und Einfache. Sie verlieren sich nicht im bloßen Vielerlei, das wesenlos bleibt. Die blöden Augen sehen eine unzählige Mannigfaltigkeit einzelner und verschiedener Bettgestelle. Die scharfen Augen sehen ein Anderes, auch wenn und gerade wenn sie nur bei einem einzigen vorhandenen Bettgestell verweilen. Für die blöden Augen wird das Viele immer nur mehr ein Vielerlei — das gilt als »viel«, als Reichtum; für die scharfen Augen dagegen vereinfacht sich das Einfache. In solcher Vereinfachung entsteht das wesenhaft Mehrfache. Gemeint ist: das erste (eine) vom Gott Her-gestellte, (das reine) eine und selbe Aussehen, die Idee; das zweite, das vom Tischler Verfertigte; das dritte, das vom Maler Gebildete. Einfaches ist im Wort κλίνη genannt, aber τριτταί τινες κλίνας αὐταί γίνονται (597 b). Wir müssen übersetzen: »in gewisser Weise ein erstes, zweites und drittes Bettgestell hat sich hier ergeben«. μία μὲν ἡ ἐν τῇ φύσει οὐσα »eines nämlich ist das in der Natur seiende«. Wir merken, daß wir mit dieser Übersetzung nicht durchkommen. Was soll hier φύσις, »Natur«, heißen? In der Natur kommen keine Bettgestelle vor, sie wachsen nicht wie Bäume und Sträucher. φύσις heißt freilich noch für Platon und vor allem im ersten Anfang der griechischen Philosophie das Aufgehen, so wie die Rose aufgeht, sich aus sich entfaltend sich zeigt. Aber das, was wir »Natur« nennen, die Landschaft, die Natur draußen, ist nur ein bestimmt geartetes Feld der Natur, der φύσις im wesentlichen Sinne, wonach sie meint: das aus sich her sich entfaltende Anwesende.

φύσις ist das anfängliche griechische Grund-Wort für das Sein selbst im Sinne der von sich her aufgehenden und so waltenden Anwesenheit.

ἡ ἐν τῇ φύσει οὐσα »das in der Natur seiende Bettgestell« meint: das im reinen Sein als aus sich Anwesendes Wesende, das aus sich Heraus kommende steht im Gegensatz zu dem, was durch anderes erst her-gestellt wird. ἡ φύσει κλίνη: was sich als es selbst von sich aus in seinem reinen Aussehen unmittelbar her-stellt. Was so anwest, ist das reine, durch nichts anderes hindurch, schlechthin Gesichtete eines εἶδος, also die ἰδέα. Daß solches aufleuchtet, aufgeht, φέει, vermag ein Mensch nicht zu erwirken. Der Mensch kann die ἰδέα nicht herstellen, er kann nur vor sie gestellt werden. Deshalb sagt Sokrates von der φύσει κλίνη: ἦν φαίμεν ἂν, ὡς ἐγφύμαι, θεὸν ἐργάσασθαι »von dem wir wohl sagen möchten, wie ich glaube, daß ein Gott es zu- und hergestell habe.«

μία δέ γε ἦν ὁ τέκτων. »Ein anderes Bettgestell aber ist das, was der Handwerker anfertigt.« μία δὲ ἦν ὁ ζωγράφος. »Und wieder ein anderes ist, was der Maler zustande bringt.«

Diese Dreifachheit des einen Bettgestells und so natürlich eines jeden vorhandenen einzelnen Seienden wird im folgenden Satz zusammengegriffen: Ζωγράφος δὴ, κλινοποιός, θεός, τρεις οὗτοι ἐπιστάται τρισὶν εἶδεσι κλινῶν. (597 b) »Also der Maler, der Stellmacher, der Gott, diese drei sind ἐπιστάται, solche die sich stellen zu, vorstehen drei Weisen des Aussehens des Bettgestells.« Jeder steht einer anderen Weise des sich Zeigens vor und sieht in seiner Art darauf hin, ist der Aufseher dafür, der das sich Zeigen übersieht und beherrscht. Wenn man hier einfach εἶδος mit Art übersetzt — drei Arten von Bettgestellen — dann ist das Entscheidende verdeckt; denn worauf Platon hinausdenkt, ist, sichtbar zu machen, wie sich hier »das Selbe« in verschiedener Weise zeigt: drei Weisen des sich Zeigens und damit der Anwesenheit und somit der

Abwandlungen des Seins selbst. Worauf es ankommt, ist die Einheitlichkeit des Grundcharakters bei aller Verschiedenheit, nämlich durchgängig im sich Zeigen: so und so aussehen und im Aussehen anwesen.

Beachten wir, was auch in der bisherigen Betrachtung immer mitging: Sooft die Rede war vom eigentlich Seienden, wurde vom ὄν τῇ ἀληθείᾳ gesprochen, von dem »in Wahrheit« Seienden. Aber »Wahrheit« bedeutet griechisch begriffen: Unverstelltheit, Offenheit, nämlich für das sich Zeigende selbst.

Die Auslegung des Seins als εἶδος, Anwesen im Aussehen, setzt die Auslegung der Wahrheit als ἀλήθεια, Unverstelltheit, voraus. Dies gilt es zu beachten, wenn wir das Verhältnis von Kunst (μίμησις) und Wahrheit in der Auffassung Platons recht, d. h. griechisch, begreifen wollen. In diesem Bereich erwachsen erst Platons Fragen. Aus ihm empfangen sie die Möglichkeit der Antworten.

So ist hier auf der Spitze der Platonischen Auslegung des Seins des Seienden als ιδέα sogleich die Frage wach: Warum hat der Gott für den jeweiligen Bereich einzelner Dinge, z. B. für die Bettgestelle, nur je eine ιδέα hervorgehen lassen? εἶτε οὐκ ἐβούλετο, εἶτε τις ἀνάγκη ἐπὶ μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην »entweder wollte er nicht, oder eine gewisse Notwendigkeit lag auf ihm, nicht mehr als ein in seinem Aussehen aufgehendes Bettgestell zuzulassen«, δύο δὲ τοιαῦτα ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ φυῶσιν. »Zwei solcher Ideen oder mehr wurden weder zum Hervorgehen gebracht von dem Gott, noch würden sie jemals hervorgehen«. Welches ist der Grund hierfür? Warum ist der Ideen je immer nur eine für eine Sache?

Platons Antwort sei im Rückblick auf das erörterte Wesen des Wahren, seine Einzigkeit und Unveränderlichkeit kurz dargelegt.

Was wäre, wenn der Gott für eine Sache und ihre Vermannigfaltigung — Haus und Häuser, Baum und Bäume, Tier und Tiere — mehrere Ideen aufgehen ließe? Antwort: εἰ δύο μόνας ποιήσειεν, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη⁷ ἢς ἐκεῖναι ἂν αὐ ἄμφοτέραι τὸ εἶδος ἔχοιεν, καὶ εἴη ἂν ὁ ἔστιν κλίνη ἐκείνη ἀλλ' οὐχ αἱ δύο.» Wenn er, statt einer einzigen »Idee« Haus, auch nur zwei aufgehen ließe, dann würde wiederum eine aufscheinen, deren Aussehen die beiden wieder als ihres haben müßten, und das Wassein des Bettgestells oder des Hauses wäre wieder dieses Eine, jedoch nicht die beiden.« Also gehört diese Einheit und Einzigkeit zum Wesen der ιδέα. Wo liegt nun nach Platon der Grund für die jeweilige Einzigkeit der Idee (des Wesens)? Nicht darin, daß, wenn zwei Ideen gesetzt werden, diese eine höhere über sich hervorgehen lassen, sondern darin, daß der Gott, indem er von diesem Sichüberhöhen des Vorstellens aus einer Mannigfaltigkeit zu einer Einheit wußte, βουλούμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητῆς ὄντως ὀύσης, ἀλλὰ μὴ κλίνης τινός μηδὲ κλινοποιός τις, μίαν φύσει αὐτὴν ἔφυσεν. (597 d) — »der wesende Hervorbringer des wesenden Dinges, nicht irgendeines Einzeldinges sein will und nicht ein solcher wie ein Stellmacher«. Weil der Gott ein solcher Gott sein wollte, deshalb läßt er z. B. die Bettgestelle »in der Einheit und Einzigkeit des Wesens hervorgehen«. Worin ist für Platon demnach das Wesen der Idee und somit des Seins letztlich begründet? In der Ansetzung eines Schaffenden, dessen Wesentlichkeit nur dann gerettet erscheint, wenn sein Geschaffenes ein je Einziges, Eines ist, womit jener Überhöhung des Vorstellens eines Mannigfaltigen in der Vorstellung seines Einen zugleich Rechnung getragen ist.

Die Begründung dieser Seinsauslegung geht auf die Ansetzung eines Schaffenden zurück und auf das Voraussetzen eines Einen, das jeweils Mannigfaltiges einigt. Für uns verbirgt sich hier die Frage: Wie gehören Sein als Anwesen und

Anwesenlassen und das Eine als das Einigende zusammen? Enthält der Rückgang auf einen Schöpfer eine Antwort auf die genannte Frage, oder bleibt diese Frage ungefragt, weil weder Sein als Anwesen durchdacht, noch das Einigen des Einen aus dem Hinblick auf Sein als Anwesen bestimmt ist?

Jedes einzelne Seiende, was wir heute als dieses Einzelne je für das »eigentlich Wirkliche« nehmen, zeigt sich in drei Weisen des Aussehens. Demgemäß kann es in drei Weisen zum sich Zeigen gebracht, d. h. her-gestellt werden. Sonach gibt es auch drei Arten von Herstellern:

1. Der Gott; er läßt das Wesen aufgehen — φύσιν φύει. Daher wird er φουουργός genannt, der das Aufgehen des reinen Aussehens besorgt und es bereithält, damit der Mensch es erblicken kann.

2. Der Handwerker; er ist der δημιουργός κλίνης — er stellt ein Bett nach dessen Wesen her, aber er läßt es im Holz erscheinen, d. h. in solchem, worin das Bettgestell für den allgemeinen Gebrauch je als dieses einzelne zur Verfügung steht.

3. Der Maler; er bringt im Bilde das Bettgestell zum Sich-zeigen. Kann er noch ein δημιουργός genannt werden, arbeitet er noch mit für den δῆμος, für das öffentliche Mit-einandersein und Gebrauchen der Dinge? Nein! Denn weder hält er das reine Wesen zur Verfügung wie der Gott — er verdunkelt es vielmehr im Stoff der Farbe und Fläche —, noch hält er das von ihm Zustandegebrachte in dem, was es ist, zum Gebrauch zur Verfügung. Der Maler ist nicht δημιουργός, sondern μιμητής οὐ ἐκείνοι δημιουργοί, »ein Nachmacher dessen, mit Bezug worauf jene die Hersteller für das Öffentliche sind.« Was ist demzufolge der μιμητής? Der Nachmacher ist ὁ τοῦ τρίτου γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως (597 e): er ist ἐπιστάτης »er steht vor und beherrscht« eine Weise, wie das Sein, die

Gerade erst im gemalten Tisch ist die "Verkörperung" aufzufassen, empfangend Platz, ihn als "Verkörperung" — man sieht was man das Auge des Betrachters sehen

ιδέα, zum Aussehen, εἶδος, gebracht wird. Was er anfertigt, das Gemälde, ist τὸ τρίτον γέννημα »ist die dritte Her-vor-bringung«, die dritte ἀπὸ τῆς φύσεως »gerechnet vom reinen Aufgehen der ιδέα als der ersten her«. Im gemalten Tisch zeigt sich irgendwie Tisch überhaupt, also doch irgendwie dessen ιδέα; und es zeigt sich auch ein einzelnes hölzernes Gestell, also doch irgendwie solches, was eigentlich der Handwerker macht: beides aber in einem Anderen, in der Farbe, in einem Dritten. In diesem Medium kann weder ein benutzbarer Tisch vorkommen, noch kann sich darin dies Aussehen rein als solches zeigen. Die Weise, wie der Maler den Tisch in die Sichtbarkeit her-stellt, entfernt sich noch weiter von der Idee, dem Sein des Seienden, als das Herstellen des Tisches durch den Tischler.

Die Entfernung vom Sein und seiner reinen Sichtbarkeit ist maßgebend für die Bestimmung des Wesens des μιμητής. Für den griechisch-platonischen Begriff der μίμησις, der Nachahmung, ist nicht das Wiedergeben, Abbilden entscheidend, dieses, daß der Maler dasselbe noch einmal bringt, sondern daß er dies gerade nicht kann und noch weniger zur Wiedergabe imstande ist als der Handwerker. Es ist daher irrig, wenn man der μίμησις die Vorstellung des »naturalistischen« und »primitiven« Nachbildens und Abschilderns unterlegt. Nach-machung ist: nachgeordnetes Her-stellen. Der μιμητής wird in seinem Wesen durch die Stelle des Abstandes bestimmt, die sich aus der Rangfolge ergibt, nach der die Weisen des Herstellens im Hinblick auf das reine »Aussehen«, das Sein, gestuft sind.

Aber noch ist die nach-geordnete Stellung des μιμητής und der μίμησις nicht zureichend umgrenzt. Es bedarf einer Verdeutlichung, in welcher Weise der Maler auch dem Tischler nachgeordnet ist. Ein einzelner »realer« Tisch bietet verschiedene Ansichten von den verschiedenen Seiten. Aber im

Gebrauchen des Tisches sind diese gleichgültig, es kommt auf den einen und selben, auf diesen Tisch an. μή τι διαφέρει αὐτῆ ἐαυτῆς, »er unterscheidet sich (trotz der verschiedenen Anblicke) in nichts von sich selbst«. Solch ein Eines, Einzelnes, Selbiges kann der Tischler anfertigen. Der Maler dagegen kann den Tisch immer nur aus einer bestimmten Lage in den Blick nehmen. Was er herstellt, ist demzufolge immer nur eine Ansicht, eine Weise, wie der Tisch erscheint: malt er ihn von vorne, kann er die Rückseite nicht malen. Er stellt den Tisch immer nur her in einem φάντασμα (598 b), in einem Anblick. Nicht nur, daß der Maler überhaupt keinen einzelnen Tisch zum Gebrauch herstellen kann, sondern daß er diesen einzelnen auch nicht einmal voll zum Vorschein bringen kann, bestimmt seinen Charakter als μιμητής.

Die μίμησις ist aber das Wesen aller Kunst. Also gehört zur Kunst diese Fernstellung gegenüber dem Sein, gegenüber dem unmittelbaren und unverstellten Aussehen, gegenüber der ἰδέα. Die Kunst ist im Hinblick auf das Offenbarmachen des Seins, d. h. die Herausstellung des Seins ins Unverborgene, in die ἀλήθεια, ein Nachgeordnetes.

Wo steht also für Platon die Kunst im Verhältnis zur Wahrheit (ἀλήθεια)? Antwort (598 b): πόρρω ἄρα που τοῦ ἀληθοῦς ἡ μιμητικὴ ἐστίν. »Fern ab von der Wahrheit steht also doch die Kunst.« Was sie herstellt, ist nicht das εἶδος als ἰδέα (φύσις), sondern τοῦτο εἶδωλον. Dieses ist nur der Anschein des reinen Aussehens; εἶδωλον heißt ein kleines εἶδος, nicht nur im Sinne der Ausmessung, sondern ein geringes in der Art des Zeigens und Erscheinens. Es ist nur noch ein Rest des echten sich Zeigens des Seienden und dieses Restliche in einem fremden Bereich, z. B. der Farbe oder eines anderen Darstellungstoffes. Die Verringerung der Weise des Herstellens ist Verdunkelung und Verstellung. τοῦτ' ἄρα ἔσται καὶ ὁ τραγωδοποιός, εἴπερ μιμητής ἐστι, τρίτος τις ἀπὸ βασιλέως καὶ τῆς

ἀληθείας πεφυκώς, καὶ πάντες οἱ ἄλλοι μιμηταί (597 e). »Solcher Art wird nun auch der Tragödiendichter sein, wenn anders er ein »Künstler« ist, in gewisser Weise an dritter Stelle von dem Herrscher weg, der das Aufgehen des reinen Seins beherrscht, an dritter Stelle nachgeordnet seinem Wesen nach gegenüber der Wahrheit (und ihrer Erfassung im reinen Erblicken), und solcher Art sind auch die anderen »Künstler.« Von Erasmus wird uns ein Satz überliefert, der die Kunst des Malers Albrecht Dürer kennzeichnen soll. Der Satz spricht einen Gedanken aus, der offenbar im persönlichen Gespräch des Gelehrten mit dem Künstler erwachsen ist. Er lautet: ex situ rei minus, non unam speciem sese oculis offerentem exprimit: er, der Maler Dürer, bringt, indem er ein einzelnes Ding aus seiner jeweiligen Lage zeigt, nicht einen einzigen vereinzelt Anblick, der sich dem Auge gerade bietet, zum Vorschein; sondern — so ist zu ergänzen — indem er das Einzelne jeweilig als dieses Einzige in seiner Einzigkeit zeigt, macht er das Sein selbst im einzelnen Hasen, das Hasensein, das Tiersein dieses Tieres sichtbar. Offenkundig spricht Erasmus hier gegen Platon. Daß der Humanist Erasmus diesen Dialog und die Stelle über die Kunst gekannt hat, dürfen wir annehmen. Daß Erasmus und Dürer so sprechen können, setzt voraus, daß eine Wandlung des Seinsverständnisses im Gange ist.

In der Stufenfolge der verschiedenen Weisen der Anwesenheit des Seienden und damit des Seins steht für Platons Metaphysik die Kunst weit unter der Wahrheit. Wir treffen hier auf einen Abstand. Doch Abstand ist nicht Zwiespalt, dies vor allem dann nicht, wenn die Kunst — wie Platon es will — unter die Leitung der Philosophie als des Wissens vom Wesen des Seienden gestellt wird. Platons Gedanken in dieser Richtung, also auch den weiteren Inhalt des X. Buches zu verfolgen, gehört nicht hierher.

und seinen Sitz aufzudecken und damit sein Wissen von Kunst und Wahrheit erst auf den tragenden Grund zu führen.

Was heißt Zwiespalt? Der Zwiespalt ist das Auseinanderklaffen von Zweien, die entzweit sind. Das bloße Klaffen macht freilich noch nicht den Zwiespalt. Zwar sprechen wir im Bezug auf das Klaffende zwischen zwei ragenden Felsen von einem Felsspalt; doch die Felsen sind nicht im Zwiespalt und können es nie sein; denn dazu gehört, daß sie, und zwar von sich aus, sich aufeinander beziehen. Nur was sich aufeinander bezieht, kann gegeneinander sein. Aber auch die Gegensätzlichkeit ist noch nicht Zwiespalt. Das Gegeneinander setzt freilich das Aufeinanderbezogensein, d. h. das Übereinkommen in einer Hinsicht voraus. Ein echter politischer Gegensatz — nicht bloße Händel — ist nur da, wo die politische Ordnung des Selben gewollt wird; hier erst können Wege und Ziele und Grundsätze auseinandergehen. Im Gegensatz herrscht jeweils in der einen Hinsicht Übereinkunft, in einer anderen Verschiedenheit. Was nun aber in derselben Hinsicht, in der es übereinkommt, zugleich auch auseinandergeht, gerät in den Zwiespalt. Hier ist das Gegeneinander aus dem Auseinandertreten des Zusammengetretenen entsprungen, so zwar, daß es als Auseinander gerade in die höchste Zusammengehörigkeit tritt. Daraus ersehen wir aber zugleich, daß Entzweiung zwar etwas anderes ist als Gegensatz, daß aber auch die Entzweiung nicht notwendig Zwiespalt sein muß, sondern Einklang sein kann. Auch der Einklang verlangt die Zweiheit der Entzweiung.

»Zwiespalt« ist daher zweideutig:

1. Entzweiung, die aber im Grunde Einklang sein kann.
2. Entzweiung, die Zwiespalt werden muß (Zerrissenheit).

Wir lassen jetzt mit Absicht das Wort »Zwiespalt« in dieser Zweideutigkeit. Denn wenn im umgekehrten Platonismus bei

Nietzsche ein Zwiespalt herrscht, und wenn dieser nur möglich ist, sofern im Platonismus schon Zwiespalt ist, und wenn für Nietzsche der Zwiespalt entsetzlich ist, dann muß er für Platon der umgekehrte sein, also eine Entzweiung, die jedoch Einklang ist. Jedenfalls muß, was überhaupt in den Zwiespalt soll treten können, sich gegenseitig gleichgestellt, desselben unmittelbaren Ursprungs, von derselben Notwendigkeit und von gleichem Range sein. Ein Oberes und ein Unteres kann zwar im Abstand und im Gegensatz sein, aber niemals im Zwiespalt, weil ihnen die Gleichheit des Maßes abgeht. Das Obere und das Untere ist in dem, was es je selbst ist, verschieden und kommt in der wesentlichen Hinsicht nicht überein.

Solange daher die Kunst nach der Darstellung in der »Politeia« von der Wahrheit her gemessen auf der dritten Stufe steht, bestehen zwar Abstand und Nachordnung, aber ein Zwiespalt ist nicht möglich. Soll nun ein Zwiespalt zwischen Kunst und Wahrheit sein können, dann muß zuerst die Kunst in den gleichen Rang hinaufgesetzt werden. Aber ist denn ein »Zwiespalt« zwischen Kunst und Wahrheit? Platon spricht in der Tat, dunkel andeutend, sogar in der »Politeia« (607 b) von der παλαιά μὲν τις διαφορά φιλοσοφία τε καὶ ποιητική »einer gewissen alten Entzweiung zwischen Philosophie und Dichtung«, d. h. zwischen Erkennen und Kunst, Wahrheit und Schönheit. Doch wenn διαφορά hier mehr sagen soll als Unterschied — und es soll mehr sagen — dann ist in diesem Gespräch vom »Zwiespalt« nicht die Rede und kann auch nicht die Rede sein; denn wenn die Kunst, um mit der Wahrheit »zwiespältig« zu sein, ihr im Rang gleichgesetzt werden muß, wird es nötig, daß die Kunst noch nach einer anderen Hinsicht betrachtet wird.

Die andere Hinsicht, in der die Kunst gesehen sein muß, kann dann nur dieselbe sein, in der Platon die Wahrheit be-

spricht. Nur diese eine und selbe Hinsicht gibt die Voraussetzung für eine Entzweiung. Daher haben wir jetzt zu untersuchen, in welcher anderen Hinsicht — gegenüber der im Gespräch über den »Staat« leitenden — Platon noch von der Kunst handelt.

Wenn wir das Ganze der uns überlieferten Gestalt der Philosophie Platons überblicken, bemerken wir: es sind einzelne Gespräche und Bereiche. Ein »System« im Sinne eines einheitlich entworfenen und ausgeführten, alle wesentlichen Fragen und Sachen gleichmäßig umschließenden Baues findet sich nirgends. Dasselbe gilt von der Philosophie des Aristoteles und von der griechischen Philosophie überhaupt. Die verschiedensten Fragen sind von verschiedenen Ansatzpunkten her und auf verschiedenen Ebenen gestellt, verschieden weit entfaltet und verschieden weit beantwortet. Gleichwohl herrscht in Platons Denken ein Grundzug des Vorgehens. Alles ist in die Leitfrage der Philosophie versammelt: was das Seiende sei.

Obwohl sich in der Philosophie Platons und durch sie die Verfestigung des philosophischen Fragens in schulmäßigen Lehren und Lehrbüchern vorbereitet, müssen wir uns hüten, seine Fragen am Leitfaden der einzelnen Lehrstücke und Lehrtitel der späteren philosophischen Disziplinen nachzudenken. Was Platon über die Wahrheit und das Erkennen, was er über die Schönheit und die Kunst sagt, dürfen wir nicht nach der späteren Erkenntnislehre, Logik und Ästhetik auffassen und zurechtlegen. Das schließt freilich nicht aus, daß wir mit Bezug auf Platons Besinnung über die Kunst die Frage stellen, ob und wo innerhalb seiner Philosophie auch von der Schönheit gehandelt werde. Wir dürfen nach dem längst geläufig gewordenen Verhältnis von Kunst und Schönheit fragen, gesetzt, daß wir alles offen lassen, was die Beziehung zwischen beiden betrifft.

Vom »Schönen« spricht Platon öfters in seinen Gesprächen, ohne dabei von der Kunst zu handeln. Einem seiner »Dialoge« hat die Überlieferung eigens den Untertitel περὶ τοῦ καλοῦ »Über das Schöne« gegeben. Es ist das Gespräch, das Platon nach dem darin mitredenden Jüngling Phaidros benannt hat. Aber dieses Gespräch hat im Verlauf der Überlieferung noch andere Untertitel erhalten: περὶ ψυχῆς »Über die Seele«; περὶ τοῦ ἔρωτος »Über die Liebe«. Das zeigt die Unsicherheit über den Inhalt des Gespräches schon deutlich genug. Von all dem Genannten, dem Schönen, der Seele und der Liebe wird, und zwar nicht nur beiher, gesprochen; aber auch, und zwar sehr ausführlich, von der τέχνη — von der Kunst; aber auch, und zwar sehr eingehend, vom λόγος — von der Rede und der Sprache; aber auch, und zwar sehr wesentlich, von der ἀλήθεια — von der Wahrheit; aber auch, und zwar sehr eindringlich, von der μανία — vom Wahnsinn, vom Rausch, vom Wegsein; und schließlich und immer von den ιδέαι und vom Sein.

Jeder dieser Namen könnte mit gleichviel und gleichwenig Recht als Untertitel dienen. Gleichwohl ist der Inhalt des Gespräches kein wirres Vielerlei. Seine Fülle ist in einer einzigartigen Weise gestaltet, so daß dieses Gespräch nach allen wesentlichen Hinsichten als das vollendetste angesprochen werden muß. Es kann daher auch nicht, wie Schleiermacher wollte, als das früheste Werk gelten; ebensowenig gehört es in die späteste Zeit, sondern in die Jahre der ἀκμή des Platonischen Schaffens.

Wir können bei der inneren Größe dieses Werkes noch weniger als beim Gespräch über den »Staat« daran denken, das Ganze einheitlich in Kürze sichtbar zu machen. Schon die titelmäßigen Hinweise auf den Inhalt zeigen: in dem Gespräch ist von der Kunst, von der Wahrheit, vom Sagen, vom Rausch und vom Schönen die Rede. Wir verfolgen jetzt nur,

was über das Schöne in seinem Bezug zum Wahren gesagt ist, um zu ermessen, ob und inwieweit und in welcher Art von einer Entzweigung beider gesprochen werden kann.

Für das rechte Verständnis dessen, was hier über das Schöne gesagt wird, gibt das Wissen von dem Zusammenhang und dem Umkreis, in dem das Schöne zur Sprache kommt, den Ausschlag. Um es zunächst verneinend zu bestimmen: weder im Zusammenhang mit der Frage nach der Kunst, noch im ausdrücklichen Zusammenhang mit der Frage nach der Wahrheit, sondern im Umkreis der ursprünglichen Frage des Verhältnisses des Menschen zum Seienden als solchem wird das Schöne erörtert. Aber gerade weil dem Schönen in diesem Fragebereich nachgedacht wird, kommt sein Zusammenhang mit der Wahrheit und der Kunst zum Vorschein. Das läßt sich aus dem zweiten Teil des Gespräches zeigen.

Wir greifen zunächst (1.) einige Leitsätze heraus, um den Umkreis sichtbar zu machen, in dem vom Schönen die Rede ist. Darnach soll (2.) das über das Schöne Gesagte — in den Grenzen unserer Aufgabe — erläutert werden. Schließlich fragen wir (3.) nach der Art der hier vorliegenden Beziehung zwischen Schönheit und Wahrheit.

Zu 1. Das Schöne wird im Umkreis der Kennzeichnung des Verhältnisses des Menschen zum Seienden als solchem erörtert. Mit Bezug hierauf gilt der Satz: πάσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον (249 e) »jede Menschenseele hat von sich her aufgehend schon das Seiende in seinem Sein erblickt, oder sie wäre (anders) nie in diese Lebensgestalt gekommen«. Damit der Mensch dieser hier leibend-lebende Mensch sein kann, muß er schon das Sein erblickt haben. Warum? Was ist denn der Mensch? Das wird nicht eigens gesagt, sondern unausgesprochen vorausgesetzt: Der Mensch ist das Wesen, das sich zum Seienden als solchem verhält. Aber dieses Wesen könnte

er nicht sein, d. h. das Seiende könnte sich ihm als Seiendes nicht zeigen, wenn er nicht im voraus immer schon das Sein durch die »Theorie« im Blick hätte. Die »Seele« des Menschen muß das Sein erblickt haben, denn das Sein ist nicht faßbar mit den Sinnen. Das Sein ist es, woran die Seele »sich nährt«, τρέφεται. Das Sein, der ausblickende Bezug zum Sein, gewährt dem Menschen das Verhältnis zum Seienden.

Wüßten wir nicht, was Verschiedenheit heißt und was Gleichheit, dann könnten uns niemals verschiedene Dinge, d. h. überhaupt Dinge begegnen. Wüßten wir nicht, was Selbigkeit heißt und Gegensatzung, dann könnten wir niemals uns zu uns selbst als den jeweiligen Selbigen verhalten, wir wären nie bei uns selbst und nie wir selbst. Wir könnten auch nie solches erfahren, was uns entgegensteht und so das Andere unserer selbst ist. Wüßten wir nicht, was Ordnung heißt und Gesetz, was Fug und Gefüge, dann vermöchten wir nichts zu fügen und zu erbauen, nichts einzurichten und im Bestand zu erhalten. Diese Lebensgestalt, genannt Mensch, wäre schlechterdings unmöglich, herrschte in ihr nicht von Grund aus und über alles hinweg schon der Blick auf das Sein.

Aber nun gilt es, auch die andere Wesensbestimmung des Menschen zu sehen. Weil der Seinsblick in den Leib gebannt ist, kann das Sein nie rein im ungetrübten Glanz erblickt werden, sondern immer nur bei Gelegenheit des Begegnens von diesem und jenem Seienden. Daher gilt allgemein vom Seinsblick der Menschenseele: μόγις καθορώσα τὰ ὄντα (248 a), »kaum und nur mit Mühe erblickt sie das Seiende (als solches).« Deshalb haben die meisten im Wissen vom Sein viel Mühsal und daher: ἀτελείς τῆς τοῦ ὄντος θεάς ἀπέρχονται (248 b), »die θεά, der Blick auf das Sein, bleibt bei ihnen ἀτελής, so, daß sie nicht das Ende erreicht, d. h. alles zum Sein Gehörige erlangt«. Darum ist ihr Blicken nur ein halbes, ein Schielen gleichsam. Als diese Schielenden gehen die meisten weg; sie

kehren sich ab von der Bemühung um den reinen Seinsblick, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῇ χρώνται »und so sich abkehrend, nähren sie sich nicht mehr aus dem Sein«, – sondern sie gebrauchen die τροφῇ δοξαστῇ, die Nahrung, die ihnen von der δόξα zukommt, d. h. von dem, was das jeweilig Begegnende anbietet, von dem jeweiligen Anschein, den die Dinge gerade haben.

Je mehr aber nun die meisten Menschen im Alltag dem jeweiligen Anschein und den geläufigen Ansichten über das Seiende anheimfallen und darin sich wohlfühlen und so sich bestätigt finden, um so mehr »verbirgt sich« ihnen das Sein (λανθάνει). Die Folge dieser Verbergung des Seins ist bei den Menschen, daß sie von der λήθη befallen werden, von jener Verbergung des Seins, die den Anschein erweckt, als gäbe es dergleichen wie Sein nicht. Wir übersetzen das griechische Wort λήθη mit »Vergessen«, wobei »vergessen« metaphysisch nicht psychologisch zu denken ist. Die meisten versinken in der Seinsvergessenheit, obwohl sie, ja weil sie ständig nur bei dem nächstbegegnenden sich umtun. Denn dieses ist nicht das Seiende, sondern nur das, ἃ νῦν εἶναι φαμεν (249 c) »von dem wir jetzt so sagen, es sei«. Was uns hier und jetzt, so und anders als dieses und jenes jeweilig angeht und in Anspruch nimmt, ist, sofern es überhaupt ist, nur ein ὁμοίωμα, eine Angleichung an das Sein. Es ist nur ein Anschein des Seins. Aber diejenigen, die in die Seinsvergessenheit verfallen bleiben, wissen nicht einmal von diesem Anschein als Anschein. Denn sonst müßten sie alsbald auch vom Sein wissen, das auch im Anschein noch, wenngleich »kaum« zum Vorschein kommt. Sie wären dann aus der Seinsvergessenheit heraus und würden, statt der Vergessenheit zu frönen, im Andenken an das Sein die μνήμη bewahren. ὀλίγοι δὲ λείπονται αἰς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς παρέσθιν (250 a 5). »Wenige also nur bleiben, denen zur Verfügung steht das Vermögen,

an das Sein zu denken.« Aber selbst diese vermögen nicht ohne weiteres den Anschein des Begegnenden so zu sehen, daß ihnen darin das Sein zum Vorschein kommt. Es bedarf eigener Bedingungen. Je nachdem, wie das Sein sich gibt, eignet ihm die Macht des sich Zeigens der *ιδέα*, und damit die anziehende und bindende Kraft.

Sobald der Mensch sich in seinem Blick auf das Sein durch dieses binden läßt, wird er über sich hinaus entrückt, so daß er gleichsam sich zwischen sich und dem Sein erstreckt und außer sich ist. Dieses Über-sich-hinweg-gehoben- und vom Sein selbst Angezogenwerden ist der *ἔρω*. Nur soweit das Sein in bezug auf den Menschen die »erotische« Macht zu entfalten vermag, nur so weit vermag der Mensch an das Sein selbst zu denken und die Seinsvergessenheit zu überwinden.

Der anfänglich aufgestellte Satz: Zum Wesen des Menschen, daß er als Mensch sein kann, gehört der Seinsblick, ist erst verstanden, wenn wir wissen, daß dieser Seinsblick nicht wie ein Ausstattungsstück am Menschen vorkommt, sondern ihm als jener innerste Besitz gehört, der am störbarsten ist und am leichtesten verunstaltet wird und daher immer wieder zurückgewonnen werden muß. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit dessen, was die Rückgewinnung und ständige Erneuerung und Bewahrung des Seinsblickes ermöglicht. Dies kann nur solches sein, was im nächsten Anschein des Begegnenden zugleich am ehesten das entfernteste Sein zum Vorschein bringt. Dies aber ist nach Platon das Schöne. Indem wir den Umkreis bestimmten, in dem das Schöne zur Sprache kommt, ist im Grunde schon gesagt, was in Hinsicht auf die Ermöglichung und Bewahrung des Seinsblickes das Schöne ist.

Zu 2. Um dies jedoch deutlicher zu sagen, bedarf es jetzt nur der Anführung weniger Sätze. Sie sollen die Wesensbestimmung des Schönen belegen und damit zugleich das dritte vorbereiten:

die Erörterung des Verhältnisses von Schönheit und Wahrheit bei Platon. Wir wissen aus der metaphysischen Grundlegung des Gemeinwesens im Gespräch über den Staat, daß das eigentlich Maßgebende in der *δικη* und *δικαιοσύνη*, d. h. im gefügten Fug der Ordnung des Seins beschlossen liegt. Aber dieses höchste und reinste Wesen des Seins ist von der gewöhnlichen Seinsvergessenheit aus gesehen das Fernste. Und so weit die wesentliche Ordnung des Seins im »Seienden«, d. h. in dem, was wir so nennen, sich zeigt, ist sie hier schwer sichtbar. Der Anschein ist unauffällig. Das Wesenhafte macht sich am wenigsten bemerklich. Demgemäß sagt Platon im Phaidros (250 b): *δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμα ψυχᾶς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῆδε ὁμοιώμασιν.* »Der Gerechtigkeit und der Besonnenheit und was das andere ist, was die Menschen im Grunde vor allem würdigen müssen, dem allem wohnt kein Glanz inne, da wo es als Anschein begegnet.« Platon fährt fort: *ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος.* »Vielmehr erfassen wir das Sein durch stumpfe Werkzeuge, also unscharf und kaum, und wenige, die auf den entsprechenden Augenschein zugehen, erblicken die Herkunftsquelle, d. h. den Wesensursprung dessen, was sich im Anschein darbietet.« Die Fortführung des Gedankens erfolgt in deutlicher Entgegensetzung: *κάλλος δέ* »mit der Schönheit aber« steht es anders: *νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον* (250 d) »Nun aber hat (nämlich in der Wesensordnung des Aufleuchtens des Seins) die Schönheit allein dieses Los zugeteilt erhalten, nämlich das Hervorscheinendste zu sein, aber auch das Entrückendste.« Das Schöne ist jenes, was am unmittelbarsten auf uns zukommt und uns berückt. Indem es uns als Seiendes trifft, entrückt es uns zugleich in den Blick auf das Sein. Das Schöne ist dieses in sich Gegenwärtige, das in den nächsten Sinnenschein sich

einläßt und dabei zugleich in das Sein forthebt: das Berückend-Entrückende. Also ist es das Schöne, was uns aus der Vergessenheit des Seins herausreißt und den Seinsblick gewährt.

Das Schöne wird das Hervorscheinendste genannt, dessen Scheinen im Bereich des unmittelbaren sinnlichen Anscheins geschieht: *κατειλήφμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα.* »Das Schöne selbst ist (uns Menschen hier) in den Besitz gegeben durch die erhellendste Weise des Wahrnehmens, über die wir verfügen, und wir besitzen das Schöne als das am hellsten Glänzende«. *ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων.* »Das Sehen, Blicken nämlich ist für uns die schärfste der Weisen des Vernehens, die sich im Durchgang durch den Leib vollziehen«. Wir wissen aber: *θεά*, das »Blicken« ist auch das höchste Vernehmen, das Erfassen des Seins. Der Blick reicht in die höchste und weiteste Ferne des Seins und zugleich in die nächste, leuchtendste Nähe des Anscheins. Je scheinender, leuchtender der Anschein als solcher vernommen wird, um so leuchtender kommt in ihm das zum Vorschein, wovon er Anschein ist: das Sein. Das Schöne ist seinem eigensten Wesen nach das im sinnlichen Bereich Hervorscheinendste, das Aufglänzendste, derart, daß es als dieses Geleucht zugleich das Sein aufleuchten läßt. Das Sein ist jenes, woran der Mensch seinem Wesen nach im voraus gebunden bleibt, wohin er entrückt ist.

Indem das Schöne das Sein aufleuchten läßt, als Schönes selbst aber das Anziehendste ist, rückt es den Menschen zugleich durch sich hindurch über sich hinweg zum Sein selbst. Was Platon vom Scheinen durchsichtig in den zwei wesentlichen Worten sagt: *ἐκφανέστατον καὶ ἐρασμιώτατον*, dies können wir kaum entsprechend geprägt wiedergeben.

Auch die lateinische Übersetzung aus der Zeit der Re-

verborgenen, ist das Grundverhältnis zum Wahren. Was die Wahrheit ihrem Wesen nach vollbringt, die Enthüllung des Seins, dieses und nichts anderes vollbringt die Schönheit, indem sie, aufleuchtend im Anschein, in das darin aufscheinende Sein, d. h. in die Offenbarkeit des Seins, in die Wahrheit ent- rückt. Wahrheit und Schönheit sind in ihrem Wesen auf das Selbe, das Sein, bezogen; sie gehören in dem Einigen, Entschei- denden zusammen: das Sein offenbar zu halten und offenbar zu machen.

Doch in dem, worin sie zusammengehören, müssen sie für den Menschen auseinandergehen, sich entzweien; denn weil das Sein für Platon das Nichtsinnliche ist, kann die Offenbarkeit des Seins, die Wahrheit, auch nur das nichtsinnliche Leuchten sein. Weil das Sein nur im Seinsblick sich eröffnet und dieser immer aus der Seinsvergessenheit herausgerissen werden muß und es dazu des nächsten Scheinens des Anscheins be- darf, muß die Eröffnung des Seins dort geschehen, wo, von der Wahrheit aus geschätzt, das $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ ($\epsilon\iota\delta\omega\lambda\omicron\nu$), das Nicht- seiende west. Dies ist jedoch der Ort der Schönheit.

Bedenken wir vollends, daß die Kunst, sofern sie das Schöne hervorbringt, sich im Sinnlichen aufhält und demnach im weiten Abstand von der Wahrheit, dann wird deutlich, wie Wahrheit und Schönheit bei ihrem Zusammengehören in Einem doch zwei sein, sich entzweien müssen. Aber diese Entzweigung, der Zwiespalt im weiten Sinne, ist für Platon kein Entsetzen erregender sondern ein beglückender. Das Schöne hebt über das Sinnliche hinweg und trägt in das Wahre zurück. In der Entzweigung überwiegt der Einklang, weil das Schöne als das Scheinende, Sinnliche im voraus sein Wesen in der Wahrheit des Seins als des Übersinnlichen ge- borgen hat.

Schärfer gesehen liegt auch hier ein Zwiespalt im strengen Sinne vor, aber es ist das Wesen des Platonismus, daß er die-

dieser Weise, dann bleiben gleichsam die Leerstellen des Oben und Unten erhalten und werden nur verschieden besetzt. Solange aber dieses Oben und Unten die Baugestalt des Platonismus bestimmen, bleibt er in seinem Wesen bestehen. Die Umdrehung leistet nicht, was sie als Überwindung des Nihilismus leisten muß, eine Überwindung des Platonismus von Grund auf. Dies gelingt erst und nur dann, wenn das Obere überhaupt als solches beseitigt wird, wenn die vorgängige Ansetzung eines Wahren und Wünschbaren unterbleibt, wenn die wahre Welt — im Sinne des Ideals — abgeschafft wird. Was geschieht, wenn die wahre Welt abgeschafft wird? Bleibt dann noch die scheinbare Welt? Nein. Denn die scheinbare Welt kann das, was sie ist, nur sein als das Gegenstück zur wahren. Wenn diese fällt, muß auch die scheinbare fallen. Erst dann ist der Platonismus überwunden, d. h. so umgedreht, daß das philosophische Denken aus ihm herausgedreht wird. Wohin kommt es dann zu stehen?

In der Zeit, als für Nietzsche die Umdrehung des Platonismus zu einer Herausdrehung aus ihm wurde, überfiel ihn der Wahnsinn. Man hat diese Umkehrung bisher weder als letzten Schritt Nietzsches überhaupt erkannt, noch hat man gesehen, daß sie erst im letzten Schaffensjahr (1888) klar vollzogen wurde. Die Einsicht in diese wichtigen Zusammenhänge ist freilich, von der uns vorliegenden Gestaltung des Buches »Der Wille zur Macht« aus gesehen, insofern recht schwer, als die zusammengestellten Textstücke einer Vielheit von Manuskripten entnommen sind, deren Niederschrift sich über die Jahre 1882 bis 1888 erstreckt. Aus den Originalmanuskripten Nietzsches ergibt sich ein durchaus anderes Bild. Aber auch ohne die Rücksicht darauf hätte in der im letzten Schaffensjahr an wenigen Tagen (September 1888) niedergeschriebenen Schrift »Götzen-Dämmerung« (erschieden erst 1889) ein Abschnitt auffallen müssen, dessen Grund-

stellung sich von der sonst bekannten unterscheidet. Der Abschnitt ist überschrieben: »Wie die »wahre Welt« endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrtums.« (VIII, 82/83; vgl. »Der Wille zur Macht«, n. 567 und n. 568, aus dem Jahre 1888)

Der Abschnitt umfaßt etwas mehr als eine Seite (Nietzsches eigenhändiges Druckmanuskript ist erhalten). Er gehört zu jenen Stücken, deren Stil und Bau sogleich verraten, wie hier für einen großen Augenblick der ganze denkerische Bereich in eine neue und einmalige Helle zusammenschießt. Die Überschrift »Wie die »wahre Welt« endlich zur Fabel wurde« sagt, daß hier die Geschichte dargestellt werden soll, in deren Verlauf das von Platon als das wahrhaft Seiende angesetzte Übersinnliche nicht nur aus dem oberen Rang in den unteren versetzt wurde, sondern ins Unwirkliche und Nichtigte versank. Nietzsche gliedert diese Geschichte in sechs Abschnitte, die leicht als die wichtigsten Zeitalter des abendländischen Denkens kenntlich zu machen sind und unmittelbar an die Schwelle von Nietzsches eigener und eigentlicher Philosophie führen.

Wir wollen, mit dem Blick auf unsre Frage, diese Geschichte in aller Kürze verfolgen, damit wir sehen, wie Nietzsche trotz seines Willens zur Umwälzung sich ein helles Wissen des zu- vor Geschehenen bewahrte.

Je eindeutiger und einfacher von einem entscheidenden Fragen her die Geschichte des abendländischen Denkens auf ihre wenigen wesentlichen Schritte zurückgebracht wird, um so mehr wächst ihre vorgreifende und bindende Macht — dies gerade dann, wenn es gilt, sie zu überwinden. Wer meint, das philosophische Denken könne sich dieser Geschichte mit einem Machtspruch ent schlagen, wird unversehens von ihr selbst geschlagen, und zwar mit jenem Schlag, von dem er sich nie zu erholen vermag, weil es der Schlag der Verblendung ist.

Diese meint ursprünglich zu sein, wo sie doch nur Überkommenes nachredet und überkommene Auslegungen zu einem vorgeblich Neuen zusammenmischt. Je größer eine Umwälzung sein muß, um so tiefer wird sie in ihrer Geschichte ansetzen.

Nach diesem Maßstab müssen wir Nietzsches kurze Darstellung der Geschichte des Platonismus und seiner Überwindung abschätzen. Warum betonen wir hier Selbstverständliches? Weil die Form, in der Nietzsche diese Geschichte darstellt, leicht dazu verleiten könnte, sie für einen bloßen Scherz zu nehmen, während doch anderes auf dem Spiel steht (vgl. »Jenseits von Gut und Böse«, n. 213: »Was ein Philosoph ist« VII, 164 ff.).

Die sechs Abschnitte der Geschichte des Platonismus, die mit einer Herausdrehung aus ihm endet, sind folgende:

»1. Die wahre Welt, erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, — er lebt in ihr, *er ist sie*.«

Hier wird die Begründung der Lehre durch Platon festgestellt. Von der wahren Welt selbst wird scheinbar gar nicht eigens gehandelt, sondern nur davon, wie der Mensch zu ihr sich verhält und inwiefern sie erreichbar ist. Und die wesentliche Bestimmung der wahren Welt liegt darin, daß sie für den Menschen hier und jetzt, obzwar nicht für jeden Beliebigen und nicht ohne weiteres, erreichbar ist. Sie ist für den Tugendhaften erreichbar; sie ist das Übersinnliche. Darin liegt, daß die Tugend in der Abkehr vom Sinnlichen besteht, insofern zum Sein des Seienden die Verleugnung der nächsten sinnlichen Welt gehört. Hier ist die »wahre Welt« noch nichts »Platonisches«, d. h. noch nichts Unerreichbares, noch nichts nur Wünschbares, kein bloßes »Ideal«. Platon selbst ist, der er ist, kraft dessen, daß er fraglos und schlicht aus dieser Welt der Ideen als dem Wesen des Seins handelt. Das Übersinnliche ist *ἰδέα*; dieses Gesichtete ist mit den Augen des griechischen

liche. Statt Platon herrscht jetzt der Platonismus. Daher: »(Fortschritt der Idee; sie wird feiner, verfänglicher, unfaßlicher, — sie wird *Weib*, sie wird christlich . . .)«. Das Übersinnliche ist nicht mehr im Umkreis des menschlichen Daseins und für dieses und sein Sinnliches anwesend, sondern das ganze menschliche Dasein wird zum Diesseitigen, insofern das Übersinnliche als das Jenseits ausgelegt wird. Die wahre Welt wird jetzt dadurch wahrer, daß sie immer mehr hinaus- und wegrückt aus dem Diesseitigen; sie wird aber immer seiender, je mehr sie das Versprochene wird, je eifriger sie als das Versprochene festgehalten, d. h. geglaubt wird. Vergleichen wir diesen zweiten Abschnitt der Geschichte mit dem ersten, dann sehen wir, wie Nietzsche in der Darstellung des ersten Abschnittes Platon bewußt gegen allen Platonismus absetzt und in Schutz nimmt.

»3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.«

Dieser Abschnitt bezeichnet diejenige Gestalt des Platonismus, die durch die Kantische Philosophie erreicht wird. Das Übersinnliche ist jetzt ein Postulat der praktischen Vernunft; selbst außerhalb jeder Erfahrbarkeit und Erweisbarkeit, wird es als notwendig bestehend gefordert, um für die Gesetzlichkeit der Vernunft einen zureichenden Grund zu retten. Zwar wird die Zugänglichkeit des Übersinnlichen auf dem Wege des Erkennens kritisch bezweifelt, aber nur, um dem Glauben an die Vernunftforderung Platz zu machen. Am Bestande und Aufbau des christlichen Weltbildes wird durch Kant nichts geändert, nur fällt alles Licht der Erkenntnis auf die Erfahrung, d. h. auf die mathematisch-naturwissenschaftliche Auslegung der »Welt«. Was außerhalb naturwissenschaftlicher Erkenntnis liegt, wird im Bestand nicht geleugnet, aber in das Unbestimmte des Un-

24. Platon
Jenseits

erkennbaren zurückgeschoben. Daher: »(Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.)« Eine verwandelte Welt gegenüber der einfachen Klarheit, in der sich Platon unmittelbar zum Übersinnlichen als dem erblickbaren Sein aufhielt. Nietzsche sieht, weil er den unverkennbaren Platonismus Kants durchschaut, auch zugleich den wesentlichen Abstand beider und unterscheidet sich so gründlich von seinen Zeitgenossen, die nicht zufällig Kant mit Platon gleichsetzten, wenn sie nicht gar Platon als einen verunglückten Kantianer auslegten.

»4. Die wahre Welt – unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch unbekannt. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten? ...«

Mit diesem vierten Abschnitt ist geschichtlich die Gestalt des Platonismus festgehalten, in der dieser sich zufolge der vorgegangenen Kantischen Philosophie selbst aufgibt, aber ohne eine ursprünglich schöpferische Überwindung. Es ist das Zeitalter nach der Herrschaft des deutschen Idealismus um die Mitte des vorigen Jahrhunderts. Das Kantische System wird mit Hilfe seines eigenen Hauptsatzes von der theoretischen Unerkennbarkeit des Übersinnlichen entlarvt und gesprengt. Wenn die übersinnliche Welt überhaupt unerreichbar ist für die Erkenntnis, kann von ihr auch nichts gewußt, also weder für sie noch gegen sie entschieden werden. Es zeigt sich, daß das Übersinnliche nicht auf Grund der philosophischen Grundsätze der Erkenntnis in die Kantische Philosophie geraten ist, sondern zufolge unerschütterter theologisch-christlicher Voraussetzungen. In bezug hierauf bemerkt Nietzsche einmal von Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer: »Es sind alles bloße Schleiermacher« (XV, 112); das Wort ist zweideutig; es soll nicht nur heißen: sie

sind im Grunde verkappte Theologen, sondern: sie sind, wie der Name sagt, zugleich Schleiermacher; sie verschleiern die Dinge. Demgegenüber ist die – wenn auch grobe – Zurückweisung des Übersinnlichen als eines Unbekannten, dahin nach Kant grundsätzlich keine Erkenntnis reichen soll, ein erstes Dämmern zur »Redlichkeit« der Besinnung innerhalb der mit dem Platonismus zur Herrschaft gelangten Verfänglichkeit und »Falschmünzerei«. Daher: »(Grauer Morgen. Erstes Gähnen der Vernunft. Hahnenschrei des Positivismus.)« Nietzsche sieht das Heraufkommen eines neuen Tages. Die Vernunft, d. h. hier das Wissen und Fragen des Menschen, erwacht zu sich selbst.

»5. Die »wahre Welt« – eine Idee, die zu Nichts mehr nützlich ist, nicht einmal mehr verpflichtend, – eine unnützlich, eine überflüssig gewordene Idee, folglich eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab!«

Mit diesem Abschnitt bezeichnet Nietzsche bereits das erste Stück seines eigenen Weges in der Philosophie. Die »wahre Welt« schreibt er jetzt in Anführungszeichen. Sie ist nicht mehr sein eigenes Wort, dessen Gehalt er selbst noch bejahen könnte. Die »wahre Welt« wird abgeschafft; aber beachten wir den Grund: weil sie unnützlich, überflüssig geworden ist. Ein neuer Maßstab kommt in der Dämmerung ans Licht: was das Dasein des Menschen nie und in keiner Hinsicht trifft, hat keinen Anspruch darauf, bejaht zu werden und daher: »(Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des bon sens und der Heiterkeit; Schamröte Plato's; Teufelslärm aller freien Geister.)« Nietzsche denkt hier an die Jahre der eigenen Wandlung, welche Wandlung durch die Titel der damals erschienenen Schriften deutlich genug angezeigt ist: »Menschliches, Allzumenschliches« (1878), »Der Wanderer und sein Schatten« (1880), »Morgenröthe« (1881) und »Die fröhliche Wissenschaft« (1882). Der Platonismus ist überwunden, in-

sofern die übersinnliche Welt als die wahre Welt abgeschafft ist, aber dafür bleibt die sinnliche Welt, die der Positivismus besetzt hält. Es gilt die Auseinandersetzung mit diesem. Denn Nietzsche will weder in der Morgendämmerung verbleiben, noch sich bei einem bloßen Vormittag beruhigen. Trotz der Beseitigung der übersinnlichen Welt als der wahren Welt bleibt noch die Leerstelle dieses Oberen und der Bau-Riß eines Oben und Unten: der Platonismus. Hier muß noch einmal gefragt werden.

»6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!« Daß Nietzsche hier einen 6. Abschnitt anfügt, zeigt, daß und wie er noch über sich selbst und die bloße Abschaffung des Übersinnlichen hinwegkommen muß. Man spürt es unmittelbar aus der Bewegtheit des Stils und der Schreibweise heraus, wie ihn die Klarheit dieses Schrittes erst in die volle Helle bringt, wo das Schattenhafte verschwindet. Daher: »(Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrtums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA.)« Der Anbruch des letzten Abschnittes seiner eigenen Philosophie.

Die Darstellung aller sechs Abschnitte der Geschichte des Platonismus ist so angelegt, daß die »wahre Welt«, um deren Bestand und Recht es sich handelt, jeweils in den Bezug zu einer Art des Menschen gebracht wird, die sich zu dieser Welt verhält. Demzufolge wird die Umdrehung des Platonismus und schließlich das Herausdrehen aus ihm zu einer Verwandlung des Menschen. Am Ende des Platonismus steht die Entscheidung über die Wandlung des Menschen. So ist das Wort »Höhepunkt der Menschheit« zu verstehen, als Gipfelpunkt der Entscheidung, nämlich darüber, ob mit dem Ende des Platonismus nun auch der bisherige Mensch zu

Ende gehen soll, ob es zu jener Art Mensch kommen soll, die Nietzsche als die »letzten Menschen« bezeichnet; oder ob dieser Mensch überwunden werden kann und der »Übermensch« beginnt: »Incipit Zarathustra«. Mit dem Namen »Übermensch« meint Nietzsche nicht ein Wunder- und Fabelwesen, sondern den Menschen, der über den bisherigen hinauskommt. Der bisherige Mensch aber ist der, dessen Dasein und Seinsverhältnis durch den Platonismus in irgendeiner seiner Formen oder in der Mischung mehrerer bestimmt wird. Der letzte Mensch ist die notwendige Folge des unbewältigten Nihilismus. Die große Gefahr, die Nietzsche sieht, ist die, daß es beim letzten Menschen bleibt, bei einem bloßen Auslauf, bei einer zunehmenden Verbreitung und Verflachung des letzten Menschen. »Der Gegensatz des Übermenschen ist der *letzte Mensch*: ich schuf ihn zugleich mit jenem.« (XIV, 262)

Das will sagen: Das Ende ist als Ende erst sichtbar aus dem neuen Anfang. Umgekehrt: Wer der Übermensch ist, wird erst klar, wenn der letzte Mensch als solcher gesehen wird.

Jetzt gilt es nur, die äußerste Gegenstellung zu Platon und zum Platonismus in den Blick zu bringen und zu sehen, wie Nietzsche in ihr einen Stand gewinnt. Was ist, wenn mit der wahren Welt auch die scheinbare abgeschafft ist?

Die »wahre Welt«, das Übersinnliche, und die scheinbare Welt, das Sinnliche, machen zusammen das aus, was gegen das reine Nichts steht: das Seiende im Ganzen. Wenn beide abgeschafft sind, dann fällt alles in das leere Nichts. Dies kann Nietzsche nicht meinen; denn er will die Überwindung des Nihilismus in jeder Form. Wenn wir uns daran erinnern, daß und wie Nietzsche die Kunst durch seine physiologische Ästhetik auf das leibende Leben gründen will, dann liegt darin eine Bejahung der sinnlichen Welt, nicht aber deren Abschaffung. Allein nach dem Wortlaut des letzten Ab-

schnittes der Geschichte des Platonismus ist die »scheinbare Welt abgeschafft«. Gewiß. Aber die »scheinbare Welt« ist nur die sinnliche Welt nach der Auslegung durch den Platonismus. Durch die Abschaffung dieser öffnet sich erst der Weg, das Sinnliche zu bejahen und mit ihm auch die nicht-sinnliche Welt des Geistes. Es genügt an den Satz aus »Der Wille zur Macht«, n. 820 zu erinnern: »Ich wünsche mir selber und allen Denen, welche ohne die Ängste eines Puritaner-Gewissens leben — leben *dürfen*, eine immer größere Vergeistigung und Vervielfältigung ihrer Sinne; ja wir wollen den Sinnen dankbar sein für ihre Feinheit, Fülle und Kraft und ihnen das Beste von Geist, was wir haben, dagegen bieten.« Nötig ist weder die Abschaffung des Sinnlichen noch diejenige des Nichtsinnlichen. Dagegen gilt es die Mißdeutung und die Verketterung des Sinnlichen, insgleichen die Übersteigerung des Übersinnlichen zu beseitigen. Es gilt, den Weg zu einer neuen Auslegung des Sinnlichen aus einer neuen Rangordnung von Sinnlichem und Nichtsinnlichem freizumachen. Diese neue Rangordnung will nicht innerhalb des alten Ordnungsschemas einfach umkehren und jetzt nur das Sinnliche hochschätzen und das Nichtsinnliche gering-schätzen, will nicht, was zuunterst stand, zuoberst setzen. Neue Rangordnung und Wertsetzung heißt: das Ordnungsschema verwandeln. Insofern muß die Umdrehung eine Herausdrehung aus dem Platonismus werden. Wie weit diese sich bei Nietzsche erstreckt und erstrecken kann, wie weit es zu einer Überwindung des Platonismus kommt und wie weit nicht, das sind notwendige Fragen der Kritik, die erst gestellt werden dürfen, wenn wir Nietzsches innerstem denkerischem Willen nach-gedacht haben — über alles Verfängliche, Zweideutige und Halbe hinweg, das ihm hier leicht vorzu-rechnen wäre.