

Nietzsches Metaphysik des Spiels (1946)

Eugen Fink

Nietzsches Metaphysik des Spiels – dieser Titel nennt hier nur eine *Frage*, die Frage nämlich, was in der Gesamterscheinung von Nietzsches literarischem Werk *Philosophie* sei.

Außer Frage steht dabei, daß in seinem Schrifttum eine philosophische Existenz von hohen Graden und einer ungeheueren Spannung sich bezeugt und zu Wort und Wirkung kommt in einem großartig verführerischen Stil, dem alle Tempi, Halbtöne und Schattierungen geistiger Stimmungen sowie die Kunst der Andeutung von Hintergründen und wetterleuchtenden Gedanken zu Gebote stehen. Die weit- aus meisten Ausleger Nietzsches interpretieren seine Philosophie aus der Problematik seiner Existenz. Der Philosoph Nietzsche, in der Vieldeutigkeit seiner Attitüden, im Wandel seiner Masken, in der extremen Subjektivität seiner Kritik und seiner Verkündigung, wird zur Grundlage der Deutung gemacht, gerade auch dann, wenn seine Existenz als repräsentativer Typ des modernen Menschen und seiner geistesgeschichtlichen Situation genommen wird, als schicksalhafte Verdichtung zur tragischen Figur jenes *ecce homo*, der im Tode Gottes den Untergang aller tragenden Sinnhaftigkeit, die Verzweiflung des Nihilismus erfährt und in die Not eines neuen Entwurfes des Sinns des menschlichen Daseins gerät.

Diese existenziellen Interpretationen der Philosophie Nietzsches bewegen sich, im Ganzen genommen, im Bannkreis der durch Nietzsche selbst zur virtuoson Methode entwickelten *argumentatio ad hominem*, einer deutenden Tiefenpsychologie, die ein Philosophem vor allem als einen Lebensausdruck begreift, *hinter* den zurückgefragt werden muß auf das Leben und seine geheimere Sinnhaftigkeit. Die Zahl solcher Deutungen des existenziellen Hintersinnes von Nietzsches Philosophie ist Legion. Das Bild seiner philosophischen Existenz wird einmal zur mythischen Legende verklärt, dann wieder durch eine Entlarvungspsychologie à la Nietzsche demaskiert: Der Antichrist verrate

gerade durch die Leidenschaft seiner Negation noch eine unglückliche christliche Gebundenheit, der Immoralist durch den Willen zur unbedingten Redlichkeit hinsichtlich der amoralischen Genealogie der Moral einen moralistischen Sinn, der Visionär der überströmenden Vitalität und »Großen Gesundheit« verrate in diesem Sehnsuchtsbild einen tief Leidenden und Kranken.

Die unleugbare Interessantheit solcher Interpretationsversuche beruht aber letzten Endes auf einer Neutralität gegen die Philosophie: Nicht die Wahrheit des Gedankens, sondern der symptomatische Ausdruckswert eines Philosophems für die darin sich kundgebende oder auch wider Willen verratende Existenz wird das eigentliche Anliegen der Auslegung, die damit zu einer psychologisierenden oder historisierenden Doxographie herabsinkt.

Daß Nietzsches Philosophie weitgehend das Schicksal widerfuhr, in diesem Sinne interpretiert zu werden, hat seinen Grund nicht allein in der subjektiven Form seiner Bücher, die mehr Konfessionen als theoretische Abhandlungen sind, sondern vor allem darin, daß er selbst dieser Art von Auslegung den großen Stil gegeben hat. Kierkegaards Polemik gegen Hegel, Nietzsches Interpretationen des Sokrates, Platos oder Spinozas sind klassische Beispiele dieser modernen existenziellen Sophistik.

Wenn nun unter Verzicht auf die Existenzdeutung des Philosophen nach der Philosophie Nietzsches gefragt wird, so erhebt sich sofort die Schwierigkeit, welcher Begriff von Philosophie für die Interpretation leitend sein kann, woher also der Maßstab zu nehmen sei für das, was als Philosophie in Nietzsches Werk angesprochen wird.

Unter den neueren, dem sachlichen Problemgehalt nachfragenden Auslegungen sind es vor allem die von Löwith und Baeumler, die der Aporie des Maßstabes dadurch entgehen, daß sie den für die Interpretation maßgebenden Begriff von Philosophie von Nietzsche übernehmen, und zwar so, daß sie je ein verschiedenes Gedankenmotiv Nietzsches als die zentrale Idee auffassen – Löwith die »Ewige Wiederkunft des Gleichen«, Baeumler den »Willen zur Macht«. Diese beiden bedeutsamen Interpretationsversuche leiden aber an einer gewaltsamen Einseitigkeit der Perspektive. Statt in das Prinzip vorzudringen, dem die Mannigfalt der wesentlichen Gedankenmotive Nietzsches entspringt, wird ein ausgebildetes, einzelnes Motiv verabsolutiert und zum Fundament der Auslegung gemacht. Allerdings ist auf dem Wege einer bloßen Übernahme das innere Prinzip der Philosophie Nietzsches

auch gar nicht greifbar, sofern Nietzsche weder als durchgängig leitende Antizipation noch als vollendete Systemidee einen theoretisch ausgearbeiteten Begriff der Philosophie hat. Nicht um eine *immanente* Auslegung handelt es sich jetzt bei unserer Frage nach der Philosophie in Nietzsches Werk, sondern um das selbst fragwürdige Unterfangen, dieses Werk einem ihm fremden Maßstab zu unterwerfen – ja einem Maßstab, den Nietzsche selbst leidenschaftlich abgelehnt und bekämpft hat.

Dieser Maßstab ist die überlieferte Idee der abendländischen Metaphysik als der Frage nach der Natur des Seins. Als Philosophie in Nietzsches Werk gilt uns seine Ontologie, sein metaphysischer Entwurf des Wesens des Seins, der die tragende, aber doch zumeist verborgene Voraussetzung ist für seine Lehren vom Übermenschen, vom Willen zur Macht und der Ewigen Wiederkunft des Gleichen.

Bedeutet aber ein solches Absehen nicht die Unterstellung eines Systems bei einem Denker, der, von tiefstem Mißtrauen gegen alle Systematik erfüllt, nach eigenem Wort »den epikureischen Instinkt eines Rätselfreundes hat, der den ängstlichen Charakter der Dinge sich nicht leichten Kaufes nehmen lassen will, ... ein gut Teil Unsicherheit in den Dingen wünscht und die Gegensätze wegnimmt als Freund der Zwischenfarben, Schatten, Nachmittagslichter und endlosen Meere.«¹ Sicher ist, daß Nietzsche systematisch gedacht hat, und nicht erst in der Spätzeit, da er unter dem Titel des »Willens zur Macht« sein systematisches Werk erzwingen wollte, sondern von Anfang an. In Nietzsche nur den Philosophen des geistreichen Paradoxons, der gelebten Wahrheit und der dichterisch-prophetischen Existenzerhellung zu sehen, bedeutet, ihn weit unter seinen Rang zu setzen.

Wenn wir bei der Frage nach der Ontologie Nietzsches all das beiseitelassen, was als Diagnose und Kritik der modernen Kultur, als Kampfansage gegen das Christentum, als Prophetie eines neuen Menschenbildes, als Psychologie des Ressentiments, der Dekadenz und des Nihilismus eine ungeheuerere geistesgeschichtliche Macht ausgeübt hat, so scheiden wir das ab, was auch der Macht der Zeit wieder verfallen wird, und halten uns an das Einfache und Wesentliche: an Nietzsches Wort über das *Sein*.

Um Nietzsches Metaphysik aufzuzeigen, gehen wir aus von sei-

¹ (Eugen Finks Zitate aus Schriften Nietzsches werden mit Bezug auf die *Kritische Studienausgabe* (KSA) der Werke Nietzsches nachgewiesen. – Hier: KSA 12, 144.)

nem Kampf gegen die Metaphysik, sofern sich darin seine eigene fundamentale ontologische Position abhebt. Vielleicht erweist es sich am Ende, daß seine antimetaphysische Polemik auf einem verengten und unzureichenden Begriff von Metaphysik beruht.

I. Nietzsche und die Metaphysik

Der von letzter geistiger Feindschaft beseelte Kampf Nietzsches gegen die überlieferte Idee der abendländischen Metaphysik kann in vereinfachender Skizzierung dargestellt werden als Gegnerschaft gegen Sokrates, Plato und Parmenides.

In Sokrates bekämpft Nietzsche die Metaphysik als Symptom, in Plato als Weltentwertung, in Parmenides als die Abstraktion.

a. »Mir selbst ist diese Unehrrerbietigkeit, daß die großen Weisen Niedergangstypen sind, zuerst und gerade in einem Falle aufgegangen, wo ihr am stärksten das gelehrte und ungelehrte Vorurteil entgegensteht: ich erkannte Sokrates und Plato als Verfalls-Symptome, als Werkzeuge der griechischen Auflösung, als pseudogriechisch, als anti-griechisch ...«² – so schreibt Nietzsche in dem »Das Problem des Sokrates« betitelten Abschnitt der *Götzendämmerung*. Die Existenz im Gespräch über das Fromme, das Gerechte, das Schöne, das Seiende gilt Nietzsche als Zeichen eines physiologischen Niedergangs, als Auflösung der Instinktsicherheit, als pathologische Entartung; die Dialektik als Zeichen unvornehmer, plebejischer Gesinnung, als Form der Rache der listigen Mißratenen an den Lebensmächtigen, die dadurch verführt werden, daß die Dialektik ihren agonalen Trieb anspricht.

Indem Nietzsche so die Metaphysik in Gestalt des Sokrates anprangert als eine »negative Bewegung«, als eine Krankheit des Lebens, als den Willen zum Tode, zum Ausruhen, glaubt er einen entscheidenden Einwand gegen den mächtigsten »Götzen« der abendländischen Geistesgeschichte zu machen; gerade dadurch, daß er hinter die Fassade der Theoreme der Metaphysik zurückfrage auf die dahinter stehenden Lebenstendenzen, daß er die Theorien nehme als *Zeichen* und *Ausdruckswerte*, als Lebenssymptome, errate er eine eigentlichere Wahr-

² (KSA 6, 67 f.)

heit über die Metaphysik, eine bislang verborgene und versteckt gehaltene Wahrheit, die das Ende der Metaphysik bedeute.

Es ist aber sehr die Frage, ob diese Kunst des Zeichen-Lesens und der hintergründigen Psychologie, dieses symptomatologische Verstehen, überhaupt ein dem Wesen der Philosophie angemessenes Verhalten ist – oder gar am Ende das gründlichste Sichvergreifen. In der Tat riegelt sich Nietzsche dadurch ab vom Verständnis der Sokratischen Metaphysik, daß er sie mißt mit Kategorien, die dem nur psychologischen Lebensverständnis entnommen sind. Der Schein der Überlegenheit der symptomatologischen Methode über das sachliche Verstehen verhindert eine wahrhafte Auseinandersetzung. In vulgarisierter Form ist die Mißdeutung der Philosophie als Lebenssymptom, psychologisch als Symptom einer Existenz, historisch als Zeichen einer geistesgeschichtlichen Lage oder ökonomisch als Ausdruck einer sozialen Situation und schließlich biologisch als Manifestation einer Rasse, selber zum Signum des Zeitalters geworden.

b. In der Gegenstellung gegen Plato richtet sich Nietzsche gegen den Zug der überlieferten Metaphysik, die sinnliche Wirklichkeit der erlebten Welt als Schein und Trugwelt zu entwerten und eine eigentliche und wahre Welt des wahrhaft Seienden hinter der sich uns zeigenden anzusetzen. Plato ist ihm nun der Erzvater derer, die das Seiende hinter der Physis suchen, ist der Erfinder der »Fabel« von der Hinter-Welt.

»Meine Philosophie ist umgedrehter Platonismus: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner, schöner, besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel.«³ Oder im *Willen zur Macht*, Aph. 1046: »Die Widersinnlichkeit der bisherigen Philosophie als der größte Widersinn des Menschen.«⁴ Damit wird nicht die erkenntnistheoretische Kritik der Sinnlichkeit verworfen oder gar der Augenschein verabsolutiert, sondern die Flucht aus der Welt in die im Gedanken erdichtete Hinterwelt verneint. Eine weltflüchtige, asketische Geneigtheit des Lebens schafft sich im Gedanken ein Traumreich des beständigen, wahrhaften Seienden, das zugleich auch ein Reich des Guten und Schönen, des Ideals ist.

Diese Charakteristik des Platonismus von seiten Nietzsches ist nicht allein dadurch ein ungeheuerliches Mißverständnis, daß er die ontologische Konzeption Platos im Dienst moralischer Wertsetzungen

³ (KSA 7, 199.)

⁴ (KSA 11, 128.)

und als Folge von solchen auffaßt, sondern daß er in das primitive, wenn nicht vulgäre Vorurteil von der *Verdoppelung der Welt* verfällt. Es ist gar nicht möglich, daß Nietzsche die ontologische Problematik Platons denkend nachvollzogen hat und sich damit im Bereich der Unterscheidung von Sein und Seiendem bewegt hat. Daß Plato vom Sein des Seienden, das ihm das Eidos ist, sprechen mußte wie von einem Ding, vom Reich der Wesenheiten wie von einer Welt, ist ja die unvermeidliche und notwendige Metapher aller Metaphysik, was begriffen zu haben die Voraussetzung ist für jeden Zugang.

c. In der Polemik endlich gegen Parmenides erreicht Nietzsches Abwehr der überlieferten Metaphysik ihren Höhepunkt – aber auch den Höhepunkt des Mißverständnisses. Ungriechisch wie kein anderer in den zwei Jahrhunderten des tragischen Zeitalters, nennt Nietzsche den Moment, in welchem Parmenides seine Lehre fand vom Sein. »Einem Griechen war es damals möglich, aus der überreichen Wirklichkeit, wie aus einem bloßen gauklerischen Schematismus der Einbildungskräfte zu flüchten – (...) in die starre Todesruhe des kältesten, nichtssagendsten Begriffs, des Seins.«⁵

Das »Seiende« des Parmenides ist für Nietzsche eine »furchtbare Abstraktion«.⁶ Es ist der Gegenbegriff zu allem Lebendigen, Wandelnden, In-sich-Gegensätzlichen, Vielfältig-Wirklichen; es ist das starre, unbewegte Einfache, das Zeitlose, das nur im Begriff, nicht in der Wirklichkeit Beheimatete. Das Sein ist so der Gegenbegriff zum lebendigen Werden. Statt in der Anschauung der konkreten Fülle und wandelnden Lebendigkeit der Welt, soll, um mit Nietzsche zu reden, »nur in den verblaßtesten, abgezogensten Allgemeinheiten, in den leeren Hüllen der unbestimmtesten Worte jetzt die Wahrheit wie in einem Gehäuse von Spinnfäden wohnen« (*Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*).⁷

Indem Nietzsche den Parmenideischen Begriff des Seienden mißdeutet als einen Abstraktionsbegriff, also als einen von der Fülle der wirklichen Dinge durch Entleerung abgezogenen, vag allgemeinen Begriff, verrät er eine erschreckende Unbekanntschaft mit der Natur des Begriffs. In allem Verhalten zu Dingen, in jedem erfahrenden Bezug, auch in der farbigsten und buntesten Anschauung ist im Vorhinein ein

⁵ (KSA 1, 844.)

⁶ (KSA 1, 842.)

⁷ (KSA 1, 844.)

seinsbegriffliches Verständnis wach: Das Seiend-sein der seienden Dinge wird nicht durch Abstraktion aus der Erfahrung abgezogen, sondern ist eine Voraus-Setzung, die überhaupt erst einen Raum möglicher Erfahrung öffnet. Diese apriorische Natur des Begriffs des Seienden, des *on*, ist seit der antiken Metaphysik eine lebendig bewahrte Tradition, die sich nur zuweilen verdunkelte.

Die entscheidenden Vorurteile Nietzsches gegen die Metaphysik werden in seiner Kritik des Parmenides deutlich: Es sind dies 1. die Auffassung der metaphysischen Begriffe als Abstraktionen und 2. die Auffassung des »Seins« als eines Gegenbegriffs zum lebendigen Werden. Weil Nietzsche nun seine eigene metaphysische Konzeption als eine dem abstrakten, logischen Denken fernliegende Intuition begreift, in der er die Natur des weltdurchwaltenden Werdens zu erkennen vermeint, kann er im Aphorismus 1048 des *Willens zur Macht* seine Philosophie nennen »eine antimetaphysische Weltbetrachtung – ja aber eine artistische«.⁸

Nietzsches artistische Weltbetrachtung aber liegt weit ab von jeder gewöhnlichen antimetaphysischen Einstellung, etwa des Positivismus. Sie ist seine Metaphysik, eine »Artistenmetaphysik«, wie er in der *Geburt der Tragödie* und auch im *Willen zur Macht*, also am Beginn und am Ende, ausdrücklich sagt.

Nietzsches Negation der Metaphysik betrifft ein Zerrbild: eine mit abstrakt-logischen Begriffen operierende, über die wirkliche Welt hinwegschweifende und in der Fiktion einer Hinterwelt und eines starren Seins mündende Metaphysik, im Dienst todessüchtiger, weltverleumdender Ermattung. Diesem Zerrbild stellt er gegenüber eine auf Divination beruhende Betrachtung der wirklichen, werdenden, sinnlich-sinnfälligen Welt, und zwar im Wesen ihres Werdens; der Ontologie des starren »Seins« – eine Ontologie des Werdens.

Daß diese Ontologie des Werdens der Kern von Nietzsches Philosophie ist, ist die einleitende These unserer Auslegung.

II. Die Metaphysik des Spiels

Die Welt ist eine Welt des Werdens, »ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ... eine Welt des Ewig-

⁸ {KSA 12, 160.}

sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens«. ⁹ Damit sind die Wesenszüge genannt, die Nietzsches Begriff des Werdens bestimmen. Werden bedeutet primär nicht den zeitlichen Vorgang der Geschehnisse an den Dingen, das Keimen, Reifen, Wachsen, das Sich-verändern usw., nicht also das innerzeitliche Werden, sondern die *Wandlung der Zeitigung*, in der erst Dinge samt den an ihnen möglichen Vorgängen als zeitlich sich erstreckende möglich werden. Die Zeit kann für Nietzsche nicht zur bloßen »Erscheinung« gehören, wie nach seiner Auffassung bei Parmenides, sondern ist der *Horizont jedes Seins*, sofern alles, was ist, wird und vergeht. Sein ist Gewordensein, im Werden sein und Vergehen. Das Sein kommt im Werden vor und nicht das ursprüngliche Werden am Seienden. Das Werden als Zeitigung verstanden läßt so allererst Seiendes zu. Aber als Zulassendes ist dieses Ursprüngliche auch das Verzehrende und Vernichtende. Zeit ist so das Entstehenlassen und Vergehenlassen in eins, und zwar nicht nacheinander, sondern gleichzeitig: In allem Entstehen west das Vergehen und umgekehrt. Die Macht der Zeit ist das Ineinander der bildenden und zerstörerischen Kraft. Indem so die *eine*, in sich widersprüchliche Zeitigung, das Werden, *eins* ist, die Einheit der Welt und ihres Waltens ist, läßt sie gerade in sich das *Viele*, die seienden Dinge zu.

Diesen Begriff des Werdens glaubt Nietzsche zu finden bei *Hera-klit*. Hinsichtlich des Problems des Einen und des Vielen sagt er von Heraklit: »Die dritte für Heraklit allein zurückbleibende Möglichkeit wird niemand mit dialektischem Spürsinn und gleichsam rechnend erraten können; denn was er hier erfand, ist eine Seltenheit, selbst im Bereiche mystischer Unglaublichkeiten und unerwarteter kosmischer Metaphern. – Die Welt ist das *Spiel des Zeus*, oder physikalischer ausgedrückt, des Feuers mit sich selbst, das Eine ist nur in diesem Sinne zugleich das Viele.« ¹⁰

Das heißt jetzt: Das Wesen des Werdens ist das Spiel; Nietzsches Metaphysik – eine Metaphysik des Spiels. Das entscheidende Fragment, das Nietzsches Heraklitdeutung trägt, lautet: αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων. παιδὸς ἢ βασιληΐη. ¹¹

⁹ (KSA 11, 611.)

¹⁰ (KSA 1, 827 f.)

¹¹ Diels, Fragment 52 (Hermann Diels u. Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Erster Band, Zürich 2004).

So schaut, meint Nietzsche, nur der ästhetische Mensch die Welt an. »Ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld, hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes. Und so, wie das Kind und der Künstler spielt, spielt das ewig lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld – und dieses Spiel spielt der Aeon mit sich.« (*Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*)¹² Und an anderer Stelle nennt Nietzsche die Kunst die »eigentliche metaphysische Tätigkeit des Lebens«.¹³ Kind und Künstler sind das ontische Modell für Nietzsches ontologischen Begriff des Spiels. Was besagt das? Im Hinblick auf das phänomenal innerweltlich begehende Sein des Kindes und des Künstlers wird das Sein des weltdurchwaltenden Werdens bestimmt. So wie diese spielen, spielt der Aeon. In diesem so-wie liegt eine Analogie, eine Metapher. Dabei ist es aber nicht das Wesentliche, daß es sich um eine gleichnishafte Entsprechung und Zuordnung handelt, sondern wesentlich ist allein die *Dimension des Bezugs*, innerhalb dessen die Analogie obwaltet; denn hier handelt es sich nicht um eine Entsprechung zwischen Seiendem, sondern *zwischen Seiendem und dem Sein*. Das ontische Modell des kindlich-künstlerischen Spiels dient, um einen Ausdruck Heideggers zu gebrauchen, als »formale Anzeige« der Natur des ontologischen Spiels. (So hat auch Heideggers Begriff der »Sorge« nicht den Sinn der ontischen Bekümmern und des Kammers, sondern den des In-seinem-Sein-um-sein-Sein-Gehens als Seinsweise des Daseins.) Eine Erörterung des Verhältnisses von ontischem Modell und ontologischem Sinn ist an sich eine unumgängliche Voraussetzung für eine zureichende Interpretation von Nietzsches Metaphysik des Spiels. In dieser Skizze kann aber davon keine Rede sein.

Das Phänomen der Kunst wird von Nietzsche – wie bekannt – ausgelegt am Leitfaden des Gegeneinander zweier Kunsttriebe, des dionysischen und des apollinischen Triebs. »Mit dem Wort dionysisch ist ausgedrückt ... der ewige Wille zur Zeugung, zur Fruchtbarkeit, zur Wiederkehr, das Einheitsgefühl der Notwendigkeit des Schaffens und Vernichtens ... Mit dem Wort apollinisch: der Drang zum vollkommenen Fürsichsein, zum typischen Individuum ...«. (*Wille zur Macht*,

¹² (KSA 1, 830.)

¹³ (Bei Nietzsche ist dies ein Zitat von Richard Wagner: »die Kunst als die eigentliche Aufgabe des Lebens, die Kunst als *metaphysische Tätigkeit*« (KSA 13, 228).)

Aph. 1050)¹⁴ Das chaotisch Maßlose ist in ständigem Streit mit der abgemessenen Form, mit der begrenzten Gestalt; das rastlos Umgetriebene mit dem im Scheine des Beharrens Ruhenden. Was aber ist nun dieser Streit der widerstreitenden Triebe, die das Phänomen der Kunst ausmachen? Sind dies zwei heterogene Grundkräfte, die zusammenprallen? Ist es nur die mythologische Benennung von Schopenhauers »Wille« und »Vorstellung«? Nichts von dem – wenn das Wesen der Kunst das Spiel ist, so ist dieses die in sich wider-setzliche Einheit des Dionysischen und Apollinischen. Spielen ist schöpferischer Entwurf einer Spielwelt. Wir können unterscheiden zwischen dem Spielen und dem darin gespielten Spiel. Im Spielen bildet sich die gewollte schöne Täuschung der erspielten Scheinwelt, in der der Spielende sich selbst verdeckt ist durch seine »Rolle« in ihr. Spielen ist ein Sichselbstvergessen des Spielenden, Selbstverdeckung in einer »Maske«, einer Rollen-Gestalt der Spielwelt, und ist die Lust des Bildens und Vernichtens des erspielten Scheins, auf den die Lust hinauswill und den sie doch immer mit Zerstörung bedroht. Das Dionysische und Apollinische zeigen sich so als die beiden gegensätzlichen, aber gerade dadurch sich fordernden Momente des Spiels: das schöpferische, zeugend-vernichtende Spielen und als der schöne Schein der Spielwelt. Am Urphänomen der Kunst wird, so sagt Nietzsche in der *Geburt der Tragödie*, »das spielende Aufbauen und Zertrümmern der Individualwelt als Ausfluß einer Urlust offenbart, in einer ähnlichen Weise, wie wenn von Heraklit dem Dunklen die weltbildende Kraft einem Kinde verglichen wird, das spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft«.¹⁵ Sofern am Urphänomen der Kunst die Urlust der weltbildenden Kraft offenbar wird, dient das Phänomen der Kunst als ontisches Modell für den Absprung zum ontologischen Sinn des Spiels als der Einheit des Dionysischen und Apollinischen. Ontologisch bedeutet das Dionysische das weltdurchwaltende Werden als das Spielen der zeitigenden Zeit, das Apollinische das *principium individuationis*, das in der Zeitigung Gezeitigte, den Schein der verharrenden Form, die Spielwelt der seienden, verharrenden Dinge.

Obgleich Nietzsche es nirgends ausgesprochen hat, scheint es mir doch, daß die metaphysische Intuition Nietzsches mit der im Wesen des Spiels als ontologischer Metapher liegenden Doppelung bezogen

¹⁴ (KSA 13, 224.)

¹⁵ (KSA 1, 153.)

war auf die innere Selbstunterscheidung des Seins in Daß-sein (*existentia*) und Was-sein (*essentia*).

Eine Reihe zentraler Begriffe, die für Nietzsche metaphysische Bedeutung haben, wie z. B. die Unschuld des Werdens, werden am Modell des kindlich-künstlerischen Spiels abgelesen. Dies im einzelnen zu zeigen, wäre die Aufgabe einer durchführenden Interpretation. Hier genügen uns einige Hinweise darauf, daß Nietzsches Lehre vom Sein des Menschen wie vom Sein der Natur gründet in seiner Metaphysik des Spiels.

Grundsätzlich wird das Sein des Menschen von Nietzsche, trotz seiner herausfordernd formulierten materialistischen Kampfpaparen, begriffen als *geistbestimmtes* Leben, als ein Transzendierend-sein. Nicht die prachtvolle Animalität der blonden Bestie ist ihm das wahrhaftige Modell. Der Mensch ist gleichsam das *Ideale setzende Tier*. Dadurch ist der Mensch von allem bloß vitalen Tiersein abgrundtief geschieden: Ein Tier kann sich nicht einmal zum Anwesendsein oder Abwesendsein eines im Trieb begehrten Dinges verhalten, geschweige denn zu einem Ideal als der Möglichkeit seines Seinkönnens (oder Seinsollens). Wenngleich der Mensch durchschnittlich und gewöhnlich im Umtrieb seiner Notdürfte dahinvegetiert, so wird doch die Frage nach seinem Sein von Nietzsche gerade gestellt als Frage nach ihm in der *Seinsweise der Größe*. Das Sein des Menschen wird bestimmt in der Lehre vom Über-Menschen. Im Übergang zum Übermenschen kommt die Wahrheit des Seins des Menschen an den Tag. Wie aber geschieht dieser Übergang? Ist dies ein in ferner Zukunft möglicher Entwicklungssprung des *homo sapiens* – oder eine jederzeit mögliche Verwandlung?

In der ersten Rede Zarathustras werden drei Verwandlungen des Geistes genannt: In ihnen wandelt sich der Mensch in den Übermenschen. Die erste ist symbolisiert im »Kamel«, es ist der »tragsame Geist«, der sich unterwirft der Transzendenz der Werte und Ideale, der befangen ist im Anschein der von ihm unabhängigen Objektivität der Werte. In der Verwandlung in den »Löwen« erkämpft sich der Mensch die geistige Freiheit gegen die als schon geschaffen ihm fertig gegenüberstehenden Werte. In der dritten Verwandlung wird der Geist des Menschen zum »Kinde«, zum *pais paizon*: »Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen. Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens: *seinen* Willen

will nun der Geist, *seine* Welt gewinnt sich der Weltverlorene.«¹⁶ Der Übermensch ist der zu sich selbst als dem spielenden Entwerfer aller ›Rollen‹, aller Ideale und Wertschätzungen befreite Mensch, der sich zurückholt aus der Selbstverlorenheit in die Spielwelt der Rolle, in der das Ideal als Setzung nicht erkannt werden kann und als fremde Objektivität gegenübersteht. Der des spielerischen Entwurfs seiner Ideale mächtige Mensch – das ist der Übermensch.

Das Sein der Natur, des Seienden im Ganzen, bestimmt Nietzsche als den Willen zur Macht. Wenngleich der Mensch in die Physis hineingehört, so darf doch nicht der Sinn des Willens zur Macht am menschlichen Machtstreben, an jenem titanischen Willen zur Herrschaft über das Gemachte und Machbare, abgenommen werden. Was aber ist dann der Machtwille? Nichts anderes als das unbändige Aufgehenwollen jedes Seienden der Physis, sein Zunehmen- und Wachsenwollen, sein unersättlicher Drang, alles zu sein. Dieser Wille zum Sein im Ganzen ist der Wille zur Macht; er ist der maßlose Wille der sich selber produzierenden Produktion, des Schöpferdranges, der in allem Seienden treibt. Der Wille zur Macht ist der dionysische Trieb. Die mit dem Namen des Willens zur Macht genannte und so enträtselte Welt bezeichnet Nietzsche in dem entscheidenden letzten Aphorismus des *Willens zur Macht* als »die dionysische Welt, diese Geheimniswelt der doppelten Wollüste«.¹⁷ Und damit ist auch der Wille zur Macht begriffen als »Spiel«.

Inwiefern auch der dritte Grundbegriff Nietzsches, die Ewige Wiederkunft des Gleichen, im ontologisch interpretierten Spielcharakter des Daseins gründet, kann überhaupt nicht mit einem Hinweis angedeutet werden. Entscheidend aber ist, daß das Gesetz im Werden, die Wiederkunft des Gleichen, nicht als eine Kausalität begriffen wird, die auf die Natur als vorhandene Stoffmasse hin orientiert ist und einen mechanistischen Sinn hat, sondern als ein Gesetz des kosmischen Spiels der Weltbildung und Weltvernichtung, der ἐκπύρωσις Heraklits.

»Darin, daß die Welt ein göttliches Spiel sei und jenseits von Gut und Böse – habe ich die Vedantaphilosophie und Heraklit zum Vorgänger«,¹⁸ sagt Nietzsche, und weiter von Heraklit: »Das, was er schaute,

¹⁶ (KSA 4, 31.)

¹⁷ (KSA 11, 611.)

¹⁸ (KSA 11, 201.)

die Lehre vom Gesetz im Werden und vom Spiel in der Notwendigkeit, muß von jetzt ab ewig geschaut werden: er hat von diesem größten Schauspiel den Vorhang aufgezogen.«¹⁹

Nietzsches Ontologie des Spiels ist nur eine metaphysische Intuition. Sein Unvermögen zum Begriff hat sowohl eine phänomenale Analyse des ontischen Modells des Spiels, als auch eine begriffliche Entfaltung seines ontologischen Sinnes verhindert. Ob seine künstlerische Schau der Welt als eines »göttlichen Spiels« aber eine Anregung werden kann für eine ontologische Bestimmung des schöpferischen Wesens des Seins – das ist eine offene Frage. In dieser Frage liegt aber, wie mir scheinen will, die wahrhafte Bedeutung von Nietzsches Philosophie für die Zukunft.

Vom *Spiel* aber sagt der größte metaphysische Denker, sagt *Hegel*, daß es in seiner Indifferenz und seinem größten Leichtsinn zugleich der erhabenste und einzig wahre Ernst sei.

¹⁹ {KSA 1, 835.}