

2. Nietzsches Denken: Das Umdenken aller gültigen Kategorien

2.1 Nietzsches Verabschiedung der abendländischen Metaphysik

2.1.1 Nietzsches Metaphysikverständnis: Die platonisch-christliche Tradition, Dekadenz und Nihilismus

Nietzsches weitreichender Kulturkritik liegt ein zentraler Gedanke zugrunde, der seine Schriften wie ein roter Faden durchzieht: Nicht allein der moderne Mensch christlicher Prägung ist erkrankt, nein, der Mensch ist grundsätzlich gegenüber allen anderen Gattungen ein krankes Lebewesen, ein durch sein Bewusstsein »krankes Tier«:

– Ich fürchte, die Thiere betrachten den Menschen als ein Wesen Ihresgleichen, das in höchst gefährlicher Weise den gesunden Thierverstand verloren hat, – [...]. (FW: Drittes Buch 224, KSA 3, 510)

[...] der Mensch ist, relativ genommen, das missrathenste Thier, das krankhafteste, das von seinen Instinkten am gefährlichste<n> abgeirrte – freilich, mit alle dem, auch das *interessanteste*! – (AC 14, KSA 6, 180)

Das Bewusstsein, der »helle«, »blitzende« »Lichtschein« »innerhalb« der »Dunstwolke« des Seins (UB II 1, KSA 1, 253), habe, so Nietzsche, das Erkennen und das Erinnerungsvermögen des Menschen (UB II 1, KSA 1, 248f; bzw. GM: Zweite Abhandlung 1, KSA 5, 291f) hervorgebracht. Sein tierischer Gegenpart sei dagegen fast vollständig auf die unbewussten Bereiche des Traums und des Wahnsinns zurückgedrängt worden:

In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. (WL 1, KSA 1, 875)

– Die Bewusstheit ist die letzte und späteste Entwicklung des Organischen und folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste daran. Aus der Bewusstheit stammen unzählige Fehlgriffe [...]. (FW: Erstes Buch 11, KSA 3, 382)

In den Ausbrüchen der Leidenschaft und im Phantasiren [sic!] des Traumes und des Irrsinns entdeckt der Mensch seine und der Menschheit Vorgeschichte wieder: die *Thierheit* mit Ihren wilden Grimassen [...]. (M: Viertes Buch 312, KSA 3, 226)

Der zu Bewusstsein gekommene Mensch habe begonnen, sich selbst und die Welt in Beziehung zu setzen, wobei er zur Deutung des Kosmos anthropomorphe Bilder heranzog, die sich immer mehr zu Begriffen verdichteten:

Erst haben die Menschen sich in die Natur hineingedichtet: sie sahen überall sich und Ihresgleichen, nämlich ihre böse und launenhafte Gesinnung, gleichsam versteckt unter Wolken, Gewittern, Raubthieren, Bäumen und Kräutern [...]. (M: Erstes Buch 17, KSA 3, 29)

Im Grunde spiegelt sich der Mensch in den Dingen, er hält Alles für schön, was ihm sein Bild zurückwirft [...]. (GD: Streifzüge eines Unzeitgemässen 19, KSA 6, 123)

Alles, was den Menschen gegen das Thier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen [...]. (WL 1, KSA 1, 881)

Während der Mensch seit jeher versucht habe, sich vom Tier abzuheben (»Der *Stolz* des Menschen, der sich gegen die Lehre der Abstammung von Thieren sträubt und zwischen Natur und Mensch die große Kluft legt [...]«, M: Erstes Buch 31, KSA 3, 41), um sich als »Krone der Schöpfung« zu fühlen (AC 14, KSA 6, 180), habe es im Laufe seiner Geschichte angesichts des durch das Bewusstsein verursachten Leidens immer wieder die Sehnsucht nach einer tierischen Ursprünglichkeit gegeben:

Dies zu sehen geht dem Menschen hart ein, weil er seines Menschenthums sich vor dem Thiere brüstet und doch nach seinem Glücke eifersüchtig hinblickt – denn das will er allein, gleich dem Thiere weder überdrüssig noch unter Schmerzen leben [...]. (UB II 1, KSA 1, 248)

Aus diesem Grund möchte der »freiwillige Bettler« in *Also sprach Zarathustra* sein »Glück auf Erden« bei den Kühen finden:

[Zu Zarathustra] »Was ich hier suche? antwortete er: das Selbe, was du suchst, du Störenfried! nämlich das Glück auf Erden. Dazu aber möchte ich von diesen Kühen lernen. [...] So wir nicht umkehren und werden wie die Kühe, so kommen wir nicht in das Himmelreich. [...] Am weitesten freilich brachten es diese Kühe: die erfanden sich das Wiederkäuen und In-der-Sonne-Liegen. Auch enthalten sie sich

aller schweren Gedanken, welche das Herz blähn.« (Za IV: Der freiwillige Bettler, KSA 4, 334, 336f.)

Da sich der sich selbst bewusste Mensch in der Welt, so Nietzsche, fürchtete und nach Sicherheit verlangte, habe er Erklärungen, Gesetze und Verbote erfunden:

Denn der Grad der Furchtsamkeit ist ein Gradmesser der Intelligenz [...]. (M: Viertes Buch 241, KSA 3, 202)

Furcht nämlich – das ist des Menschen Erb- und Grundgefühl; aus der Furcht erklärt sich Jegliches, Erbsünde und Erbtugend. Aus der Furcht wuchs auch [...] [die] Wissenschaft. (Za IV: Von der Wissenschaft, KSA 4, 376f)

Jedoch außerstande, die eigenen Gebote zu befolgen, schämte er sich seiner selbst (»die Scham des Menschen vor dem Menschen«, GM: Zweite Abhandlung 7, KSA 5, 302) und führte die »Strafe« als Selbstkasteiung ein. Die Schuld, die er einer höheren Ordnung gegenüber empfand, vergegenständlichte sich im menschlichen »Gewissen«, welches ihn von nun an maßgebend vom Tierreich abhob:

[...] dieser Narr [...] wurde der Erfinder des »schlechten Gewissens«. Mit ihm aber war die grösste und unheimlichste Erkrankung eingeleitet, von welcher die Menschheit bis heute nicht genesen ist, das Leiden des Menschen *am Menschen*, an *sich*: als die Folge einer gewaltsamen Abtrennung von der thierischen Vergangenheit [...] wir sind die Erben der Gewissens-Vivisektion und Selbst-Thierquälerei von Jahrtausenden [...] (GM: Zweite Abhandlung 16 u. 24, KSA 5, 323 u. 335)

Ab diesem frühen Zeitpunkt, so lässt Nietzsche durchblicken, entwickelte der Mensch, in einer der Tierwelt völlig fremden Form, ein Gefühl für ökonomische Tauschgesetze, indem er das »Abzahlen« der »Schuld« für möglich hielt:

[...] der Mensch bezeichnete sich [...] als das »abschätzende Thier an sich«. Kauf und Verkauf, sammt ihrem psychologischen Zubehör, sind älter als selbst die Anfänge irgend welcher gesellschaftlichen Organisationsformen und Verbände: aus der rudimentärsten Form des Personen-Rechts hat sich vielmehr das keimende Gefühl von Tausch, Vertrag, Schuld, Recht, Verpflichtung, Ausgleich erst auf die grössten und anfänglichsten Gemeinschafts-Complexe [...] *übertragen* [...]. (GM: Zweite Abhandlung 8, KSA 5, 306)

Das menschliche Angstgefühl in der Welt führt Nietzsche auf die mit dem Bewusstsein einhergehende Sinnfrage zurück: Der Mensch hinterfrage, anders als das Tier, den Sinn und Zweck seines Daseins, vor allem aber seines Leidens:

[...] der Mensch *muss* von Zeit zu Zeit glauben, zu wissen, *warum* er existirt, seine Gattung kann nicht gedeihen ohne ein periodisches Zutrauen zu dem Leben! (FW: Erstes Buch 1, KSA 3, 372)

[der Mensch] *litt* am Probleme seines Sinns. Er litt auch sonst, er war in der Hauptsache ein *krankhaftes* Thier: aber *nicht* das Leiden selbst war sein Problem, sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage »wozu leiden?« (GM: Dritte Abhandlung 28, KSA 5, 411)

Die ›Krankheit‹ des Menschen gegenüber dem Tier stellt sich somit als eine durch das Bewusstsein hervorgerufene Leidensfähigkeit dar. Nietzsche geht, wie sich noch zeigen soll in erstaunlicher Übereinstimmung mit Ansätzen der modernen Mythentheorie, davon aus, dass der griechische Mythos, nicht anders als später die Wissenschaft, den Zweck erfüllt habe, die Angst des in das Dasein geworfenen Menschen zu bändigen:

Der Grieche kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins: um überhaupt leben zu können, musste er vor sie hin die glänzende Traumgeburt der Olympischen stellen. [...] Wie anders hätte jenes so reizbar empfindende, so ungestüm begehrende, zum *Leiden* so einzig befähigte Volk das Dasein ertragen können, wenn ihm nicht dasselbe, von einer höheren Glorie umflossen, in seinen Göttern gezeigt worden wäre. (GT 3, KSA 1, 35f)

Wenn auch die Etymologie des Wortes ›Mythos‹ ungeklärt ist,¹ so verweist seine Grundbedeutung ›Wort‹ oder ›Gedanke‹² bereits auf einen Zustand der Bewusstheit und der einsetzenden Begrifflichkeit. Obgleich der Mythos seit der Antike in polemischer Weise dem Logos bzw. der Wissenschaft gegenübergestellt wurde,³ lassen die beiden Weltmodelle einen gemeinsamen Urgrund erkennen. Der Mythos stelle, so Horkheimer und Adorno, eine ursprüngliche Welterklärung dar, die in ihrer »Totalität« derjenigen der »Aufklärung« in nichts nachstehe.⁴ Moderne Mythentheoretiker weichen auf diese Weise, ähnlich wie Nietzsche, die starre Grenze zwischen Mythos und Aufklärung auf:⁵

1 Bei Assmann wird das Wort Mythos entweder von griech. *myó* (dt. ›die Augen schließen‹), *myéo* (dt. ›belehren‹, ›einweihen‹) oder von indogermanisch *meudh* (dt. ›sich erinnern‹, ›sich sehnen‹, ›Sorge‹, ›Gedanke‹) abgeleitet, s. Aleida Assmann/Jan Assmann: »Mythos«, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, hg. (u.a.) von Hubert Cancik (Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 1998), S. 181.

2 Ebd.

3 Vgl. Axel Horstmann: »Mythos, Mythologie«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6: Mo–O, hg. (u.a.) von Joachim Ritter (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984), 281–318.

4 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung* [Auszug], in: *Texte zur modernen Mythentheorie*, hg. von (u.a.) Wilfried Barner (Stuttgart: Reclam 2003), S. 31.

5 Vgl. Axel Horstmann, »Mythos, Mythologie«, S. 312.

Der Mythos wollte berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit darstellen, festhalten, erklären. [...] Die Mythologie selbst hat den endlosen Prozess der Aufklärung ins Spiel gesetzt. [...].⁶

Auch Cassirer betrachtet den Mythos als ein Mittel der »Objektivierung«, mit welchem der Mensch »Furcht, Instinkte, Hoffnungen« »organisiere«.⁷ Den Zusammenhang zwischen der menschlichen Furcht und der Entstehung des Mythos erläutert Blumenberg folgendermaßen:

Die Welt verliert an Ungeheuern. Sie wird [...] »freundlicher«. Sie nähert sich dem Bedürfnis des dem Mythos zuhörenden Menschen an, in der Welt heimisch zu sein.⁸

Odo Marquard generalisiert schließlich sogar den Mythos-Begriff⁹ und verwendet ihn für alle Formen der Welterklärung, da es sich sowohl im Mythos als auch in der Wissenschaft um das Erzählen von Geschichten handle,¹⁰ ohne welche der Mensch nicht leben könne: »[N]arrare necesse est«.¹¹ Nietzsche selbst lässt keinen Zweifel daran, welches der beiden Welterklärungsmodelle er präferiert und für das heilsamere hält. Ganz im Sinne der ursprünglichen Begriffsbedeutung¹² versteht er »Dekadenz« als einen »Abfall« von der antiken Kultur, als »die *décadence* des griechischen Instinkts« (GD: Was ich den Alten verdanke 2, KSA 6, 156). Einen Bruch stellt er bereits unter den sogenannten Vorsokratikern fest, welchen er, ohne den Begriff »Vorsokratiker« selbst zu verwenden, den Aufsatz »Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen« widmet. Die Kosmologien der Vorsokratiker als die ersten (natur-)philosophischen Ansätze, stehen zeitlich zwischen dem Mythos und dem Einsetzen des Rationalismus in der Sophistik bzw. im Sokratismus¹³ und werden üblicherweise mit dem »Anfang der abendländischen Kultur« identifiziert.¹⁴ In dem die vorsokratischen Denker, deren Werke nicht im Original überliefert sind,

6 Ebd., S. 30f.

7 Ernst Cassirer: *Der Mythos des Staates* [Auszug], in: *Texte zur modernen Mythentheorie*, hg. von (u.a.) Wilfried Barner (Stuttgart: Reclam 2003), S. 44f u. 46.

8 Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos* [Auszug], in: *Texte zur modernen Mythentheorie*, hg. von (u.a.) Wilfried Barner (Stuttgart: Reclam 2003), S. 195.

9 S. Axel Horstmann, »Mythos, Mythologie«, S. 314.

10 Odo Marquard: »Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie«, in: *Texte zur modernen Mythentheorie*, hg. von (u.a.) Wilfried Barner (Stuttgart: Reclam 2003), S. 223f.

11 Ebd., S. 225.

12 S. z. B. Montesquieus Werk *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1774) oder Rousseaus Kritik der Zivilisation, welche er der »Naturmäßigkeit der Antike« gegenüberstellt, s. S. Rücker, »Dekadenz«, S. 47.

13 Carl-Friedrich Geyer: *Philosophie der Antike. Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996), S. 5-55.

14 Hans-Georg Gadamer: *Der Anfang der Philosophie* (Stuttgart: Reclam 1996), S. 9.

sondern nur bei späteren antiken Philosophen und Schriftstellern erwähnt und zitiert werden,¹⁵ in ihrer Auseinandersetzung mit den Ursprüngen (*archai*) des kosmischen Seins, dieses nach »räumlich-zeitlichen« Prinzipien und nicht mehr nach Theogonien erklärten, distanzierten sie sich erstmals von mythischen Erklärungsmodellen.¹⁶ Nach den Geburtsorten der Hauptvertreter Thales von Milet (Ionien) und Parmenides von Elea werden sie gewöhnlich in zwei Gruppen unterteilt, so dass allgemein von der milesischen oder ionischen und der eleatischen Naturphilosophie gesprochen wird. In allen vorsokratischen Entwürfen zeigen sich dabei Versuche, die Erfahrung des steten Wandels innerhalb des Kreislaufs des Werdens und Vergehens mit dem Phänomen konstanter, dauerhafter Größen in Einklang zu bringen. So vertritt Thales die These, der »Ursprung und das Endziel des Alls sei das Wasser«, »alle Dinge« seien nur »verfestigtes Wasser«, welches sich schließlich wieder »verflüssige«.¹⁷ Anaximander dagegen behauptet, alles Werden und Vergehen entspringe und münde in das *ápeiron*, das »Grenzenlose, Unbeschränkte«, das in sich Gegensätze vereine.¹⁸ Anaximenes hält die Luft (*aér*) für das Urprinzip des Seins, denn allen Wandel erklärt er durch deren »Verfeinerung« und »Verfestigung«.¹⁹ Radikaler zeigt sich Heraklit aus Ephesos, der jede Identität, alles Beharrende als Schein entlarvt und in allem die »Einheit der Gegensätze« zu erkennen meint. Heraklit zufolge, befinde sich die Welt in stetem Fluss. Das sich entflammende und erlöschende Feuer wird für ihn zum Urprinzip der Seinsbewegung.²⁰ Ganz anders fällt die Deutung bei Parmenides aus: Statt wie die Milesier den Kosmos als ein einheitliches, immanentes Gebilde zu betrachten, nimmt er erstmals eine Scheidung der Sphären ›Sein‹ und ›Nicht-Sein‹ vor. Kurzerhand identifiziert er alles Werden und Gewordene mit dem ›Nicht-Sein‹ und dem ›Schein‹, alles Sein dagegen definiert er als »ganz«, »homogen«, »unbeweglich«, »unteilbar« und »ohne Anfang und Ende«.²¹ Vorweggenommen wird hier Aristoteles' Satz vom Widerspruch, dass ein und dieselbe Sache nicht zugleich sein und nicht sein, bzw. gegensätzliche Eigenschaften umfassen könne.²² Anaxagoras von Klazomenai und die Atomisten Leukipp und Demokrit versuchen schließlich, die milesische und die eleatische Auffassung von den gleichbleibenden Substanzen zu versöhnen, indem

15 Aristoteles widmet »seinen Vorgängern« mehrere Kapitel im ersten Buch der *Metaphysik*. Nach Christus dagegen gibt es zahlreiche Erwähnungen u.a. bei Plutarch, dem Doxographen Diogenes Laertios und dem Neuplatoniker Simplicios, s. Christof Rapp: *Vorsokratiker* (München: Beck 1997), S. 15 u. 22f.

16 Carl-Friedrich Geyer, *Philosophie der Antike*, S. 12f.

17 Carl-Friedrich Geyer: *Die Vorsokratiker zur Einführung* (Hamburg: Junius 1995), S. 53.

18 Ebd., S. 56f u. 61.

19 Ebd., S. 58f.

20 Christof Rapp, *Vorsokratiker*, S. 73-83, v.a. S. 73, 75 u. 83.

21 Ebd., S. 106-137, v.a. S. 106.

22 Ebd., S. 105.

sie von festen Teilchen (bei Anaxagoras ›Homoimerien‹, bei Leukipp und Demokrit ›Atome‹) ausgehen, die sich durch eine willkürliche, aber vielleicht notwendige Bewegung (bei Anaxagoras ausgelöst durch den *nous*, bei den Atomisten durch die ›Leere‹ zwischen den Teilchen) vermischen und wieder trennen und so das Entstehen und Vergehen hervorrufen.²³ In erwähntem Aufsatz, aber gelegentlich auch im Laufe anderer Schriften, beschäftigt sich Nietzsche vor allem mit Thales, Anaxagoras, besonders aber mit Heraklit und Parmenides, deren Anschauungen er stark gegeneinander abgrenzt. Während er auf unmissverständliche Weise mit der milesischen Strömung und ihren den ganzheitlich-immanenten Weltentwürfen des Mythos verwandten Kosmologien sympathisiert, sieht er in Parmenides' Denken das Ende des mythisch-vorsokratischen Zeitalters vorweggenommen:

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, Nichts sagenden Begriffs, des Seins. [...] Jene Flucht war nicht eine Weltflucht im Sinne indischer Philosophen, zu ihr forderte nicht die tiefe religiöse Überzeugung [...] auf [...]. [...] gerade das Duftlose Farblose Seelenlose Ungeformte, der gänzliche Mangel an Blut, Religiosität, und ethischer Wärme, das Abstrakt-Schematische – bei einem Griechen! – vor Allem aber die furchtbare Energie des Strebens nach *Gewißheit*, in einem mythisch denkenden und höchst beweglich-phantastischen Zeitalter. [...] In der Philosophie des Parmenides präludiert das Thema der Ontologie. [...] (PHG 11, KSA 1, 844f)

Nietzsche verwendet den Begriff der ›Ontologie‹ hier in der platonischen Bedeutung und präsentiert Parmenides damit als den Urvater des Sokratismus bzw. Platonismus. In der Tat stellt Parmenides eine nicht unbedeutende Bezugsgröße für Platon dar: In einem Dialog schildert er ein (wahrscheinlich erfundenes) Zusammentreffen zwischen Parmenides und Sokrates, Platons Lehrmeister. Aller Wahrscheinlichkeit nach beabsichtigte er auf diese Weise, eine »Genealogie« zwischen Parmenides, Sokrates und sich selbst zu »begründen«.²⁴ Noch Thales und Heraklit hatten die Welt, wie im Mythos, einem unentwirrbaren Kreislauf ewiger Verwandlungen gleichgesetzt, in welchem jedes einzelne Element Teil des Ganzen war:

Thales hat in der Darstellung dieser Einheits-Vorstellung durch die Hypothese vom Wasser den niedrigen Stand der physikalischen Einsichten seiner Zeit [...] übersprungen [...]: der Satz »Alles ist Eins«. (PHG 3, KSA 1, 813)

Der Honig ist, nach Heraklit, zugleich bitter und süß, und die Welt selbst ist ein

23 Carl-Friedrich Geyer, *Die Vorsokratiker zur Einführung*, S. 125ff u. 133f.

24 Ebd., S. 83f.

Mischkrug, der beständig umgerührt werden muss. Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden: die bestimmten, als andauernd uns erscheinenden Qualitäten drücken nur das momentane Übergewicht des einen Kämpfers aus, aber der Krieg ist damit nicht zu Ende, das Ringen dauert in Ewigkeit fort. (PHG 5, KSA 1, 825)

Und so, wie das Kind [...] spielt, spielt das ewig lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld [...]. (PHG 7, KSA 1, 830)

Mit Parmenides und seinen Ausführungen zum Sein und Nicht-Sein kündigte sich dagegen, so Nietzsche, etwas Neues, bis dahin Unbekanntes, an. Dem Übergang zum abstrakt-logischen Denken, der Suche nach ›Wahrheit‹ und der Scheidung zwischen ›Wahrheit‹ (als das ungewordene ›Sein‹) und ›Schein‹ (das ›Nicht-Sein‹, Werden), ›Körper‹ und ›Geist‹, ›positiven‹ und ›negativen‹ Eigenschaften war der Weg geebnet:

Nahm er etwa das Schwere und das Leichte, so fiel das Leichte auf die Seite des Lichten, das Schwere auf die Seite des Dunklen: und so galt ihm das Schwere nur als die Negation des Leichten, das Leichte aber als eine positive Eigenschaft. Schon aus dieser Methode ergibt sich eine trotzend, gegen die Einflüsterungen der Sinne verschlossene Befähigung zur abstrakt-logischen Prozedur. [...] Statt der Ausdrücke »positiv« und »negativ« gebrauchte er den festen Terminus »seiend« und »nicht seiend« [...]. (PHG 9, KSA 1, 837f)

Nun tauchte er in das kalte Bad seiner furchtbaren Abstraktionen. Das, was wahrhaft ist, muß in ewiger Gegenwart sein [...] Das Seiende kann nicht geworden sein: denn woraus hätte es werden können? Aus dem Nichtseienden? [...] [D]adurch dass er die Sinne und die Befähigung, Abstraktionen zu denken, also die Vernunft jäh auseinander riß [...] hat er [...] zu jener gänzlich irrthümlichen Scheidung von »Geist« und »Körper« aufgemuntert, die besonders seit Plato, wie ein Fluch auf der Philosophie liegt. (PHG 10, KSA 1, 842f)

Die Entwicklung des Rationalismus habe von da an ihren Ausgang genommen. Parmenides' Wahrheits- und Seinsbegriff wurde zunächst Anknüpfungspunkt für die Sophisten. Der vernunftbegabte Mensch rückte in den Mittelpunkt und wurde zur »letzten Instanz in der Beurteilung«. Statt auf das Lenken der Götter zu vertrauen, musste er nun selbst Verantwortung übernehmen.²⁵ Sokrates schließlich habe, Nietzsche zufolge, das Ende des Mythos restlos besiegelt. Indem er dem mythischen Menschen den theoretischen entgegensetzte, trage er die Schuld am Verschwinden der antiken, aus dem Dionysoskult geborenen Tragödie. Euripides

25 Carl-Friedrich Geyer, *Philosophie der Antike*, S. 27-29, v.a. S. 28.

als der Nachahmer der sokratischen Lehre habe die Tragödie sich selbst entfremdet:

Auch Euripides war in gewissem Sinne nur Maske: die Gottheit, die aus ihm redete, war nicht Dionysos, auch nicht Apollo, sondern ein ganz neugeborner Dämon, genannt *Sokrates*. Dies ist der neue Gegensatz: das Dionysische und das Sokratische, und das Kunstwerk der griechischen Tragödie ging an ihm zu Grunde. (GT 12, KSA 1, 83)

Wenn die alte Tragödie durch den dialektischen Trieb zum Wissen und zum Optimismus der Wissenschaft aus ihrem Gleise gedrängt wurde, so wäre aus dieser Thatsache auf einen ewigen Kampf zwischen *der theoretischen* und *der tragischen Weltbetrachtung* zu schliessen [...]. (GT 17, KSA 1, 111)

Neu im Sokratismus war nicht nur der optimistische, ausnahmslose Glaube an das menschliche Wissen, sondern die Gleichsetzung des Wissens mit Tugend und Glück,²⁶ so dass selbst das Nicht-Wissen noch als Wissen betrachtet wurde:²⁷

Das schärfste Wort aber für jene neue und unerhörte Hochschätzung des Wissens und der Einsicht sprach Sokrates, als er sich als den Einzigen vorfand, der sich ein-gestehe, *nichts zu wissen* [...]. (GT 13, KSA 1, 89)

»Tugend ist Wissen; es wird nur gesündigt aus Unwissenheit; der Tugendhafte ist der Glückliche«: in diesen drei Grundformen des Optimismus liegt der Tod der Tragödie. (GT 14, KSA 1, 94)

Ich suche zu begreifen, aus welcher Idiosynkrasie jene sokratische Gleichsetzung von Vernunft = Tugend = Glück stammt [...]. (GD: Das Problem des Sokrates 4, KSA 6, S. 69)

Der Sokratismus geht davon aus, dass jeder Mensch unterschiedslos »das Gute« wolle, weshalb »nur über die Mittel, nicht über die Zwecke« »Uneinigkeit« »unter den Menschen bestehen« könne.²⁸ Nietzsche, der bereits den deutlich moralischen Gehalt der sokratischen Lehre ins Auge fasst, beschreibt dies folgendermaßen:

26 Sokrates' »Morallehre« sei »eudämonistisch« »begründet«, ebd., S. 33.

27 Sokrates' Dialoge, in denen »Begriffe« einer »logischen Prüfung« »unterzogen« wurden, brachen typischerweise an einem bestimmten Punkt ab, wenn auf bestimmte Fragen keine Antworten mehr gefunden werden konnten. Diesen Gesprächsabbrüchen kam die Aufgabe zu, »diese Fragen« »als Fragen« »wachzuhalten«, da auch »Nicht-Wissen« »Wissen« sei; ebd., S. 35-37.

28 Ebd., S. 33.

»Keiner will sich selbst Schaden thun, daher geschieht alles Schlechte unfreiwillig. [...] Demgemäss ist der Schlechte nur aus einem Irrthum schlecht; nimmt man ihm seinen Irrthum, so macht man ihn notwendig – gut.« (JGB: Fünftes Hauptstück 190, KSA 5, 111)

Die Ausrichtung auf Zwecke bzw. die Nützlichkeit²⁹ von allem und jedem (der Mensch als Funktion), wird dabei zum Grundmuster des sokratisch-wissenschaftlichen Denkens und prägt bis heute das Verständnis von Arbeit und Wirtschaft:

[...] die Menschen sollen zu den Zwecken der Zeit abgerichtet werden, um so zeitig als möglich mit Hand anzulegen; sie sollen in der Fabrik der allgemeinen Utilitäten arbeiten [...]. (UB II 7, KSA 1, 299)

[...] ihnen allen ist Arbeit ein Mittel, und nicht selber das Ziel; wesshalb sie in der Wahl der Arbeit wenig fein sind, vorausgesetzt, dass sie einen reichlichen Gewinn abwirft. (FW: Erstes Buch 42, KSA 3, 408)

Ich sehe an vielen Menschen eine überschüssige Kraft und Lust, Function sein zu wollen [...]. (FW: Drittes Buch 119, KSA 3, 476)

Auf die optimistische Grundhaltung des Sokratismus führt Nietzsche auch den Glauben an »solche flausenhaften Begriffe wie ›Fortschritt‹, ›allgemeine Bildung‹, ›Nationalk, ›moderner Staat‹, ›Culturkampf‹« (UB II 7, KSA 1, 407) oder »*demokratische Bewegung Europa's*« (JGB: Achtes Hauptstück 242, KSA 5, 182) zurück. Typischer Repräsentant der so gearteten Kultur ist »der möglichst früh nutzbare, wissenschaftliche Mensch«, »der historisch-aesthetische Bildungsphilister, der altkluge und neuweise Schwätzer über Staat, Kirche und Kunst« (UB II 10, KSA 1, 326), »[der] Gelehrte, der im Grunde nur noch Bücher ›wälzt‹« (EH: Warum ich so klug bin 8, KSA 6, 292). Der sich über das Tierreich erhebende sokratische Mensch (»er [fühlte] sich in einer falschen Rangordnung zu Thier und Natur«, FW: Drittes Buch 115, KSA 3, 474) glaubt in seiner Vermessenheit, die Welt »objektiv« erklären zu können:

Ihr nüchternen Menschen [...], ihr nennt euch Realisten und deutet an, so wie euch die Welt erscheine, so sei sie wirklich beschaffen: vor euch allein stehe die Wirklichkeit entschleiert, und ihr selber wäret vielleicht der beste Theil davon [...]. (FW: Zweites Buch 57, KSA 3, 421)

Nietzsche beschreibt die Ausbreitung der sokratischen Rationalität, entgegen ihrem optimistischen Selbstverständnis, in den Bildern von Krankheit und Siechtum:

29 Ebd., S. 34f.

[...] das, woran die Tragödie starb, der Sokratismus der Moral [...] könnte nicht gerade dieser Sokratismus ein Zeichen des Niedergangs, der Ermüdung, Erkrankung, der anarchisch sich lösenden Instinkte sein? (GT: Versuch einer Selbstkritik 1, KSA 1, 12)

Wie? könnte vielleicht, allen »modernen Ideen« und Vorurtheilen des demokratischen Geschmacks zum Trotz, der Sieg des *Optimismus*, die vorherrschend gewordene *Vernünftigkeit*, der praktische und theoretische *Utilitarismus* [...] ein Symptom der absinkenden Kraft, des nahenden Alters, der physiologischen Ermüdung sein? (GT Versuch einer Selbstkritik 4, KSA 1, 16f)

Der Sokratismus habe durch die Verdrängung des Mythos und die zunehmende Abstrahierung und Zergliederung der Welt, die ursprüngliche Kultureinheit als die »Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen« (UB I 1, KSA 1, 163) auseinandergerissen, das Leben unnatürlich gemacht und den Menschen sich selbst entfremdet:

[...] [M]an denke sich eine Cultur, die keinen festen und heiligen Ursitz hat [...] das ist die Gegenwart, als das Resultat jenes auf Vernichtung des Mythos gerichteten Sokratismus. Und nun steht der mythenlose Mensch, ewig hungrnd [...] und sucht grabend und wühlend nach Wurzeln [...]. (GT 23, KSA 1, 146)

[...] wir sind zum Leben [...] zum glücklichen Ergreifen des Nächsten und Natürlichen verdorben und haben bis jetzt noch nicht einmal das Fundament einer Cultur [...]. Zerbröckelt und auseinandergefallen, im Ganzen in ein Inneres und Aeusseres halb mechanisch zerlegt, mit Begriffen wie mit Drachenzähnen übersät [...]. (UB II 10, KSA 1, 328f)

Nietzsche überspitzt mit Ironie Descartes' Grundsatz *Cogito, ergo sum*, wenn er folgert, der Mensch könne tatsächlich das eigene Sein nur mehr aus dem Denken ableiten – »cogito, ergo sum« –, statt das Denken aus dem Sein – »vivo, ergo cogito« (UB II 10, KSA 1, 329). Mit dem Mythos sei auch ein ursprünglich religiöses oder metaphysisches (man beachte hier Nietzsches positive, dem platonisch-christlichen Verständnis entgegengesetzte Verwendung des Begriffs) Gefühl im Menschen verschwunden:

[...] so dass der Mythos, die notwendige Voraussetzung jeder Religion, bereits überall gelähmt ist, und selbst auf diesem Bereich jener optimistische Geist zur Herrschaft gekommen ist, den wir als den Vernichtungskeim unserer Gesellschaft [...] bezeichnet haben. (GT 18, KSA 1, 117)

[...] wenn ein Volk anfängt, [...] die mythischen Bollwerke um sich herum zu zertrümmern: womit gewöhnlich eine entschiedene Verweltlichung, ein Bruch

mit der unbewussten Metaphysik seines früheren Daseins, in allen ethischen Konsequenzen, verbunden ist. (GT 23, KSA 1, 148)

Immer wieder verleiht Nietzsche seinem Erstaunen darüber Ausdruck, wie ein so verhängnisvoller Gesinnungswandel inmitten der griechischen Antike möglich sein konnte. Sokrates und seinen Nachfolger Platon charakterisiert er folglich als erste Ausformungen der ›Dekadenz‹, des krankhaften Abfalls von einem ursprünglichen Zustand der Harmonie und Gesundheit:

[...] ich erkannte Sokrates und Plato als Verfalls-Symptome, als Werkzeuge der griechischen Auflösung, als pseudogriechisch, als antigriechisch [...]. [...] War Sokrates überhaupt ein Grieche? [...] Auf *décadence* bei Sokrates deutet nicht nur die zugestandne Wüstheit und Anarchie in den Instinkten: eben dahin deutet auch die Superfötation des Logischen [...]. (GD: Das Problem des Sokrates 2-4, KSA 1, 68f)

[...] Sokrates als Werkzeug der griechischen Auflösung, als typischer *décadent* zum ersten Male erkannt. »Vernünftigkeit gegen Instinkt«. Die »Vernünftigkeit« [...] als gefährliche, als leben-untergrabende Gewalt! [...] (EH: Die Geburt der Tragödie 1, KSA 6, 310)

[...] ja man darf, als Arzt, fragen: »woher eine solche Krankheit am schönsten Gewächse des Alterthums, an Plato? hat ihn doch der böse Sokrates verdorben? [...]« (JGB: Vorrede, KSA 5, 12)

Mit Platon und der Verabsolutierung des eleatischen Dualismus betrachtet Nietzsche das abendländische Denken schließlich als besiegelt. Platon unterscheidet die Welt der ›Ideen‹ als das ›wahre‹ Sein von der ›scheinbaren‹ Sphäre der Sinneswahrnehmungen. Diese verhielten sich, Platon zufolge, wie das ›Abbild‹ zum ›Urbild‹ der ›Ideen‹.³⁰ Eine solche Trennung zwischen der sinnlich wahrnehmbaren Welt und einer jenseitigen ›Hinterwelt‹, sowie die Abwertung der ersteren, begreift Nietzsche als Zeichen der ›Dekadenz‹:

Diese Welt, die ewig unvollkommene, eines ewigen Widerspruches Abbild und unvollkommenes Abbild – eine trunkne Lust ihrem unvollkommenen Schöpfer [...]. Also warf auch ich [Zarathustra] einst meinen Wahn jenseits des Menschen, gleich allen Hinterweltlern. (Za I: Von den Hinterweltlern, KSA 4, 35)

Die Welt scheiden in eine »wahre« und eine »scheinbare« [...] ist nur eine Suggestion der *décadence*, – ein Symptom *niedergehenden* Lebens... (GD: Die »Vernunft« in der Philosophie 6, KSA 6, 79)

30 Vgl. ebd., S. 56-64.

Ehemals hatten die Philosophen Furcht vor den Sinnen [...] [sie] meinten, durch die Sinne aus ihrer Welt, dem kalten Reiche der »Ideen«, auf ein gefährliches südlicheres Eiland weggelockt zu werden [...]. (FW: Fünftes Buch 372, KSA 3, 623)

Schon das letzte Beispiel zeigt, dass Nietzsche das abstrakt-rationale Denken, wie es im Platonismus und später im christlichen Glauben maßgeblich wird, mit ›Kälte‹, ›Blutleere‹ und ›Tod‹ identifiziert:

Philosophieren war immer eine Art Vampirismus [...] das beständige *Blässer-werden* – die immer idealischer ausgelegte Entsinnlichung [...] Ahnt ihr nicht im Hintergrunde irgend eine lange verborgene Blutaussaugerin, welche mit den Sinnen ihren Anfang macht und zuletzt Knochen und Geklapper übrig behält [...]? – ich meine Kategorien, Formeln, *Worte* [...]. (FW: Fünftes Buch 372, KSA 3, 624)³¹

Über die begriffliche Erörterung oder Dialektik³² könne der Mensch, so lehrt Platon, stufenweise zu den Wesenheiten, dem »Unüberschreitbaren« und »Absoluten« aufsteigen.³³

Die wahre Welt erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, – er lebt in ihr, *er ist sie*. (Älteste Form der Idee [...] Umschreibung des Satzes »ich, Plato, bin die Wahrheit«.) (GD: Wie die »wahre Welt« endlich zur Fabel wurde, KSA 6, 80)

Unzweideutig ist in der platonischen Philosophie der durch Augustinus der Plotin-Übersetzung des Marius Victorinus entnommene Begriff der ›Transzendenz‹³⁴ als das graduelle »Übersteigen der einander in strenger Hierarchie subordinierten Stufen des Seins« vorweggenommen. Platons aus der Mysterienlehre stammende Bezeichnung ›Epoptie‹ für die ›Schau‹ der »vollkommenen, einfachen, unbewegten Erscheinungen« und »des göttlich Schönen« stellt den »Ziel- und Endpunkt« seiner »dialektischen Wissenschaft«³⁵ dar und ist heute mit (platonischer) ›Metaphysik‹ synonym. Die bei genauerer Überlegung erstaunliche Engführung von logischem Denken und Göttlichkeit in der platonischen Lehre, betrachtet Nietzsche als den Grundpfeiler der christlich-platonischen Metaphysik, welcher er auch die moderne Wissenschaft zurechnet:

31 S. zum sog. »Vampirismus« auch folgende Textstellen: AC 49, KSA 6, 228; AC 59, KSA 6, 248; AC 62, KSA 6, 253.

32 Carl-Friedrich Geyer, *Philosophie der Antike*, S. 41ff.

33 J. Halfwassen/M. Enders: »Transzendenz, Transzendieren«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10: St-T, hg. (u.a.) von Joachim Ritter (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998), S. 1443.

34 Ebd., S. 1442f.

35 L. Oeing-Hanhoff/Th. Kobusch/T. Borsche (u.a.): »Metaphysik«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5: L-Mn, hg. (u.a.) von Joachim Ritter (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980), S. 1196.

Es ist kein Zweifel, der Wahrhaftige, in jenem verwegenen und letzten Sinne, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, *bejaht damit eine andre Welt* als die des Lebens, der Natur und der Geschichte; und insofern er diese »andre Welt« bejaht, wie? muss er nicht ebendamt ihr Gegenstück, diese Welt, *unsre Welt* – verneinen? ... Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinaus will, nämlich dass es immer noch ein *metaphysischer Glaube* ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht [...] jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist... (FW: Fünftes Buch 344, KSA 3, 577)

Nietzsche wendet sich – das soll hier ausdrücklich unterstrichen werden – gegen die Metaphysik der christlich-platonischen Richtung, wie sie später erneut bei Descartes aufscheint. Damit steht er in der Tradition einer seit der Neuzeit wirksamen ›Metaphysikkritik‹,³⁶ mit dem Unterschied, dass er anders als die meisten Autoren vor und nach ihm – dies soll sich im nächsten Kapitel zeigen –, das wissenschaftliche Denken als notwendiges Mittel der Kritik aus dieser nicht ausnimmt. Der Begriff der ›Metaphysik‹ geht nicht eigentlich auf Platon, sondern auf Schriften des Aristoteles zurück, der allerdings selbst nicht von ›Metaphysik‹, sondern von ›Erster Philosophie‹ oder ›Weisheit‹ spricht.³⁷ Der im ersten Jahrhundert v. Chr. lebende Andronikus von Rhodos soll selbige Schriften ›hinter‹ Aristoteles' *Physik* eingeordnet haben, wodurch die Bezeichnung ›Metaphysik‹ (dt. ›hinter‹, ›neben‹ der Physik) entstand, welche angesichts des dargestellten ›Erkenntniswegs von den physischen, sinnfälligen Gegenständen zu den übersinnlichen‹ auch thematische Bezüge aufwies.³⁸ Im Unterschied zu Platon untersucht Aristoteles die Welt der ›Ideen‹ nicht als eine ›für sich bestehende ›Über-Welt‹³⁹, sondern nimmt die Gesamtheit alles Seienden, einschließlich der ›Ursachen und Gründe des Seienden‹⁴⁰ in den Blick, wobei er letztere ›im Bereich der Sinnesdinge‹ selbst ›sucht‹.⁴¹ Nikolaos von Damaskus unterscheidet daher im Anschluss an eine von Aristoteles' Schüler Theophrast verfasste Schrift zwischen einer ›allgemeinen‹ (= Seinswissenschaft) und einer ›speziellen‹ Metaphysik (= eigentliche ›Theologie‹), wodurch der Begriff ›Metaphysik‹ erstmals eindeutig belegt wird.⁴² Der im 16. Jahrhundert aufkommende Begriff der ›Ontologie‹ nimmt im Laufe seiner Geschichte unterschiedliche

36 H. J. Cloeren/Th. Rentsch: »Metaphysikkritik«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5: L-Mn, hg. (u.a.) von Joachim Ritter (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980), 1280-1294.

37 L. Oeing-Hanhoff/Th. Kobusch/T. Borsche (u.a.), »Metaphysik«, S. 1188.

38 Ebd.

39 Carl-Friedrich Geyer, *Philosophie der Antike*, S. 68.

40 Vgl. L. Oeing-Hanhoff/Th. Kobusch/T. Borsche (u.a.), »Metaphysik«, S. 1189.

41 Carl-Friedrich Geyer, *Philosophie der Antike*, S. 68.

42 L. Oeing-Hanhoff/Th. Kobusch/T. Borsche (u.a.), »Metaphysik«, S. 1188 u. 1194.

Bedeutungen an: Teils wird er wie bei Pererius, Micraelius und später bei Christian Wolff (17. und 18. Jahrhundert) verengt zu der von der ›besonderen Metaphysik‹ getrennten Wissenschaft von allem Seienden, teils bleibt in ihm, wie bei J. Clauberg (17. Jahrhundert), die bei Aristoteles gegebene »innere Einheit von Metaphysik als Seins- und Gotteswissenschaft« erhalten.⁴³ Anders als im Platonismus und im Laufe verschiedener Aristoteles-kritischer »Entontologisierungstendenzen«⁴⁴, nimmt der aristotelische Metaphysikbegriff keine Scheidung zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem (als dem Transzendenten) vor, sondern untersucht das Übersinnliche als Teil des Ganzen. In dieser Hinsicht steht Nietzsche, wie sich noch zeigen wird, der aristotelischen Metaphysik näher als der platonischen, obgleich Aristoteles mit seinem ›Satz vom Widerspruch‹⁴⁵ dem vernünftigen Erkennen verpflichtet bleibt:

[über Heraklit] »Alles hat jederzeit das Entgegengesetzte an sich« so ungescheut, dass Aristoteles ihn des höchsten Verbrechens vor dem Tribunale der Vernunft zehrt, gegen den Satz vom Widerspruch gesündigt zu haben. (PHG 5, KSA 1, 823)

[...] zwei so grundverschiedene Menschen, wie Plato und Aristoteles, kamen in dem überein, was *das höchste Glück* ausmache [...]: sie fanden es im *Erkennen*, in der Thätigkeit eines wohlgeübten findenden und erfindenden *Verstandes* [...]. (M: Fünftes Buch 550, KSA 3, 320f)

Seit Augustinus wird der Begriff der ›Metaphysik‹ schließlich mit christlichen Inhalten gefüllt, wobei erwartungsgemäß an die platonische Linie angeknüpft wird.⁴⁶ Descartes dagegen prägt das bis heute nicht restlos verdrängte, neuzeitliche Ideal einer gleichsam metaphysisch begründeten Wissenschaft. Er definiert ›Metaphysik‹ als jene »Erkenntnistheorie«, welche alles infrage stelle, dabei jedoch folgende Axiome als unanzweifelbaren »Erkenntnisgrund« unangetastet lasse: Gott und das Subjekt.⁴⁷ Auch bei Descartes lässt sich also eine Verknüpfung von Wissenschaft und Übersinnlichem feststellen. In seinem Bild vom ›Baum der Philosophie‹ bildet die ›Metaphysik‹ die Wurzeln, die ›Physik‹ den Stamm und alle übrigen Wissenschaften die Äste des Baums.⁴⁸ Somit beruft sich die Wissenschaft in letzter Instanz auf die Metaphysik, welche selbst wiederum wissenschaftlich bestimmt ist. Nietzsche definiert in unverkennbarem Rekurs auf

43 K. Kremer/U. Wolf: »Ontologie«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6: Mo-O, hg. (u.a.) von Joachim Ritter (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984), S. 1189ff.

44 L. Oeing-Hanhoff/Th. Kobusch/T. Borsche (u.a.), »Metaphysik«, S. 1202.

45 S. Aristoteles' »Prinzipien zur Erkenntnis des Seienden« ebd., S. 1190.

46 Vgl. ebd., ab S. 1204.

47 Ebd., S. 1240f.

48 Ebd., S. 1242.

Platon, »Metaphysik« als den Glauben an natürlich gegebene Gegensätze, welchen in Werturteilen Ausdruck verliehen wird:

Alle oberen Werthe sind ersten Ranges, alle höchsten Begriffe, das Seiende, das Unbedingte, das Gute, das Wahre, das Vollkommene – das Alles kann nicht geworden sein, *muss* folglich *causa sui* sein. (GD: Die »Vernunft« in der Philosophie 4, KSA 6, 76)

[...] die Dinge höchsten Werthes müssen einen anderen, *eigenen* Ursprung haben, – aus dieser vergänglichen verführerischen täuschenden geringen Welt, aus diesem Wirrsal von Wahn und Begierde sind sie unableitbar! Vielmehr im Schoosse des Sein's, im Unvergänglichen, im verborgenen Gotte, im »Ding an sich« – da muss ihr Grund liegen [...]. Diese Art zu urtheilen macht das typische Vorurtheil aus, an dem sich die Metaphysiker aller Zeiten wieder erkennen lassen [...] aus diesem ihrem »Glauben« heraus bemühen sie sich um ihr »Wissen«, um Etwas, das feierlich am Ende als »die Wahrheit« getauft wird. Der Grundglaube der Metaphysiker ist *der Glaube an die Gegensätze der Werthe*. (JGB: Erstes Hauptstück 2, KSA 5, 16)

Im Platonismus erkennt Nietzsche die Wiege des religiös-ideologischen Dogmas, welches er im christlichen Gottglauben in vollem Umfang entfaltet sieht:

Die Philosophie der Dogmatiker [...] – man verdankt ihr und ihren »überirdischen« Ansprüchen in Asien und Ägypten den grossen Stil der Baukunst. [...] eine solche Fratze war die dogmatische Philosophie, zum Beispiel [...] der Platonismus in Europa. Seien wir nicht undankbar gegen sie, so gewiss es auch zugestanden werden muss, dass der schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrthümer bisher ein Dogmatiker-Irrthum gewesen ist, nämlich Plato's Erfindung vom reinen Geist und vom Guten an sich. (JGB: Vorrede, KSA 5, 12)

Den Begriff »Dogma« verwendet Nietzsche daher meist in der Bedeutung der »platonischen Metaphysik«. Dabei ist interessant, dass auch Hans Blumenberg dem mythischen Denken das platonisch-christliche Dogma gegenüberstellt.⁴⁹ Bei Odo Marquard, der alle Formen der Welterklärung unter dem Begriff »Mythos« zusammenfasst, erscheint das Dogma als »Monomythos«, während der Mythos selbst dem »Polymythos« gleichgesetzt wird.⁵⁰ Nietzsche drückt das Gegensatzpaar Dogma-Mythos in der Formel »Plato gegen Homer« aus:

Plato gegen Homer: das ist der ganze, der ächte Antagonismus – dort der »Jenseitige« besten Willens, der grosse Verleumder des Lebens, hier dessen unfreiwilliger Vergöttlicher, die goldene Natur. (GM: Dritte Abhandlung 25, KSA 5, 402f)

49 Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos* [Auszug], S. 208–218.

50 Odo Marquard, »Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie«, S. 226–238.

Das gesellschaftlich wirksame Dogma gebe dem Einzelnen starre Gesetze vor, welche bereits im Kindesalter eingeübt würden und bei Nichteinhaltung Strafen nach sich zögen:

Die Sitte repräsentirt die Erfahrungen früherer Menschen über das vermeintlich Nützliche und Schädliche, – aber *das Gefühl für die Sitte* (Sittlichkeit) bezieht sich nicht auf jene Erfahrungen als solche, sondern auf das Alter, die Heiligkeit, die Indiscutabilität der Sitte.

[...] Jeder, der das bestehende Sittengesetz umwarf, hat bisher zuerst immer als *schlechter Mensch* gegolten [...]. (M: Erstes Buch 19-20, KSA 3, 32f)

Ersichtlich werden moralische Gefühle so übertragen, dass die Kinder bei den Erwachsenen starke Neigungen und Abneigungen gegen bestimmte Handlungen wahrnehmen und dass sie als geborene Affen diese Neigungen und Abneigungen *nachmachen* [...]. (M: ebd. 34, KSA 3, 43)

Das Setzen von gültigen Werten, Richtlinien und Gesetzen vergleicht Nietzsche mit der Tätigkeit des konkreten Bauens und Konstruierens, denn hier wie dort schaffe sich der Mensch Sicherheit. In eindeutiger Anspielung auf Heraklit und Parmenides heißt es daher in *Also sprach Zarathustra*:

[...] »Wie? sagen die Tölpel, Alles wäre im Flusse? Balken und Geländer sind doch über dem Flusse!« »Über dem Flusse ist Alles fest, alle Werthe der Dinge, die Brücken, Begriffe, alles »Gut« und »Böse«: das ist Alles fest!« [...] (Za III: Von alten und neuen Tafeln 8, KSA 4, 252)

Ein gesteigertes Bedürfnis nach festen Richtlinien führt er auf eine Erkrankung der Willenskraft zurück, welche mit einem Zustand der Schwäche und Lähmung einhergehe. Dem willensschwachen, »dekadenten«, sich an Gebote klammernden Menschen sei die Fähigkeit abhandengekommen, sich selbst zu »befehlen«:

Metaphysik haben Einige noch nöthig; aber auch jenes ungestüme *Verlangen nach Gewissheit*, welches sich heute in breiten Massen wissenschaftlich-positivistisch entladet, das Verlangen, durchaus etwas fest haben zu *wollen* [...] auch das ist noch das Verlangen nach Halt, Stütze, kurz, jener *Instinkt der Schwäche* [...] Der Glaube ist immer dort am meisten begehrt, am dringlichsten nöthig, wo es an Willen fehlt: denn der Wille ist, als Affekt des Befehls, das entscheidende Abzeichen der Selbstherrlichkeit und Kraft. Das heisst, je weniger Einer zu befehlen weiss, um so dringlicher begehrt er nach Einem, der befiehlt, streng befiehlt, nach einem Gott,

Fürsten, Stand, Arzt, Beichtvater, Dogma, Partei-Gewissen. (FW: Fünftes Buch 347, KSA 3, 582)⁵¹

Vor diesem Hintergrund verwendet Nietzsche den Begriff der ›Dekadenz‹ synonym zu einem physischen Zustand, welcher sich durch »die Verarmung des Lebens« (FW: Fünftes Buch 370, KSA 3, 620), durch »Schwächung«, »Ermüdung«, »Alter«, »absinkende Kraft« (FW: Ebd. 377, KSA 3, 629), »Willenslähmung« (JGB: Sechstes Hauptstück 208, KSA 5, 139), »Nicht-mehr-wollen«, »Nicht-mehr schätzen«, »Nicht-mehr-schaffen« (Za II: Auf den glückseligen Inseln, KSA 4, 111), »die grosse Müdigkeit« (ebd. bzw. WA: Vorwort, KSA 6, 12), »das verarmte Leben« und »den Willen zum Ende« (WA, ebd.) kennzeichne. Damit bleibt die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs als »Geschmacksverfall« oder »Auflösung der Gesamtkultur« mit samt ihrem kulturkritischen Gestus⁵² erhalten. Als Resultat der ›Dekadenz‹ kann dagegen der Zustand des ›Nihilismus‹ bezeichnet werden, obgleich der seit dem 18. Jahrhundert existierende Begriff, welcher das mit einer Glaubenskrise einhergehende Gefühl der »Indifferenz« beschreibt,⁵³ bei Nietzsche auch als Synonym zu ›Dekadenz‹ erscheint. Nietzsche definiert ›Nihilismus‹ als den »letzten Willen des Menschen«, »seinen Willen zum Nichts« (GM: Dritte Abhandlung 14, KSA 5, 368), denn der Mensch wolle »eher noch das *Nichts* wollen, als *nicht* wollen« (GM: ebd 1, KSA 5, 339, bzw. GM: ebd. 28, KSA 5, 412). Das Nichts gebe ihm, »*faute de mieux*«, einen »Sinn« vor (ebd., 411). Mehr als im Platonismus sieht Nietzsche ein solches »asketisches Ideal« (GM: Dritte Abhandlung 1, KSA 5, 339) im Christentum verkörpert, welches grundsätzlich – nicht erst in seiner Verneinung, dem Glaubensschwund – die Zeichen des Nihilismus trage. Die Voraussetzung für die Entstehung des christlichen Glaubens sei eine Grunderkrankung, eine ›Dekadenz‹ der Kultur gewesen, welche das Christentum für sich nutzte und förderte:

Das Christentum hat die Krankheit nöthig, ungefähr wie das Griechenthum einen Überschuss von Gesundheit *nöthig* hat, – krank-machen ist die eigentliche Hinterabsicht des ganzen Heilsprozeduren-System's der Kirche. [...] Die christliche Bewegung, als eine europäische Bewegung, ist von vornherein eine Gesamt-Bewegung der Ausschuss- und Abfalls-Elemente aller Art: – diese will mit dem Christenthum zur Macht. (AC 51, KSA 6, 230f)

51 S.a. AC 54, KSA 6, 236: »[...] das Bedürfnis nach Glauben, nach irgend etwas Unbedingtem von Ja und Nein [...] ist ein Bedürfnis der *Schwäche*. Der Mensch des Glaubens [...] ist nothwendig ein abhängiger Mensch [...].«

52 S. Rücker, »Dekadenz«, S. 47.

53 W. Müller-Lauter/W. Goerdts: »Nihilismus«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6: Mo-O, hg. (u.a.) von Joachim Ritter (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984), S. 848f. Bei Mercier (1801) bezeichnen die Begriffe »nihiliste« und »rienniste« so z.B. einen Menschen, »qui ne croit à rien, qui ne s'intéresse à rien.«

Die christliche Moral sei nirgendwo anders als im Platonismus vorweggenommen, mit welchem sie die »metaphysische« »Vorstellung einer ›anderen (hinteren, unteren, oberen) Welt« teile (FW: Drittes Buch 151, KSA 3, 494). »Christenthum« sei daher »Platonismus für's ›Volk« (JGB: Vorrede, KSA 5, 12):

Zuletzt geht mein Misstrauen bei Plato in die Tiefe: ich finde ihn so abgeirrt von allen Grundinstinkten der Hellenen, so vermoralisirt, so präexistent-christlich – er hat bereits den Begriff »gut« als obersten Begriff [...]. Im grossen Verhängnis des Christenthums ist Plato jene »Ideal« genannte Zweideutigkeit und Fascination [...] die zum »Kreuz« führte...Und wie viel Plato ist noch im Begriff »Kirche«, in Bau, System, Praxis der Kirche! (GD: Was ich den Alten verdanke 2, KSA 6, 155f)

Nietzsche betrachtet das »zugleich im Jüdischen und im Hellenischen« »wurzelnde« (M: Erstes Buch 70, KSA 3, 68) Christenthum als das Werk und die Auslegung der ersten Jünger. Vor allem Paulus habe durch die Betonung des Kreuzestodes Inhalte an den ursprünglichen Glauben herangetragen, welche dem Hellenischen gänzlich fremd waren. So löst er das Problem des Christus-Todes, indem er diesen als »Opfertod« zur »Vergebung der Sünden« und zur Erlösung der Glaubenden (AC 41, KSA 6, 214f) interpretiert und dadurch den Akzent nicht auf das diesseitige Leben, sondern auf ein transzendentes Jenseits legt:

Paulus verlegte einfach das Schwergewicht jenes ganzen Daseins *hinter* dies Dasein, – in die *Lüge* vom »wiederauferstandenen« Jesus. [...] Wenn man das Schwergewicht des Lebens *nicht* in's Leben, sondern in's »Jenseits« verlegt – in's *Nichts* –, so hat man dem Leben überhaupt das Schwergewicht genommen. (AC 42-43, KSA 6, 216f)

Die daraus resultierende Entwertung des Diesseits versteht Nietzsche als »Nihilismus« (»Nihilist und Christ: das reimt sich, das reimt sich nicht bloss...«; AC 58, KSA 6, 247). Paulus wird dabei nicht nur als »erster Christ« und »Erfinder der Christlichkeit« präsentiert (M: Erstes Buch 67, KSA 3, 68), sondern als »grösster aller Apostel der Rache« (AC 45, KSA 6, 223), da mit ihm der im Judentum begonnene »*Sklaven-Aufstand in der Moral*« (JGB: Fünftes Hauptstück 195, KSA 5, 116f) seinen Höhepunkt erreicht habe. Letzteren beschreibt Nietzsche wie folgt:

Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Werthgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchteinflössenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses [...] festgehalten haben, nämlich »die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten [...] für sie allein giebt es Seligkeit, – dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, [...] die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!« (GM: Erste Abhandlung 7, KSA 5, 267)

Durch die Darstellung des leidenden Jesu und die daran geknüpfte Lehre von dessen Auferstehung und Erlösung nach dem Tod, avancierte das Christentum zur Anlaufstelle für alle an der Wirklichkeit Leidenden (»Wer allein hat Gründe sich wegzulügen aus der Wirklichkeit? Wer an ihr leidet. [...]«; AC 15, KSA 6, 182), welchen über die Einfühlung in die Figur Christi und die Hoffnung auf ein jenseitiges Heil, ein neues Selbstwertgefühl zuteilwurde:

Diese Schwachen – irgendwann einmal nämlich wollen auch sie die Starken sein, es ist kein Zweifel, irgendwann soll auch ihr »Reich« kommen – »das Reich Gottes« [...]. (GM: Erste Abhandlung 15, KSA 5, 283)

Als skandalös am Christentum erscheint Nietzsche die der Antike gänzlich fremde Vorstellung des leidenden »Gott[es] am Kreuze«, welche das Verhältnis Mensch-Gott auf ein neues Fundament stellte:

Gott am Kreuze – versteht man immer noch die furchtbare Hintergedanklichkeit dieses Symbols nicht? – Alles, was leidet, Alles, was am Kreuze hängt, ist göttlich...Wir alle hängen am Kreuze, folglich sind wir göttlich... (AC 51, KSA 6, 232)

Auch Olof Gigon betont in seiner der Entstehung des Urchristentums gewidmeten Studie die Neuheit einer »Menschwerdung« Gottes, »in der von göttlicher Würde und Erhabenheit nichts mehr übriggeblieben zu sein scheint« und die im Gegenteil von »körperlichem Schmerz und seelischem Kummer berührt« sei.⁵⁴ Während der antiken Welt »Götter in Menschengestalt durchaus bekannt waren«, handelte es sich, so Gigon, meist doch nur um »flüchtige« »Epiphanien«.⁵⁵ Die Menschwerdung Gottes in der Gestalt des einfachen und bescheiden lebenden Wanderpredigers Jesus von Nazareth, sowie dessen grausamer Tod (der Tod eines »Gottes«) musste dem antiken Menschen daher zunächst den Eindruck einer »Selbsterniedrigung Gottes« vermitteln.⁵⁶ Nietzsche formuliert dazu:

Die modernen Menschen [...] fühlen das Schauerlich-Superlativische nicht mehr nach, das für einen antiken Geschmack in der Paradoxie der Formel »Gott am Kreuze« lag. Es hat bisher noch niemals und nirgendswo eine gleiche Kühnheit im Umkehren [...] gegeben wie diese Formel: sie verhiess eine Umwerthung aller antiken Werthe. (JGB: Drittes Hauptstück 46, KSA 5, 67)⁵⁷

Und doch, so fasst Nietzsche nicht ohne Bedauern zusammen, »siegte« das Jüdisch-Christliche über »Rom« und seine antiken Werte (GM: Erste Abhandlung 16, KSA 5, 287):

54 Olof Gigon: *Die antike Kultur und das Christentum* (Gütersloh: G. Mohn 1966), S. 161f.

55 Ebd., S. 144.

56 Ebd., S. 162.

57 Zur Deutung des Kreuzessymbols, s.a. GM: Erste Abhandlung 8, KSA 5, 269. bzw. AC 58, KSA 6, 247.

Die ganze Arbeit der antiken Welt *umsonst*: ich habe kein Wort dafür, das mein Gefühl über etwas so Ungeheures ausdrückt. [...] der ganze *Sinn* der antiken Welt umsonst!...Wozu Griechen? wozu Römer? [...] Das Christenthum hat uns um die Ernte der antiken Cultur gebracht [...]. (AC 59–60, KSA 6, 247ff)

Typisch christlich sei, Nietzsche zufolge, die Hinwendung zu Leid, Mitleid, Tod und Jenseits, während das Diesseits und die Welt der Sinne⁵⁸ abgewertet würden. Im Kreuzessymbol sieht Nietzsche daher die ›düstere‹ Grundausrichtung des Christentums versinnbildlicht:

Ja, welche entsetzliche Stätte hat das Christenthum schon dadurch aus der Erde zu machen gewusst, dass es überall das Crucifix aufrichtete und dergestalt die Erde als den Ort bezeichnete, »wo der gerechte zu Tode *gemartert* wird«! (M: Erstes Buch 77, KSA 3, 75)

Überall ertönt die Stimme Derer, welche den Tod predigen [...]. Oder das »ewige Leben«: das gilt mir gleich [...]. (Za I: Von den Predigern des Todes, KSA 4, 57)

Sie nannten Gott, was ihnen widersprach und wehe that [...]. Und nicht anders wussten sie ihren Gott zu lieben, als indem sie den Menschen an's Kreuz schlugen! Als Leichname gedachten sie zu leben [...] auch aus ihren Reden rieche ich noch die üble Würze von Todtenkammern. (Za II: Von den Priestern, KSA 4, 118)

Der christliche Gott erweise sich bei genauerem Hinsehen als »Krankengott«, als »Widerspruch des Lebens« (AC 18, KSA 6, 185) und als »grösster Einwand gegen das Dasein« (GD: Die vier grossen Irrthümer 8, KSA 6, 97; EH: Warum ich so klug bin 3, KSA 6, 286). Das Christenthum selbst als Religion für Leidende und Schwache, erfülle eine ›tröstende‹ und ›narkotisierende‹ Funktion, indem es Gleichmut und Zügelung der Leidenschaften lehre und zum Gefühl der Nächstenliebe und des Mitleids aufrufe:

Das Christenthum in Sonderheit dürfte man eine grosse Schatzkammer geistreichster Trostmittel nennen, so viel Erquickliches, Milderndes, Narkotisierendes ist in ihm gehäuft, [...] so raffiniert [...] ist von ihm insbesondere errathen worden, mit was für Stimulanz-Affekten die tiefe Depression, die bleierne Ermüdung, die schwarze Traurigkeit der Physiologisch-Gehemmten wenigstens für Zeiten besiegt werden kann. [...] Man bekämpft erstens jene dominierende Unlust durch

58 So z.B. die »Leidenschaften« (GD: Moral als Widernatur 6, KSA 6, 83), die »Geschlechtlichkeit« (GD: Was ich den Alten verdanke 4, KSA 6, 160; AC: Gesetz wider das Christenthum, KSA 6, 254) und die »Instinkte des Lebens« (GD: Moral als Widernatur 6, KSA 6, 85; JGB: Viertes Hauptstück 168, KSA 5, 102).

Mittel, welche das Lebensgefühl überhaupt auf den niedrigsten Punkt herabsetzen. [...] Allem, was Affekt macht, was »Blut« macht, ausweichen [...]; nicht lieben; nicht hassen; Gleichmuth [...]. (GM: Dritte Abhandlung 17, KSA 5, 377ff)⁵⁹

Im Mitleiden meint Nietzsche, die eigentliche »Praxis des Nihilismus« (AC 7, KSA 6, 173) zu erkennen. Statt »die Energie des Lebensgefühls zu erhöhen [sic!]<« (ebd., 172), führe das Mitleiden, ebenso wie das Leiden, zu einer »Einbusse an Kraft« (ebd.) und lenke, nicht anders als die Nächstenliebe, von einer gesunden Ich-Bezogenheit ab:

Ihr flüchtet zum Nächsten vor euch selber und möchtet euch daraus eine Tugend machen [...]. Ihr haltet es mit euch selber nicht aus und liebt euch nicht genug: nun wollt ihr den Nächsten zur Liebe verführen [...]. (Za I: Von der Nächstenliebe, KSA 4, 77)

Äußerst kritisch betrachtet Nietzsche außerdem die durch das Mitleid und den Glauben an die Gleichheit vor Gott (Vgl. Za IV: Vom höheren Menschen, KSA 4, 356; JGB: Drittes Hauptstück 62, KSA 5, 83) verursachte Überschreitung des »Ehrfurchts- und Distanz-Gefühls zwischen Mensch und Mensch« (AC 43, KSA 6, 217f). Auf interpersoneller Ebene werde das natürliche Schamgefühl verletzt,⁶⁰ was zu einer Schwächung der Person führe. Auf gesellschaftlicher Ebene resultiere der Verlust des Distanz-Gefühls dagegen (wie z.B. im »Demokratismus«) in der allgemeinen »Nivellierung« (GD: Streifzüge eines Unzeitgemässen 38, KSA 6, 139; vgl. JGB: Zweites Hauptstück 44, KSA 5, 61) und »Vermittelmässigung« (FW: Fünftes Buch 377, KSA 3, 629; JGB: Achtes Hauptstück 242, KSA 5, 183), wodurch langfristig die Kultur geschwächt werde (das Christentum wende sich gegen »jede Erhöhung«, »jedes Wachsthum der Cultur«, AC 43, KSA 6, 218). Da im Mitleiden »alles Elende« (AC 7, KSA 6, 173) und damit das Leiden selbst erhalten bleibe, erweise es sich als Praktik des christlichen, auf das »Nichts« ausgerichteten »Nihilismus«:

Mitleiden überredet zum Nichts!...Man sagt nicht »Nichts«: man sagt dafür »Jenseits«; oder »Gott«; oder »das wahre Leben«; oder Nirvana, Erlösung, Seligkeit...(ebd.)

Weit mehr als der Platonismus weise das Christentum, so Nietzsche, dogmatische Züge auf. Im Unterschied zu antik-mythischen Vorstellungen wird von einem ein-

59 Zum Christentum als »Narkotikum«, s.a. GM: Erste Abhandlung 10, KSA 5, 272; GM: Dritte Abhandlung 18, KSA 5, 382-385; GD: Was den Deutschen abgeht 2, KSA 6, 104.

60 »[...] Mitleiden geht gegen die Scham. Und nicht-helfen-wollen kann vornehmer sein als jene Tugend, die zuspringt. Das aber heisst heute Tugend selber bei allen kleinen Leuten, das Mitleiden: – die haben keine Ehrfurcht vor grossem Unglück, vor grosser Hässlichkeit, vor grossem Missrathen.« (Za IV: Der hässlichste Mensch, KSA 4, 330).

zigen Gott⁶¹ im »Vollbesitz des Wissens«⁶² ausgegangen, welcher als »die Wahrheit« (M: Erstes Buch 93, KSA 3, 86), das Interpretationsschema für Mensch und Natur bildet:

[...] der lange geistige Wille, Alles, was geschieht, nach einem christlichen Schema auszulegen und den christlichen Gott noch in jedem Zufalle wieder zu entdecken und zu rechtfertigen [...]. (JGB: Fünftes Hauptstück 188, KSA 5, 109)

Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft [...] die eigenen Erlebnisse auslegen [...], wie als ob Alles Fügung, Alles Wink, Alles dem Heil der Seele zu Liebe ausgedacht und geschickt sei [...]. (GM: Dritte Abhandlung 27, KSA 5, 410)

Was herkömmlicherweise als »Sinn«, »Wahrheit« oder »Gesetz« gilt, wird erst im Glauben an den *einen* Gott greifbar. Als Dogma schließt das »Glaubenssystem« folglich jeden Zweifel an diesem »Sinn« aus:

Das Christenthum ist ein System, eine zusammengedachte und *ganze* Ansicht der Dinge. [...] Die christliche Moral ist ein Befehl; ihr Ursprung ist transcendent; sie ist jenseits aller Kritik, alles Rechts auf Kritik; sie hat nur Wahrheit [...], – sie steht und fällt mit dem Glauben an Gott. (GD: Streifzüge eines Unzeitgemässen 5, KSA 6, 114)

Verstärkt wird der dogmatische Aspekt des Christentums durch die besonders seit dem Protestantismus wirksame Konzentration auf die Heilige Schrift, wodurch der christliche Glaube zur abstrakten Buchreligion wurde. Nietzsche beschuldigt Martin Luther, das Wiederaufleben der Antike in der Renaissance zunichtegemacht und das Christentum auf diese Weise um den letzten Rest von Leben und gefühltem Glauben gebracht zu haben:

Dieser Mönch, mit allen rachsüchtigen Instinkten eines verunglückten Priesters im Leibe, empörte sich in Rom gegen die Renaissance [...]. (AC 61, KSA 6, 251)

Luther, dies Verhängnis von Mönch, hat die Kirche, und, was tausend Mal schlimmer ist, das Christenthum wiederhergestellt, im Augenblick, *wo es unterlag* [...]. (EH: Der Fall Wagner 2, KSA 6, 359)

61 Nietzsche spricht abwertend vom »Monotono-Theismus« (GD: Die »Vernunft« in der Philosophie 1, KSA 6, 75; AC 19, KSA 6, 185). S.a. FW: Drittes Buch 143, KSA 3, 490: Monotheismus als »der Glaube an einen Normalgott, neben dem es nur noch falsche Lügengötter giebt«.

62 Olof Gigon, *Die antike Kultur und das Christentum*, S. 147.

Er [Luther] lieferte die heiligen Bücher an Jedermann aus, – damit geriethen sie endlich in die Hände der Philologen, das heisst der Vernichter jeden Glaubens, der auf Büchern ruht. (FW: Fünftes Buch 358, KSA 3, 603)

Während bereits in der platonischen Metaphysik ein innerer Zusammenhang zwischen Vernunft, Weisheit und göttlichem Sein gegeben ist, wird auch in der jüdisch-christlichen Tradition, Gott als oberste Ratio gedacht, welche, wie die Genesis berichtet, die alleinige Entscheidungsmacht in Bezug auf Gut und Böse innehat (»Hat man eigentlich die berühmte Geschichte verstanden, die am Anfang der Bibel steht, – von der Höllenangst Gottes vor der Wissenschaft?«, AC 48, KSA 6, 226). Während das Kosten vom Baum der Erkenntnis im Buch Genesis dem menschlichen Sündenfall gleichgesetzt wird, stellt sich der alttestamentliche Gott selbst als rationaler Gott dar und die biblischen Schriften enthüllen ihren eigentlich wissenschaftlichen Ursprung (»Das Verbrecherische im Christ-sein nimmt in dem Maasse zu, als man sich der Wissenschaft nähert.«, AC: Gesetz wider das Christentum, KSA 6, 254). Mit der Wissenschaft teilt der jüdisch-christliche Glaube auch die Betonung von Zeitlichkeit, Chronologie, Kausalität und Teleologie.⁶³ Die Erfüllung der alttestamentlichen Prophezeiung eines Gottessohnes in Jesus von Nazareth (man beachte die Zeitorientierung auf die Zukunft hin)⁶⁴ stelle, so Gigon, einen zeitlich und »örtlich« »genau« lokalisierbaren »Eingriff in die Geschichte« dar, welcher in ein »Davor« und »Danach« »teile«.⁶⁵ Eine Zukunftsorientierung des Christentums zeigt sich außerdem in den »Versprechungen« (AC 41, KSA 6, 215) eines »Reichs Gottes« oder »Himmelreichs« (AC 34, KSA 6, S. 206). Nietzsche betrachtet die christliche Hervorhebung der Zeit unter anderem als Ursache für die Entfremdung und Schwächung des Menschen: »Je mehr wir an Alles, was war und sein wird, denken, um so bleicher wird uns Das, was gerade jetzt ist« (M: Fünftes Buch, KSA 3, 269). Gott als Ursache und Ziel von allem,⁶⁶ wird zum Muster für jede Form von Teleologie⁶⁷ und »Ursachentrieb« (GD: Die vier grossen Irrthümer 4, KSA 6, 92).⁶⁸ Dabei ist bedeutend, dass das Christentum, anders als der

63 Vgl. Blumenbergs Gegenüberstellung von »Mythos« und »Dogma«, s. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos* [Auszug], S. 208-218.

64 Vgl. zur Zeitlichkeit des Christentums, Wolfhart Pannenberg: »Die weltgründende Funktion des Mythos und der christliche Offenbarungsglaube« [Auszug], in: *Texte zur modernen Mythen-theorie*, hg. von (u.a.) Wilfried Barner (Stuttgart: Reclam 2003), S. 267-270.

65 Olof Gigon, *Die antike Kultur und das Christentum*, S. 143-145.

66 Vgl. AC 15, KSA 6, 181: Das Christentum gehe von Ursachen, Wirkungen und teleologischen Entwicklungen aus, deren Grundpfeiler Gott sei.

67 S. z.B. das christliche Ideal zielgerichteten Handelns, s. GD: Die vier grossen Irrthümer 2, KSA 6, 89: »Die allgemeinste Formel, die jeder Religion und Moral zu Grunde liegt, heisst: ›Thue das und das, lass das und das – so wirst du glücklich! [...]‹.«

68 Vgl. M: Erstes Buch 44, KSA 3, 51: »[...] dass man stets voraussetzte, von der Einsicht in den Ursprung der Dinge müsse des Menschen Heil abhängen [...]«.

griechische Mythos, wo göttliche Wesen die »ungeordnete Materie« nur »ordnen«, eine »Schöpfung« »der Welt aus dem Nichts« durch Gott annimmt,⁶⁹ so dass die Welt ausschließlich auf *Ihn* zurückzuführen ist. Die Verkörperung Gottes in Jesus Christus verändert schließlich auch die »Stellung des Menschen«.⁷⁰ Während die Antike eher »die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens« aufzeigte, verleiht Christus, welchem das »göttliche Allwissen« durch Gott »mitgeteilt« wurde,⁷¹ dem Menschen die Fähigkeit, die Wahrheit und das Gute zu erkennen.⁷² Eine »Sonderstellung innerhalb des Kosmos« wird dem Menschen, anders als in der Antike, schon im Alten Testament zugesprochen, wenn erzählt wird, wie ihn Gott nach seinem Abbild schuf.⁷³ So lässt sich im Christentum, ähnlich wie in den Wissenschaften, eine verstärkte Hinwendung zum Einzelsubjekt feststellen. Wie bereits das erste Buch Mose deutlich macht, wird nicht nur Gott als »Subjekt« und »Ursache« der Schöpfung (diese als »Wirkung« eines »Willens«) gedacht,⁷⁴ sondern auch dessen Abbild, der Mensch, ist Träger einer persönlichen Seele (Nietzsche spricht von der christlichen »Seelen-Atomistik«, JGB: Erstes Hauptstück 12, KSA 5, 27).⁷⁵ Somit steigt in Jesu Nachfolge die individuelle Verantwortung⁷⁶ und das Ich-Bewusstsein. Der Mensch steht außerdem in einem persönlichen Verhältnis zu einem Gott, der zugleich »Vater« und »Richter« ist.⁷⁷ Nietzsche beschreibt das christliche Verhältnis von Gott und Mensch nicht ohne Ironie:

Und dieses beständige Auf-du-und-du mit Gott des schlechtesten Geschmacks!
Diese jüdische, nicht bloss jüdische Zudringlichkeit gegen Gott mit Maul und Tatzel! [...] (GM: Dritte Abhandlung 22, KSA 5, 394)

Diesem Gott gegenüber fühlt sich der Mensch schuldig, bekennt seine Sünden und bittet um Vergebung.⁷⁸ Nietzsche betrachtet die Pervertierung des natürlichen Schuldgefühls, das nun unter dem Begriff der »Sünde« erscheint (diese als die »priesterliche Umdeutung des thierischen »schlechten Gewissens«, GM: Dritte

69 Olof Gigon, *Die antike Kultur und das Christentum*, S. 164.

70 Ebd., S. 143.

71 Ebd., S. 147.

72 Vgl. ebd., S. 153.

73 Ebd., S. 170.

74 S. GM: Erste Abhandlung 13, KSA 5, 279; GD: Die vier grossen Irrthümer 3, KSA 6, 91; JGB: Drittes Hauptstück 54, KSA 5, 73. Obgleich Nietzsche das Denken in Subjekt-Objekt-Kategorien bzw. nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung sehr wohl auf die platonisch-christliche Tradition zurückführt, fehlt eine explizite Anwendung auf den alttestamentarischen Schöpfergott.

75 JGB: Erstes Hauptstück 12, KSA 5, 27: »[...] die Seele als etwas Unvertilgbares, Ewiges, Untheilbares, als eine Monade, als ein Atomon«.

76 Vgl. Olof Gigon, *Die antike Kultur und das Christentum*, S. 143, 153 bzw. 157.

77 Ebd., S. 155.

78 Vgl. ebd., 154.

Abhandlung 20, KSA 5, 389), als Resultat der christlichen Betonung der Verantwortung und des ›freien Willens‹ und sieht darin das »verhängnisvollste« Kunststück der religiösen Interpretation« (ebd.):

Das stolze Wissen um das ausserordentliche Privilegium der *Verantwortlichkeit*, das Bewusstsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich [...] ist zum Instinkt geworden [...]: – wie wird er ihn heissen [...]? Aber es ist kein Zweifel: dieser souveraine Mensch heisst ihn sein *Gewissen*... (GM: Zweite Abhandlung 2, KSA 5, 294)

Die Menschen wurden »frei« gedacht, um gerichtet, um gestraft werden zu können, – um *schuld*ig werden zu können: folglich *musste* jede Handlung als gewollt [...] gedacht werden [...]. (GD: Die vier grossen Irrthümer 7, KSA 6, 95)

»Ich leide: daran muss irgend Jemand schuld sein« – also denkt jedes krankhafte Schaf. Aber sein Hirt, der asketische Priester, sagt zu ihm: »Recht so, mein Schaf! irgend wer muss daran schuld sein: aber du selbst bist dieser Irgend-Wer [...] *du selbst bist an dir allein schuld!*« (GM: Dritte Abhandlung 15, KSA 5, 375)

Der christliche »Seelen-Begriff« bzw. der Glaube an das freie, willentlich handelnde Ich, sei Nietzsche zufolge, bis in unsere sprachlich-grammatischen Gewohnheiten, wie etwa im Denken in den Kategorien Subjekt, Prädikat und Objekt erkennbar (JGB: Drittes Hauptstück 54, KSA 5, 73). Folgt man Nietzsches Ausführungen zum »Nihilismus«, der »Verdüsterung und Verhässlichung Europa's« (JGB: Siebentes Hauptstück 222, KSA 5, 156), verbunden mit einer »krankhaften Empfindlichkeit und Reizbarkeit für Schmerz« (JGB: Neuntes Hauptstück 293, KSA 5, 236), so erscheint das Christentum als das letzte Glied einer Entwicklung, im Laufe derer sich die abendländische Kultur schrittweise von der Welt des Mythos und der vorsokratischen Kosmologien entfernt habe. Das Ergebnis sei das monotone, formlose Leben des »Herdenmenschen« (JGB: Fünftes Hauptstück 199, KSA 5, 120) oder »letzten Menschen« (Za I: Zarathustra's Vorrede 5, KSA 4, 19), der nach nichts anderem mehr strebe, als zwischen den kleinen Dingen des modernen Alltags in Sicherheit und Behaglichkeit zu leben:

Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann. [...] Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der Alles klein macht. [...] »Wir haben das Glück erfunden« – sagen die letzten Menschen und blinzeln. Sie haben die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben: denn man braucht Wärme. Man liebt noch den Nachbar und reibt sich an ihm: denn man braucht Wärme. [...] (ebd.)

[...] zum Tiktak des kleinen Glücks möchten sie meinen Fuss überreden. Ich gehe durch diess Volk und halte die Augen offen: sie sind *kleiner* geworden und werden immer kleiner: – *das aber macht ihre Lehre von Glück und Tugend*. Sie sind nämlich auch in der Tugend bescheiden – denn sie wollen Behagen. [...] (Za III: Von der verkleinernden Tugend 2, KSA 4, 213)

Als oberste Tugend gelte ihm, durch »Gemeinsinn [...] Rücksicht, Fleiss, Mässigkeit, Bescheidenheit« und »Nachsicht« (JGB: Fünftes Hauptstück 199, KSA 5, 120) zur Erhaltung der »Heerde« beizutragen (ebd. bzw. FW: Erstes Buch 1, KSA 3, 369). Übrig bleibe angesichts der zunehmenden »Anähnlichung« der Menschen (GD: Streifzüge eines Unzeitgemässen 37, KSA 6, 138) »eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Heerdenthier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmässiges« (JGB: Drittes Hauptstück 62, KSA 5, 83). Den herrschenden Prinzipien des Gemeinwesens, der Nützlichkeit und der christlichen Nächstenliebe sei es geschuldet, so Nietzsche, dass »der moderne Mensch an einer geschwächten Persönlichkeit leide« (UB II 5, KSA 3, 279).⁷⁹ In Sorge um seine Ruhe und vermeintliche Sicherheit versuche der »Mensch der Herde«, jede Art von Skepsis und Furcht auszublenden und sich stattdessen an Regeln von außen zu klammern:

[...] [der] Imperativ der Heerden-Furchtsamkeit: »wir wollen, dass es irgendwann einmal *Nichts mehr zu fürchten* giebt!« [...] (JGB: Fünftes Buch 201, KSA 5, 123)

Sein innerlicher Kanon nämlich lautet: »Ich will Nichts sehen, was der üblichen Meinung über die Dinge widerspricht! Bin *ich* dazu gemacht, neue Wahrheiten zu entdecken? Es giebt schon der alten zu viele.« (FW: Erstes Buch 25, KSA 3, 399)

Die Tragik dabei sei, dass der Mensch die gewohnten Gebote zwar einhalte und befolge, sie im Innersten jedoch weder verstehe, noch an sie glaube: Nietzsche stellt einen »Niedergang des europäischen Theismus« (JGB: Drittes Hauptstück 53, KSA 5, 72), »des Glaubens an den christlichen Gott« fest. Das Christentum sei »unnatürlich geworden«, es habe restlos an Leben verloren (UB II 7, KSA 3, 297). Mit dieser Entwicklung betrachtet Nietzsche die abendländische, in den »Nihilismus« mündende Dekadenz als abgeschlossen:

Der Anblick des Menschen macht nunmehr müde – was ist heute Nihilismus, wenn er nicht *das* ist?... Wir sind *des Menschen* müde... (GM: Erste Abhandlung 13, KSA 5, 278)

Er selbst nimmt sich aus dieser Kulturkritik nicht aus, auch er sei »in Fragen der *décadence* erfahren« (EC: Warum ich so weise bin 1, KSA 6, 265), sei »nicht völlig

79 S.a. der »objektive« Mensch als »ein Werkzeug, ein Stück Sklave« (JGB: Sechstes Hauptstück 207, KSA 5, 135f) bzw. der »Mangel an Person« als Preis der »Selbstlosigkeit« (FW: Fünftes Buch 345, KSA 3, 577; FW: Viertes Buch 328, KSA 3, 555).

von der Krankheit verschont« (JGB: Achtes Hauptstück 251, KSA 5, 192f), habe das entfremdende Leben eines Philologen gelebt (EH: Warum ich so klug bin 2, KSA 6, 283; EH: Menschliches, Allzumenschliches 3, KSA 6, 325) und körperliches Leiden kennengelernt (EC: Warum ich so weise bin 1, KSA 6, 264f), doch zugleich sei er »das *Gegenstück* eines *décadent*« (ebd. 2, KSA 6, 267). Symptomatisch für ein solches Gegengewicht zur Dekadenz der Kultur sei, sich ihres Nihilismus bewusst zu werden und bis zum »Ekel« unter ihm zu leiden:

Was macht heute *unsern* Widerwillen gegen »den Menschen«? – denn wir *leiden* am Menschen, es ist kein Zweifel. (GM: Erste Abhandlung 11, KSA 5, 277)

Wer nicht im Verkehr mit Menschen gelegentlich in allen Farben der Noth, grün und grau vor Ekel, Überdruß, Mitgefühl, Verdüsterung, Vereinsamung schillert, der ist gewiss kein Mensch höheren Geschmacks [...]. (JGB: Zweites Hauptstück 26, KSA 5, 44)

Und damit ich keinen Zweifel darüber lasse, *was* ich verachte, *wen* ich verachte: der Mensch von heute ist es, der Mensch, mit dem ich verhängnisvoll gleichzeitig bin. Der Mensch von heute – ich erstickte an seinem unreinen Athem... (AC 38, KSA 6, 209)

Deutschland gilt Nietzsche dabei als das Land des »Nihilismus« schlechthin:

Deutschland gilt immer mehr als Europa's *Flachland*. – Ich *suche* noch nach einem Deutschen, mit dem *ich* auf meine Weise ernst sein könnte [...]. (GD: Was den Deutschen abgeht 3, KSA 6, 105)

Der »deutsche Geist« ist meine schlechte Luft: ich athme schwer in der Nähe dieser Instinkt gewordenen Unsauberkeit in psychologicis [...]. (EH: Der Fall Wagner 3, KSA 6, 361)

Gegen Ende seines bewussten Lebens steigert sich Nietzsche daher, in Abgrenzung zu seiner eigentlichen Kulturheimat Deutschland, in die Familienlegende⁸⁰ hinein, nach welcher die Familie von einem »polnischen Edelmann« (EH: Warum ich so weise bin 3, KSA 6, 268) abstamme.⁸¹

80 S. Ivo Frenzel, *Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, S. 11.

81 S.a. EH: Warum ich so klug bin 7, KSA 6, 291; EH: Warum ich so gute Bücher schreibe 2, KSA 6, 301; bzw. 1223, 29.12.1888, KSB 8, 561: »Ich halte ernsthaft die Deutschen für eine *hundsgemeine* Art Mensch und danke dem Himmel, daß ich in allen meinen Instinkten Pole und nichts Andres bin.«

Dritte Abhandlung 9, KSA 5, 356), sondern auch das »bei Seite gehen, sich Zeit lassen, still werden, langsam werden«, das »langsam [...] lesen« (M: Vorrede 5, KSA 3, 17). Der skeptische Geist begnügt sich nicht mit dem scheinbar Gegebenen, der »Oberfläche« oder dem »Mantel« der Dinge (JGB: Siebentes Hauptstück 230, KSA 5, 168), er »steigt in die Tiefe«, »bohrt [...] in den Grund« (M: Vorrede 2, KSA 3, 12) und wirft überall dort »jene Fragen nach dem Warum, Woher, Wohin« (UB I 8, KSA 1, 203) auf, wo andere sich in Sicherheit wiegen. Die Bilder, mit denen Nietzsche die Tätigkeit des Hinterfragens und Entlarvens umschreibt, sind vielfältig, drücken jedoch meist einen Akt der Gewalt und der Zerstörung aus (»die Lust am Vernichten«, EH: Warum ich ein Schicksal bin 2, KSA 6, 366; vgl. EH: Also sprach Zarathustra 8, KSA 6, 349). Der Skeptiker erscheint nicht nur als derjenige, der dem »Gewohnten, Ueberlieferten, Geheiligten« »widersprechen« »kann«, »welcher in einem unerhörten Grade Nein sagt, Nein *thut*, zu Allem, wozu man bisher Ja sagte« (EH: Also sprach Zarathustra 6, KSA 6, 345), sondern als »Zerstöre[r]«, »Zerbreche[r]« (UB III 4, KSA 1, 372), als »Thauwind«, der »Eis und andre allzudünne ›Realitäten‹ aufbricht« (FW: Fünftes Buch 377, KSA 3, 629), als »wüthender Stier«, »der mit zornigen Hörnern Eis bricht« (Za III: Von alten und neuen Tafeln 8, KSA 4, 252), als der »Zerbrecher« »alter Tafeln« (ebd u.a. 7, KSA 4, 251), als derjenige, der »Götzen« »aushorcht«, »mit dem *Hammer* Fragen« »stellt« (GD: Vorwort, KSA 6, 57), um schließlich selbige »Götzen« »umzuwerfen« (EH: Vorwort 2, KSA 6, 258). Den Dogmatikern mangle es, so der gelernte Altphilologe, an »Philologie«, der »Kunst, gut zu lesen [...], ohne [...] durch Interpretation[en] zu [ver]fälschen« (AC 52, KSA 6, 233). Die philologische Textanalyse assoziiert er mit der Tätigkeit des Arztes (AC 47, KSA 6, 226), welche den Dingen auf den Grund geht, »das Messer« »führt« (AC 7, KSA 6, 174) und auf diese Weise Ungeahntes zutage fördert. So erklären sich Formulierungen, in denen das Hinterfragen des ›Wahren‹ bzw. das Bloßlegen von Irrtümern mit dem chirurgischen Arbeiten verglichen wird:

Bisher haben alle diese [Philosophen] [...] die Grösse ihrer Aufgabe darin gefunden, das böse Gewissen ihrer Zeit zu sein. Indem sie gerade den *Tugenden der Zeit* das Messer vivisektorisches auf die Brust setzten, verriethen sie, was ihr eignes Geheimnis war [...]. (JGB: Sechstes Hauptstück 212, KSA 5, 145)

[...] ja, sie gestehen bei sich eine *Lust* am Neinsagen und Zergliedern und eine gewisse besonnene Grausamkeit zu, welche das Messer sicher und fein zu führen weiss [...] (JGB: Sechstes Hauptstück 210, KSA 5, 143)

In einem weiteren Bild wird der Skeptiker als »Nordwind«, die verabschiedeten ›Wahrheiten‹ als ›reife Früchte‹, und der ›Herbst‹ folglich als Stunde der *eigentlichen* Wahrheit dargestellt:

Die Feigen fallen von den Bäumen, sie sind gut und süß; und indem sie fallen, reisst ihnen die rothe Haut. Ein Nordwind bin ich reifen Feigen. (Za II: Auf den glückseligen Inseln, KSA 4, 109)

Ein grosser Wind bläst zwischen den Bäumen, und überall fallen Früchte nieder – Wahrheiten. Es ist die Verschwendung eines allzureichen Herbstes darin: man stolpert über Wahrheiten, man tritt selbst einige todt [...] (EH: Götzen-Dämmerung 2, KSA 6, 354)

Der Skeptiker sei »ein unbarmherziger Geist«, »der alle Schlupfwinkel kenne, wo das Ideal heimisch [sei], – wo es seine Burgverliesse und gleichsam seine letzte Sicherheit [habe]« (EH: Menschliches, Allzumenschliches 1, KSA 6, 322f). Das kritische Hinterfragen beschreibt Nietzsche mit dem aufklärerischen Symbol des Lichts, womit er sich indirekt als Nachfolger der Aufklärung bekennt:

Eine Fackel in den Händen, die durchaus kein »fackelndes« Licht giebt, mit einer schneidenden Helle wird in diese *Unterwelt* des Ideals hineingeleuchtet. [...] Ein Irrthum nach dem anderen wird gelassen aufs Eis gelegt, das Ideal wird nicht widerlegt – *es erfriert*... (EH: Menschliches, Allzumenschliches ebd.)

Vor dem Hintergrund, dass Nietzsche, während er inhaltlich die Grundpfeiler der Aufklärung, so vor allem das rationale Subjekt, die moderne Wissenschaft und deren Wahrheitsanspruch angreift, dies selbst nur rational, durch eine vernunftgesteuerte Wahrheitskritik, zu Wege bringt, kann er tatsächlich, wie im Titel der von Renate Reschke herausgegebenen Aufsatzsammlung, zugleich als »radikaler Gegenaufklärer« und »Radikalaufklärer«⁸⁴ bezeichnet werden. Das Vorgehen Nietzsches besteht darin, »das Rüstzeug der Wissenschaft selbst zu benützen«, »um die Grenzen und die Bedingtheit des Erkennens überhaupt darzulegen und damit den Anspruch der Wissenschaft auf universale Geltung und universale Zwecke entscheidend zu leugnen« (GT 18, KSA 1, 118). Nietzsche ist sich darüber im Klaren, dass auch er als skeptischer Kritiker einem gewissen moralischen Imperativ verpflichtet bleibt, denn bei aller Wahrheitskritik geht es selbst ihm noch um ein Richtigstellen im Sinne einer letzten Wahrheit, »Redlichkeit« (z.B. FW: Zweites Buch, KSA 3, 464f) oder »Rechtschaffenheit« (z.B. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 16, KSA 6, 121), welche jedoch in die Einsicht mündet, dass es eben *die* Wahrheit nicht gebe:

84 Renate Reschke (Hg.): *Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer* (Berlin: Akademie Verlag 2004).

Aber es ist kein Zweifel, auch zu uns noch redet ein »du sollst«, auch wir noch gehorchen einem strengen Gesetze über uns, – und dies ist die letzte Moral, die sich auch uns noch hörbar macht, die auch wir noch zu *leben* wissen, hier, wenn irgend worin, sind auch wir noch *Menschen des Gewissens* [...]. (M: Vorrede 4, KSA 3, 16)

[...] dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch *unser* Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat [...]. (FW: Fünftes buch 344, KSA 3, 577)

Die Überwindung des Gottglaubens und der christlichen Moral führt Nietzsche auf ein Gefühl der »Moralität« und der »intellektuellen Sauberkeit« zurück, während er den christlichen Glauben an Gott der »Unaufrichtigkeit« gleichsetzt:

Gott ist eine faustgrobe Antwort, eine Undelicatesse gegen uns Denker –, im Grunde sogar bloss ein faustgrobes *Verbot* an uns: ihr sollt nicht denken!... (EH: Warum ich so klug bin 1, KSA 6, 279)

Man sieht, *was* eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis. (FW: Fünftes Buch 357, KSA 3, 600)

Als Leser begegnet man in Nietzsches Schriften daher zwei unterschiedlichen Wissenschaftsbegriffen. Negativ konnotiert ist der Begriff in der Bedeutung der modernen, sich auf metaphysische Prinzipien, wie etwa den Glauben an feste Richtlinien und Wesenheiten, berufenden »Wissenschaft«. Als solche sei sie »unredlich« und eigentlich »unwissenschaftlich«, wobei das Attribut »unwissenschaftlich« bereits einen positiven Wissenschaftsbegriff impliziert:

Ist Wissenschaftlichkeit vielleicht nur eine Furcht und Ausflucht vor dem Pessimismus? Eine feine Nothwehr gegen – die *Wahrheit*? (GT: Versuch einer Selbstkritik 1, KSA 1, 12f)

Man beachte doch, dass weder unter den sokratischen, noch unter den christlichen Tugenden die Redlichkeit vorkommt: diese ist eine der jüngsten Tugenden [...]. (M: Fünftes Buch 456, KSA 3, 275)

Kritisiert wird somit die dogmatische Wissenschaft, welche mit dem Christentum die Grundvoraussetzungen teile. Eine Infragestellung des Christentums beinhalte daher auch eine kritische Auseinandersetzung mit der Wissenschaftsgläubigkeit:

[...] ein starker Glaube, der selig macht, ist ein Verdacht gegen Das, woran er

glaubt, er begründet nicht »Wahrheit«, er begründet eine gewisse Wahrscheinlichkeit – der *Täuschung*. (GM: Dritte Abhandlung 24, KSA 5, 399)

Nein! Man komme mir nicht mit der Wissenschaft, wenn ich nach dem natürlichen Antagonisten des asketischen Ideals suche [...]. Dazu steht die Wissenschaft lange nicht genug auf sich selber [...]. Diese Beiden, Wissenschaft und asketisches Ideal, sie stehen ja auf Einem Boden [...] nämlich auf der gleichen Überschätzung der Wahrheit (richtiger: auf dem gleichen Glauben an die *Unabschätzbarkeit*, *Unkritisierbarkeit* der Wahrheit), eben damit sind sie sich *nothwendig* Bundesgenossen, – so dass sie, gesetzt, dass sie bekämpft werden, auch immer nur gemeinsam bekämpft und in Frage gestellt werden können. (GM: Dritte Abhandlung 25, KSA 5, 402)

Insofern Nietzsche jede Art der Dogmatik durchschaut und sie als »Lüge« entlarvt, kann er von sich behaupten, »der erste *anständige* Mensch« zu sein (EH: Warum ich ein Schicksal bin 1, KSA 6, 365). Aus ihm spreche das eigentlich »wissenschaftliche Gewissen« (GM: Dritte Abhandlung 23, KSA 5, 396), die »Redlichkeit« (FW: Zweites Buch 107, KSA 3, 464) und »jene Instinkt und Leidenschaft gewordene Rechtschaffenheit, welche der »heiligen Lüge« noch mehr als jeder andren Lüge den Krieg mach[e]« (AC 36, KSA 6, 208). Voraussetzung seiner Wissenschaftskritik ist daher eine »reiner« Form von »Wissenschaft«, welche im Dienst einer umfassenden, neuartigen »Aufklärung« stehe, und Wissenschaftsbereichen wie etwa der Geschichtswissenschaft eine neue Richtung gebe:

[...] die Historie, das Verständniss des Ursprungs und der Entwicklung [...], nachdem sie alle eine Zeit lang hülfreiche Gesellen des verdunkelnden, schwärmenden, zurückbildenden Geistes schienen, haben eines Tages eine andere Natur angenommen und fliegen nun mit den breitesten Flügeln an ihren alten Beschwörern vorüber und hinauf, als neue und stärkere Genien *eben jener Aufklärung*, wider welche sie beschworen waren. Diese Aufklärung haben wir jetzt weiterzuführen [...]. (M: Drittes Buch 197, KSA 3, 172)

Dies erklärt schließlich auch, warum Nietzsche, der Wissenschaftskritiker, selbst ein Buch unter dem Titel *Die fröhliche Wissenschaft* herausgibt. Sein Ideal ist die »Wissenschaft« des »freien Geistes«, welcher »jedem Wunsch nach Gewissheit den Abschied giebt, geübt, wie er ist, auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten zu können« (FW: Fünftes Buch 347, KSA 3, 583). Der »freie Geist« zeichne sich somit durch eine extreme Skepsis aus, welche selbst vor letzten Überzeugungen oder Sicherheiten nicht haltmache:

Man lasse sich nicht irreführen: grosse Geister sind Skeptiker. Zarathustra ist ein Skeptiker. Die Stärke, die *Freiheit* aus der Kraft und Überkraft des Geistes *beweist* sich durch Skepsis. [...] Ein Geist, der Grosses will [...] ist mit Nothwendigkeit Skep-

tiker. Die Freiheit von jeder Art Überzeugungen *gehört* zur Stärke, das Frei-Blicken-*können*... (AC 54, KSA 6, 236)

Er weise einen »Spür- und Spieltrieb« auf, eine »jägerische Lust an verschmutzten Fuchsgängen des Gedankens, so dass nicht eigentlich die Wahrheit gesucht, sondern das Suchen gesucht [werde]« (UB III 6, KSA 1, 394). Sein stetes Umherschweifen wird eingefangen im Bild des »Wanderers« (FW: Fünftes Buch 380, KSA 3, 632), des »Heimatlosen«, des »guten Europäers« (ebd. 377, KSA 3, 631f) oder des »Argonauten« (ebd. 382, KSA 3, 636). Nur derjenige, so wird hier deutlich, der Abstand zu seinem gewohnten Umfeld, den eigenen Sitten und Normen nimmt, kann diese in ihrer absoluten Gültigkeit relativieren. Als »Wanderer« wird auch der »Schatten« Zarathustras bezeichnet, womit bereits die tragische Seite der skeptischen Tätigkeit anklingt:

[Der Schatten:] Ein Wanderer bin ich, der viel schon hinter deinen [Zarathustras] Fersen her gieng: immer unterwegs, aber ohne Ziel, auch ohne Heim [...]. »Wo ist – mein Heim?« Darnach frage und suche und suchte ich [...]. Also sprach der Schatten, und Zarathustra's Gesicht verlängerte sich bei seinen Worten. »Du bist mein Schatten! sagte er endlich, mit Traurigkeit. Deine Gefahr ist keine kleine, du freier Geist und Wanderer! [...].« (Za IV: Der Schatten, KSA 4, 339ff)

Ohne Halt zu leben, alles immer wieder aufs Neue zu hinterfragen und jede neu erlangte Wahrheit abermals umzustößen, verlangt dem »freien Geist« »Muth und Härte gegen sich« ab:

Wie viel Wahrheit erträgt, wie viel Wahrheit wagt ein Geist? das wurde für mich immer mehr der Werthmesser. (EH: Vorwort 3, KSA 6, 259)

Möchte er die »Probe der Unabhängigkeit« bestehen, darf er nicht der Versuchung nachgeben, sich, entgegen seinen Prinzipien, in eine Scheinwirklichkeit zu flüchten, sei dies »eine Person«, »ein Vaterland«, »ein Mitleiden«, »eine Wissenschaft« oder die »eignen Tugenden«. Man dürfe nicht »hängen bleiben«, so Nietzsche, ja man »müsse wissen«, »*sich zu bewahren*« (JGB: Zweites Hauptstück 41, KSA 5, 59). Die »höheren Menschen«, in welche Zarathustra zunächst große Hoffnungen setzt, da sie, wie er, den Nihilismus ihrer Zeit erkennen und dem alten Glauben abgeschworen haben, bestehen gerade diese Probe nicht. Anders als er, etragen sie das Leben ohne Gewissheiten nicht und verfallen einem neuen Ideal. Als Zarathustra seine Höhle betritt, ertappt er sie, wie sie den Esel der »Könige« anbeten:

Und, fürwahr!, alle diese höheren Menschen, die zwei Könige, der Papst ausser Dienst, der schlimme Zauberer, der freiwillige Bettler, der Wanderer und Schatten, der alte Wahrsager, der Gewissenhafte des Geistes und der hässlichste Mensch: sie lagen Alle gleich Kindern und gläubigen alten Weibchen auf den Knien und beteten den Esel an. Und eben begann der hässlichste Mensch zu gur-

geln und zu schnauben [...] als er es aber wirklich bis zu Worten gebracht hatte, siehe, da war es eine fromme seltsame Litanei zur Lobpreisung des angebeteten und angeräucherten Esels. (Za IV: Die Erweckung, KSA 4, 388)

Die große Gefahr des ›freien Geistes‹ besteht somit darin, am Ende allen Zweifels und Kritisierens in das ›Dogma‹ zurückzufallen. So habe beispielsweise die »Niederlage der theologischen Astronomie« durch Kopernikus, Nietzsche zufolge, den Menschen nicht »weniger bedürftig nach einer Jenseitigkeits-Lösung« gemacht (GM: Dritte Abhandlung 25, KSA 5, 404) und der Atheismus als »Abstinenz« von jedem »Ideal«, münde mitunter in den »Rest von Ideal«, in die »Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die *Lüge im Glauben an Gott* verbietet« (ebd. 27, KSA 5, 409). Es ist nicht zu übersehen, dass Nietzsche auch den Wissenschafts- und Wahrheitstrieb des ›freien Geistes‹ kritisch betrachtet. Dieser dürfe die eigene Wahrheitssuche nicht verabsolutieren, da sie sonst – wie Helmut Reinalter Nietzsches Gedanken treffend zusammenfasst – »zur Pseudoaufklärung oder Ideologie« »degeneriere« und sich selbst »zerstöre«:⁸⁵

Unsere Redlichkeit, wir freien Geister, – sorgen wir dafür, dass sie nicht unsre Eitelkeit, unser Putz und Prunk, unsre Grenze, unsre Dummheit werde! [...] – sorgen wir dafür, dass wir nicht aus Redlichkeit zuletzt noch zu Heiligen und Langweiligen werden! (JGB: Siebentes Hauptstück 227, KSA 5, 163)

Was Nietzsche anstrebt, ist mit Jürgen Habermas' Worten, eine »Vernunftkritik, die sich außerhalb der Vernunft stellt« und »zum ersten Mal auf die Einbehaltung ihres emanzipatorischen Gehaltes« »verzichtet«, ⁸⁶ eine Vernunftkritik also, die keiner Wahrheit mehr untersteht und zum Selbstzweck wird. »Aufklärung als ›wahre Aufklärung‹ oder ›neue Aufklärung‹«, so Hans-Martin Gerlach, »will bewusst nicht ans Ende, sie relativiert die festen letzten Gründe, aus denen heraus gedacht und gehandelt wird.«⁸⁷ Es versteht sich von selbst, dass der ›freie Geist‹, der sich bewusst von der ›Herde‹ und deren Normen abgrenzt, ein Fremder innerhalb der Gesellschaft – ein ›Unzeitgemäßer‹ – ist, der »gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit« »wirkt« (UB II: Vorwort, KSA 1, 247). Er macht sich zum »Feind« und zur »Gefahr« der »Guten und Gerechten« (Za I: Zarathustra's Vorrede 8, KSA 4, 23), die um ihre »alten Grenzsteine« und »Pietäten« fürchten und in jedem Erneuerer den »Bösen« erkennen (FW: Erstes Buch 4, KSA 3, 376). Indem er dem Althergebrachten

85 Helmut Reinalter: »Aufklärung als Kritik und Kritik an der Aufklärung«, in: *Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer*, hg. von Renate Reschke (Berlin: Akademie Verlag 2004), S. 39.

86 Jürgen Habermas: »Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe«, in: ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985), S. 117ff.

87 Hans-Martin Gerlach: »Friedrich Nietzsche und die Aufklärung«, in: *Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer*, hg. von Renate Reschke (Berlin: Akademie Verlag 2004), S. 27.

widerspreche und vom Gewohnten abweiche, erscheint er der übrigen Gesellschaft zwangsläufig als ›Verbrecher‹ oder ›Wahnsinniger‹:

Jeder, der das bestehende Sittengesetz umwarf, hat bisher zuerst immer als *schlechter Mensch* gegolten [...] (M: Erstes Buch 20, KSA 3, 33)

[...] [die] Einsicht, dass zwischen Verbrechern und Geisteskranken kein wesentlicher Unterschied besteht: vorausgesetzt, dass man *glaubt*, die *übliche* moralische Denkweise sei die Denkweise der *geistigen Gesundheit*. (M: Drittes Buch 202, KSA 3, 176)

Der ›freie Geist‹ ist sich jedoch auch selbst ein Fremder, sein skeptisches Hinterfragen macht auch vor seinem eigenen Denken, Fühlen und Handeln keinen Halt, so dass er sich zum »Experiment« (M: Fünftes Buch 453, KSA 3, 274) und »Opfer« (ebd. 4, KSA 3, 291) wird. Seine gewohnte Daseinsform ist die Einsamkeit, welche ihm nicht selten zur Last und Schwere wird. Nietzsche beschreibt die Einsamkeit des ›freien Geistes‹ in den Bildern extremer Naturzustände: »Gebirge« (GM: Zweite Abhandlung, KSA 5, 336), »Abgründe« (EC: Warum ich so gute Bücher schreibe 3, KSA 6, 302), »Kälte« (z.B. AC 57, KSA 6, 244), »Eis« (z.B. Za II: Das Nachtlid, KSA 4, 138), »Wüste« (z.B. Za II: Von den berühmten Weisen, KSA 4, 133) und Hitze (die Rede ist von »Durst«, s. Za II: Das Nachtlid ebd.) – sind, metaphorisch gesprochen, die lebenswidrigen Bedingungen, welchen der ›freie Geist‹ ausgesetzt ist:

– Wer die Luft meiner Schriften zu athmen weiss, weiss, dass es eine Luft der Höhe ist, eine *starke* Luft. Man muss für sie geschaffen sein, sonst ist die Gefahr keine kleine, sich in ihr zu erkälten. Das Eis ist nahe, die Einsamkeit ist ungeheuer [...] – Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge – das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein, alles dessen, was durch die Moral bisher in Bann gethan war. (EH: Vorwort 3, KSA 6, 258)

[...] denn ich komme aus Höhen, die kein Vogel je erflog, ich kenne Abgründe, in die noch kein Fuss sich verirrt hat. (EH: Warum ich so gute Bücher schreibe 3, KSA 6, 302)

Diese Art von Leben, statt den bequemen Weg der ›Herdenmenschen‹ zu gehen, erfordere »Muth« (GD: Sprüche und Pfeile 2, KSA 3, 59), »Härte« (EH: Warum ich so gute Bücher schreibe 3, KSA 6, 303), »Tapferkeit« und »Männlichkeit« (M: Drittes Buch 172, KSA 3, 153). Nietzsche erweitert die bereits zur Bezeichnung des ›freien Geistes‹ eingeführte Metapher des ›Argonauten‹, wenn er dessen Bewusstwerdung und Reflexion mit dem Ausfahren des Schiffes, dem Verlassen des ›vertrauten Hafens‹ und dem Aufbrechen zu ›neuen Ufern‹ assoziiert.

– Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns, – mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun, Schiffein! sieh' dich vor! [...] (FW: Drittes Buch 124, KSA 3, 480)

[...] ist man einmal mit seinem Schiff hierhin verschlagen, nun! wohlan! jetzt tüchtig die Zähne zusammengebissen! die Augen aufgemacht! die Hand fest am Steuer! – wir fahren geradewegs über die Moral *weg* [...]. (JGB: Erstes Hauptstück 23, KSA 5, 38)

Das ›Neue‹ sei jedoch zugleich das Ungewisse, welches »Gefahren« und »Abenteuer« (FW: Fünftes Buch 377, KSA 3, 629) berge. Nietzsche stellt dem Fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* nicht umsonst das überlieferte Zitat des französischen Feldherrn Henri de La Tour D'Auvergne, Vicomte de Turenne (kurz Turenne) voran: »Carcasse, tu trembles? Tu tremblerais bien davantage, si tu savais, où je te mène.« (FW: Fünftes Buch, KSA 3, 573). Turennes Worte, die Furcht und Unheil im Ausblick auf eine seiner zu bestehenden Schlachten ausdrücken, leiten symbolisch die Auseinandersetzung mit dem bereits im Dritten Buch verkündeten ›Tod Gottes‹ ein. Zugleich trägt das Fünfte Buch jedoch die Überschrift »Wir Furchtlosen«, womit Nietzsche indirekt bereits die Überwindung von Angst und Verzweiflung vorwegnimmt. Der ›freie Geist‹ müsse, so Nietzsche, ein Mutiger, »Abenteurer«, »Forscher« und »Entdecker« (M: Fünftes Buch 432, KSA 3, 266; bzw. EH: Warum ich so gute Bücher schreibe 3, KSA 6, 303) sein, welchem das Ungewisse keine Angst mache und welchem dergestalt eine große Experimentierfreude zu eigen sei. Nietzsches Methode der Wahrheitsdestruktion nimmt von der Überzeugung ihren Ausgang, dass alles, was als ›wahr‹ eingestuft werde, seinen Ursprung und Zweck nicht eigentlich in der Wahrheit und Vernunft habe, sondern vom Menschen willkürlich gesetzt sei und damit auf irrationale, zufällige, ja sogar physiologische Faktoren zurückgehe. Er bedient sich dabei einer Vorgehensweise, welche Michel Foucault, in Anlehnung an Nietzsches Werk *Zur Genealogie der Moral*, als »genealogisch« bezeichnet.⁸⁸ Während sich Nietzsche, Foucault zufolge, von der modernen, im Dienst der platonisch-christlichen Metaphysik stehenden Geschichtswissenschaft abgrenze, verfare er selbst historisch, wenn er »der Herkunft«⁸⁹ der moralischen Urteile und des Gott- und Ich-Glaubens nachspüre. In der Tat unterscheidet Nietzsche nicht nur zwischen zwei verschiedenen Arten von ›Wissenschaft‹ und ›Aufklärung‹, sondern auch zwischen einer »wirklichen Historie«⁹⁰ und einer ›Historie‹ im Dienst der metaphysischen Verschleierung. Aufgabe der ›wirklichen‹ Historie sei

88 Michel Foucault (1971): »Nietzsche, la généalogie, l'histoire«, in: ders., *Dits et Écrits 1954-1988*, II 1970-1975 (Paris: Gallimard 1994), 136-156.

89 Ebd., S. 138. Dem metaphysisch besetzten Begriff ›Ursprung‹ ziehe Nietzsche, Foucault zufolge, den Begriff ›Herkunft‹ vor.

90 Ebd., S. 146f.

es, letztere als Lüge zu entlarven und dabei ihren inneren Mechanismus bloßzulegen, welcher darin bestehe, lineare Abläufe, Teleologien, Ursprünge und kohärente Gebilde⁹¹ zu entwerfen, wo diese in Wirklichkeit nicht gegeben seien. Nietzsche, so Foucault, breche daher Identitäten, Realitäten und Kontinuitäten auf⁹² und stelle die sogenannte ›Wahrheit‹ als das Ergebnis eines komplexen, zufälligen Zusammenwirkens physischer Kräfte dar:

[...] cet héritage n'est point un acquis, un avoir qui s'accumule et se solidifie; plutôt un ensemble de failles, de fissures, de couches hétérogènes [...] le vrai sens historique reconnaît que nous vivons [...] dans des myriades d'événements perdus. [...] L'histoire effective [...] porte ses regards au plus près, sur le corps, le système nerveux, les aliments et la digestion [...] [elle] est beaucoup plus proche de la médecine que de la philosophie.⁹³

Die ›genealogische‹ Methode wende sich daher nicht eigentlich gegen die Geschichte, sondern gegen das »déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies« und gegen die »recherche de l'origine«.⁹⁴ Nietzsches vertritt die grundsätzliche These, dass »Wahrheiten« »Illusionen« »sind«, »von denen man vergessen [habe], dass sie welche sind« (WL 1, KSA 1, 881). Der Mensch habe die »Verstellung«, die »Täuschung« und das »Maskirtsein« zur Erhaltung (WL 1, KSA 1, 876) nötig. Sein Intellekt oder Bewusstsein ertrage die Beliebigkeit nicht und schaffe sich Scheinrealitäten. Diese erfüllten die Aufgabe, »Sicherheit und Vertrauen« »einzufloßen« (M: Viertes Buch 248, KSA 3, 204). »Gründe«, »Absichten«, Werte und Identitäten seien folglich nur »hinzugelogen« (FW: Erstes Buch 29, KSA 3, 401). Das Leben sei eine »Maskerade« (FW: Fünftes Buch 352, KSA 3, 588) oder ein »Rollenspiel«, welches mit der »Wirklichkeit« verwechselt werde:

[...] fast alle Europäer verwechseln sich in einem vorgerückteren Alter mit ihrer Rolle, sie selbst sind die Opfer ihres »guten Spiels«, sie selbst haben vergessen, wie sehr Zufall, Laune, Willkür damals über sie verfügt haben, als sich ihr »Beruf« entschied – und wie viele andre Rollen sie vielleicht hätten spielen können [...]. (FW: Fünftes Buch 356, KSA 3, 595)

Das Problem des Schauspielers hat mich am längsten beunruhigt [...]. Die Falschheit mit gutem Gewissen; die Lust an der Verstellung als Macht herausbrechend [...]; das innere Verlangen in eine Rolle und Maske, in einen Schein hinein [...]. (FW: Fünftes Buch 361, KSA 3, 608)

91 Vgl. ebd., S. 136-142.

92 Ebd., S. 152-155.

93 Ebd., S. 141 u. 149.

94 Ebd., S. 136f.

In seiner Funktion, Schein hervorzubringen, unterscheide sich das Wachleben deshalb nur unwesentlich vom Traum:

Wir machen es auch im Wachen wie im Traume: wir erfinden und erdichten erst den Menschen, mit dem wir verkehren – und vergessen es sofort. (JGB: Viertes Hauptstück 138, KSA 5, 97)

Nietzsche konzentriert sich bei seiner Wahrheitsdestruktion zunächst auf die herrschenden, meist christlich geprägten Werte, Normen und Sitten. Angesichts der Erfahrung, dass Werte zum einen wandelbar sind (Nietzsche spricht von den »moralischen Moden«, M: Zweites Buch 131, KSA 3, 122), zum anderen von Land zu Land verschieden sind (»Vieles, das diesem Volke gut hiess, hiess einem andern Hohn und Schmach: also fand ich's«; Za I: Von tausend und Einem Ziele, KSA 4, 74), schließt er zügig, dass es unverrückbare, heilige Werte an sich nicht gebe. »Werte« seien, so Nietzsche, eine Übereinkunft, welche Mitglieder einer Gemeinschaft passiv und damit unbewusst erwerben. Die eigentliche Konvention werde dabei vergessen:

[...] Sitten aber sind die *herkömmliche* Art zu handeln und abzuschätzen. In Dingen, wo kein Herkommen befiehlt, giebt es keine Sittlichkeit [...]. (M: Erstes Buch 9, KSA 3, 22)

Die Sitte repräsentiert die Erfahrungen früherer Menschen über das vermeintlich Nützliche und Schädliche, – aber *das Gefühl für die Sitte* (Sittlichkeit) bezieht sich nicht auf jene Erfahrungen als solche, sondern auf das Alter, die Heiligkeit, die Indiscutabilität der Sitte. (ebd. 19, KSA 3, 32)

Ersichtlich werden moralische Gefühle so übertragen, dass die Kinder bei den Erwachsenen starke Neigungen und Abneigungen gegen bestimmte Handlungen wahrnehmen und dass sie als geborene Affen diese Neigungen und Abneigungen *nachmachen* [...]. (ebd. 34, KSA 3, 43)

Nur durch Vergesslichkeit kann der Mensch je dazu kommen zu wähnen: er besitze eine Wahrheit [...]. (WL 1, KSA 1, 878)

Wer gegen die Sitte verstoße, gelte zunächst als »Verbrecher« bzw. als »schlechter Mensch« (M: Erstes Buch 20, KSA 3, 33), nicht selten jedoch wandle sich das ehemals »Schlechte« zum neuen »Guten«, die Sitte selbst wandle sich also:

[...] Gutes und Böses, das unvergänglich wäre – das giebt es nicht! Aus sich selber muss es sich immer wieder überwinden. (Za II: Von der Selbst-Ueberwindung, KSA 4, 149)

Wandel der Moral. – Es giebt ein fortwährendes Umwandeln und Arbeiten an der Moral, – das bewirken die Verbrechen mit glücklichem Ausgange [...]. (M: Zweites Buch 98, KSA 3, 89)

Was eine Zeit als böse empfindet, ist gewöhnlich ein unzeitgemässer Nachschlag dessen, was ehemals als gut empfunden wurde, – der Atavismus eines älteren Ideals. (JGB: Viertes Hauptstück 149, KSA 5, 99)

Um moralische Grundsätze als »moralische Vorurtheile« zu enttarnen, geht Nietzsche ihrer »Herkunft« (GM: Vorrede 2, KSA 5, 248) oder »Geschichte« (FW: Erstes Buch 7, KSA 3, 378f) nach:

[...] die Einsicht darüber, *wie überhaupt jemals moralische Urtheile entstanden sind*, würde dir diese pathetischen Worte verleiden [...]. (FW: Viertes Buch 335, KSA 3, 562)

Da die Natur, so Nietzsche, keine Werturteile kenne, könne es keine naturgegebenen »Werte« geben. Erst der Mensch, »der Schätzende«, habe »in die Dinge« »Werthe« »gelegt«, ihnen einen »Menschen-Sinn« »geschaffen« (Za I: Von tausend und Einem Ziele, KSA 4, 75):

Euer Stolz will der Natur, sogar der Natur, eure Moral, euer Ideal vorschreiben und einverleiben [...]. (JGB: Erstes Hauptstück 9, KSA 5, 22)

Werturteile seien somit nichts anderes als subjektive, egoistische, physiologisch bedingte Regungen (Nietzsche spricht von der »Selbstsucht« des »moralischen Urtheils«⁹⁵, FW: Viertes Buch 335, KSA 3, 562), welche dem Schutz des Einzelindividuums dienten (vgl. M: Erstes Buch 26, KSA 3, 37):

[...] und oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im Grossen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein *Missverständniss des Leibes* gewesen ist. Hinter den höchsten Werthurtheilen, von denen bisher die Geschichte des Gedankens geleitet wurde, liegen Missverständnisse der leiblichen Beschaffenheit verborgen [...]. (FW: Vorrede zur zweiten Ausgabe 2, KSA 3, 348)

95 »Selbstsüchtig« sei v.a. der Anspruch, die subjektiven Empfindungen und Urteile müssten auch für andere Menschen gelten, s. FW: Viertes Buch 335, KSA 3, 562.: »Selbstsucht nämlich ist, *sein* Urtheil als Allgemeinesatz zu empfinden [...].« Stattdessen solle der Mensch anerkennen, dass es sich um ein subjektives Gefühl handle, welches nicht zwingend von anderen geteilt werde, s. Za I: Von den Freuden- und Leidenschaften, KSA 4, 42: »Mein Bruder, wenn du eine Tugend hast, und es deine Tugend ist, so hast du sie mit Niemandem gemeinsam. [...] So sprich und stamme: »Das ist *mein* Gutes, das liebe ich, so gefällt es mir ganz, so allein will ich das Gute.««

[...] die Moralen sind auch nur eine *Zeichensprache der Affekte*. (JGB: Fünftes Hauptstück 187, KSA 5, 107)

Welche Gruppen von Empfindungen innerhalb einer Seele am schnellsten wach werden [...] das bestimmt zuletzt ihre Gütertafel. Die Werthschätzungen eines Menschen verrathen etwas vom Aufbau seiner Seele [...]. (JGB: Neuntes Hauptstück 268, KSA 5, 222)

Was wir als »gut«, »schön«, »erhaben« oder »böse« bezeichnen, entspreche daher letztendlich unterschiedlichen »Seelenzuständen« (M: Viertes Buch 210, KSA 3, 190), nach denen wir »Phänomene« »moralisch« »ausdeuten« (JGB: Viertes Hauptstück 108, KSA 5, 92). Dass sich subjektive Werthschätzungen schließlich als gültige »Moral« für ganze Gesellschaften durchsetzten, sei nicht auf ihre Nützlichkeit oder Ausnahmestellung zurückzuführen, sondern auf die Vorherrschaft der wertgebenden Einzelindividuen:

[...] das Urtheil »gut« rührt *nicht* von Denen her, welchen »Güte« erwiesen wird! Vielmehr sind es »die Guten« selber gewesen, das heisst die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Thun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften. [...] [W]as ging sie die Nützlichkeit an! (GM: Erste Abhandlung 2, KSA 5, 259)⁹⁶

Eine etymologische Untersuchung der Begriffe »gut« und »schlecht« führt Nietzsche zu der These, dass »das Gute« eine Verwandtschaft mit den Begriffen »vornehm«, »edel« im ständischen Sinne« aufweise, während »das Schlechte« auf die Begriffe »gemein«, »pöbelhaft«, »niedrig« zurückgehe (ebd. 4, KSA 5, 261). Entgegen christlichen Vorstellungen meint er so z.B. das lateinische *bonus* von *duonus* in der Bedeutung eines »Mann[es] des Zwistes, der Entzweiung (duo)«, eines »Kriegsmann[es]« ableiten zu können (ebd. 5, KSA 5, 264). Dieser Zusammenhang sei im Christentum jedoch zugunsten einer anderen Bedeutung eliminiert worden. Der Begriff habe sich in der Folgezeit zum Attribut des »Elenden«, »Armen« und »Niedrigen« gewandelt (ebd. 7, KSA 5, 267). Die Einsicht in die Relativität von moralischen Wertmaßstäben löse, so Nietzsche, den Gegensatz zwischen »moralischen« und »unmoralischen« Verhaltensweisen, »Moralität« und »Unmoralität« auf:

Sich seiner Unmoralität schämen: das ist eine Stufe auf der Treppe, an deren Ende man sich auch seiner Moralität schämt. (JGB: Viertes Hauptstück 95, KSA 5, 90)

96 Vgl. a. M: Zweites Buch 107, KSA 3, 95: »Gewöhnlich ist es eigentlich nicht die Gefahr des Handelnden, welche die Inhaber der autoritativen Moral im Auge haben, sondern *ihre* Gefahr, ihre mögliche Einbusse an Macht und Geltung [...]«

Nietzsche betrachtet den allein auf Sitte und Konvention beruhenden Glauben als »unredlich« (M: Zweites Buch 101, KSA 3, 90) und als Grund, »sich« vor sich selbst zu »schämen« (s. Zitat oben). Die ›Unredlichkeit‹ entspringe daher eigentlich der sogenannten ›Sittlichkeit‹:

Einen Glauben annehmen, blos [sic!] weil er Sitte ist, – das heisst doch: unredlich sein, feige sein, faul sein! – Und so wären Unredlichkeit, Feigheit und Faulheit die Voraussetzungen der Sittlichkeit? (M: Zweites Buch 101, KSA 3, 90)

Nietzsches Vorgehen besteht somit darin, bisher unhinterfragte ›Wahrheiten‹ logisch-klug auf Schwachstellen oder Unstimmigkeiten hin zu prüfen, um schließlich ihre Inkonsistenz aufzuzeigen. Positiv besetzte Begriffe werden in Nietzsches Argumentation dabei in ihr Gegenteil verkehrt und negative aufgewertet. Vor diesem Hintergrund erscheint es nicht unbegründet, dass Karl Pestalozzi, ausgehend von einigen Nachlassnotizen Nietzsches, in denen dieser eine Parallele zwischen sich und Sokrates herstellt (und damit noch einmal sein zwiespältiges Verhältnis zur Wissenschaft darlegt), Nietzsches Methode mit den sokratischen Dialogen in Zusammenhang bringt.⁹⁷ Wie Sokrates widerlege und hinterfrage Nietzsche gängige Meinungen oder konfrontiere sie mit einer »Gegenbehauptung«, wodurch der Leser zum Nachdenken angeregt werde. Dies sei vor allem der Fall, wenn Gedanken, nicht anders als in den sokratischen Dialogen, plötzlich abbrächen.⁹⁸ Was Nietzsche als das Grundmuster der abendländischen Metaphysik auswies – das Denken in gegensätzlichen Wertkategorien –, hebt er so kurzerhand aus den Angeln, wenn er zusammenfassend behauptet, Gegensätze seien menschlich-ratio-nale Konstruktionen in einer in Wirklichkeit bunt gemischten Welt:

Man darf nämlich zweifeln, erstens, ob es Gegensätze überhaupt giebt, und zweitens, ob jene volksthümlichen Werthschätzungen und Werth-Gegensätze, auf welche die Metaphysiker ihr Siegel gedrückt haben, nicht vielleicht nur Vordergrunds-Schätzungen sind, nur vorläufige Perspektiven [...]. Es wäre sogar noch möglich, dass was den Werth jener guten und verehrten Dinge ausmacht, gerade darin bestünde, mit jenen schlimmen, scheinbar entgegengesetzten Dingen auf verhängliche Weise verwandt, verknüpft, verhäkelt, vielleicht gar wesensgleich zu sein. (JGB: Erstes Hauptstück 2, KSA 5, 16f)

97 Karl Pestalozzi: »Der Aphorismus – Nietzsches sokratische Schreibweise?«, in: *Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer*, hg. von Renate Reschke (Berlin: Akademie Verlag 2004), 81-92. In Bezug auf das Verhältnis Nietzsches zu Sokrates beachte man, dass letzterer Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* noch als Prototyp des wissenschaftlich-dekadenten Menschen galt.

98 Ebd., S. 88.

Ja, was zwingt uns überhaupt zur Annahme, dass es einen wesenhaften Gegensatz von »wahr« und »falsch« giebt? Genügt es nicht, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen und gleichsam hellere und dunklere Schatten und Gesamttöne des Scheins [...]? Warum dürfte die Welt, *die uns etwas angeht* –, nicht eine Fiktion sein? (JGB: Zweites Hauptstück 34, KSA 5, 53f)

Seine These demonstriert Nietzsche anhand von konkreten Beispielen. Im christlichen Mitleid deckt er unbewusste, egoistische Motive auf: Ursprünglich habe das Mitgefühl, so Nietzsche, die Aufgabe erfüllt, durch Einfühlung das Fremde und Gefährliche des jeweiligen Gegenübers zu mindern (»der Mensch [...] hat in seiner *Furchtsamkeit* die Lehrmeisterin jener Mitempfindung, jenes schnellen Verständnisses für das Gefühl des Andern [...] gehabt.«, M: Zweites Buch 142, KSA 3, 134). Außerdem »liege im Unfalle und Leiden eines Anderen ein Fingerzeig der Gefahr für uns«, weshalb »uns« »der Unfall des Andern« in Wirklichkeit nicht seinet-, sondern unserer wegen »beleidige« (ebd. 133, KSA 3, 125). Da somit auch der Mitleidige »im Grunde« nur »stark an [sich] denke« (ebd.), bestehe kein wesentlicher Unterschied zum »Menschen ohne Mitleid«:

Es ist eine *andere* Art von Egoisten, als die Mitleidigen; – sie aber im ausgezeichneten Sinne *böse*, und die Mitleidigen *gut* zu nennen, ist Nichts, als eine moralische Mode, welche ihre Zeit hat [...]! (ebd., KSA 3, 127)

In einem Aphorismus unter dem ironischen Titel »Der mitleidige Christ« wirft Nietzsche indirekt die Frage auf, wie das »Mitleid am Leiden des Nächsten«, mit der »tiefen Beargwöhnung aller Freude des Nächsten« zu vereinbaren sei (M: Erstes Buch 80, KSA 3, 78). Nietzsche stellt die Behauptung auf, dass der Mensch nur so lange mit seinem Nächsten fühle, wie es diesem schlecht gehe. Das Glück des Nächsten verletze dagegen sein Selbstwertgefühl. Auch die Liebe führt Nietzsche auf egoistische Wirkmechanismen zurück. Der Liebende benutze sein Gegenüber, um selbst Liebe zu empfangen oder um sich von überschüssiger Liebe zu befreien: »Liebe, – wie? die Liebe sollte etwas Unegoistisches sein?« (M: Zweites Buch 145, KSA 3, 137). In erster Linie sei die Liebe ein »Drang nach Eigenthum: der Liebende will den unbedingten Alleinbesitz der von ihm ersehnten Person, er will eine ebenso unbedingte Macht über ihre Seele wie ihren Leib [...]« (FW: Erstes Buch 14, KSA 3, 387). Außerdem trage die »Liebe« nicht selten ein verstecktes Gefühl von Feindschaft oder Hass in sich, wohingegen ein zur Schau gestellter »Hass« bisweilen eine starke Liebe verberge. Die scheinbar gegensätzlichen Empfindungen Zuneigung und Abneigung vermengen sich in Nietzsches Argumentation zu einem unentwirrbaren Geflecht:

Unser Glaube an Andre verräth, worin wir gerne an uns selber glauben möchten. [...] Und oft will man mit der Liebe nur den Neid überspringen. Und oft greift man an und macht sich einen Feind, um zu verbergen, dass man angreifbar ist. »Sei we-

nigstens mein Feind!« – so spricht die wahre Ehrfurcht, die nicht um Freundschaft zu bitten wagt. (Za I: Vom Freunde, KSA 4, 71)

Den schwärmerischen Satz »liebet eure Feinde!« haben Juden erfinden müssen, die besten Hassler, die es gegeben hat [...]. (M: Viertes Buch 377, KSA 3, 246)

Misanthropie und Liebe. – [...] Misanthropie ist die Folge einer allzubegehrlichen Menschenliebe [...]. (FW: Drittes Buch 167, KSA 3, 499)

Auf dieselbe Art und Weise führt Nietzsche die sogenannte »Gastfreundschaft« indirekt auf eine ursprüngliche »Gastfeindschaft« zurück, denn ihr eigentlicher Zweck sei es, »das Feindliche im Fremden zu lähmen« (M: Viertes Buch 319, KSA 3, 228). Das strenge Gebot der »Keuschheit« verweise wiederum auf einen starken, inneren Drang nach Freizügigkeit (»die schönste Verherrlichung der Keuschheit ist von solchen gedichtet worden, die in ihrer Jugend wüst und abscheulich gelebt haben.«, ebd. 377, KSA 3, 246). Nietzsche stellt daher die Frage in den Raum, ob nicht allen Geboten der unbewusste Drang nach ihrer Überschreitung zugrunde liege, d.h. ob der in einer Gemeinschaft geltende Wertekanon nicht gerade Aufschluss über die geheimen Impulse dieser Gemeinschaft gebe (vgl. ebd. »Worauf phantastische Ideale rathen lassen«):

Sieh dir Jeden genau an, der anklagt und inquiret, – er enthüllt dabei seinen Charakter: und zwar nicht selten einen schlechteren Charakter, als das Opfer hat, hinter dessen Verbrecher er her ist. (ebd. 413, KSA 3, 255)

Indem es Nietzsche gelingt, »Werte« nicht nur als willkürlich und wandelbar darzustellen, sondern sie auf ihr jeweiliges Gegenteil zurückzuführen, entzieht er dem metaphysischen Glauben an die Absolutheit der Werte jede Grundlage.

Wer, wenn nicht Gott als höchste Vernunft, bürgt herkömmlicherweise für den gültigen Wertekanon? Nietzsche registriert einen »Niedergang des Glaubens an den christlichen Gott«, eine »Erschütterung« der »religiösen Gesellschaft des Christenthums« (FW: Fünftes Buch 357 u. 358, KSA 3, 599 u. 602). Seine Konstatierung des »Gottestodes« beschreibt das Ende eines Prozesses, in dessen Verlauf der christliche Gottglaube kontinuierlich abgenommen hat, bis er buchstäblich »abgestorben« ist. Nietzsche betrachtet sich daher nicht als »Mörder« Gottes, sondern nur als Verkünder einer allseits bekannten, aber nicht eingestandenen Realität. Denn obgleich jeder, Nietzsche zufolge, um diesen »Tod« wisse (»Auch der Priester weiss, so gut es Jedermann weiss, dass es keinen »Gott« mehr giebt, keinen »Sünder, keinen »Erlöser« [...].«, AC 38, KSA 6, 210)⁹⁹, halte man an den »ungeheuren schauerlichen Schatten« des »toten« Gottes (FW: Drittes Buch 108, KSA 3, 467), an den

99 S.a. Za I: Zarathustra's Vorrede 2, KSA 4, 14: »Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch Nichts davon gehört, dass *Gott todt* ist!«

platonisch-christlichen Denkmustern fest: »Wann werden uns alle diese Schatten Gottes nicht mehr verdunkeln?« (ebd. 109, KSA 3, 469). Als »Täter« dieses »Mordes« überführt der »tolle Mensch« im 125. Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft* die Menschheit: »Wir haben ihn getötet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! [...] Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!« (ebd. 125, KSA 3, 481). Zurückgeblieben seien, als Überreste des toten Glaubens, die Werte und die leeren Kirchen bzw. – in den Worten des »tollen Menschen« – die »Grüfte und Grabmäler Gottes« (ebd., 482). Wie die Normen, Werte und Sitten unterzieht Nietzsche auch den Gottglauben einer kritischen Prüfung. Ins Wanken bringt er ihn bereits durch die Frage nach seiner Entstehung:

Ehemals suchte man zu beweisen, dass es keinen Gott gebe, – heute zeigt man, wie der Glaube, dass es einen Gott gebe, – *entstehen* konnte und wodurch dieser Glaube seine Schwere und Wichtigkeit erhalten hat: dadurch wird ein Gegenbeweis, dass es keinen Gott gebe, überflüssig. (M: Erstes Buch 95, KSA 3, 86)

Wenn Gott, wie die Werte, nur vom Menschen geschaffen, »Menschen-Werk und -Wahnsinn« sei (Za I: Von den Hinterweltlern, KSA 4, 35), wenn er nur das Produkt einer anthropomorphen Ausdeutung »zur Rechtfertigung der Selbstsucht und Selbstherrlichkeit des Einzelnen« (FW: Drittes Buch 143, KSA 3, 490) darstelle (»wie soll Erklärung auch nur möglich sein, wenn wir Alles erst zum Bilde machen, zu unserem Bilde!«, ebd. 112, KSA 3, 473), dann ist dem Gottglauben sein Fundament genommen. Den Grund für das Schaffen von Göttern bzw. Religionen sieht Nietzsche in »einer Verlegenheit des Intellekts« (ebd. 151, KSA 3, 495). Der ängstliche und nach Sicherheit strebende Mensch erfinde ein höchstes Wesen, auf das er die Rätsel der Welt zurückführe.¹⁰⁰ Der Gottglaube erfülle daher meist eine lebenserhaltende Funktion:

Wie Viele schliessen immer noch: »es wäre das Leben nicht auszuhalten, wenn es keinen Gott gäbe!« [...] folglich *müsse* es einen Gott [...] geben! In Wahrheit steht es nur so, dass, wer sich an diese Vorstellungen gewöhnt hat, ein Leben ohne sie nicht wünscht: dass es also für ihn und seine Erhaltung nothwendige Vorstellungen sein mögen [...]. (M: Erstes Buch 90, KSA 3, 83)

Nietzsche gibt zu bedenken, dass Religionen im Grunde immer nur die subjektive Ansicht ihrer Gründer widerspiegeln:¹⁰¹

100 S. dazu M: Erstes Buch 67, KSA 3, 64: Ein starker Glaube verrate einen »furchtbaren Zweifel«; bzw. ebd. 91, KSA 3, 85: »Über den »verborgenen Gott« sei »Niemand beredter gewesen« als Pascal« »zum Zeichen, dass er sich nie darüber hat beruhigen können [...] und so redete er, wie Einer, der sich fürchtet, so laut als er konnte.«

101 Das Christentum, wie es sich bis heute durchgesetzt hat, führt Nietzsche so beispielsweise allein auf die Paulus-Interpretation zurück, s. z.B. AC 41-43, KSA 6, 214-218.

Vom Ursprunge der Religionen. – Wie kann Einer seine eigene Meinung über die Dinge als eine Offenbarung empfinden? Diess ist das Problem von der Entstehung der Religionen [...]. (ebd. 62, KSA 3, 62)

Allem Anschein zum Trotz lehnt Nietzsche religiöse Praxen jedoch nicht grundsätzlich ab, – gerade dem Judentum und dem Islam zollt er den ihnen gebührenden Respekt.¹⁰² Eine lebendige Religion betrachtet er als Teil einer starken, gesunden Kultur, welche er als »Physis« ohne Innen und Aussen, ohne Verstellung und Convention« definiert, ja als »eine Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen« (UB II 10, KSA 1, 334). Wenn die Religion diesen Zweck nicht mehr erfülle, wenn kein Zusammenhang mehr zwischen »innen«, d.h. Leben, und »außen«, d.h. Religion bzw. Kultur bestehe,¹⁰³ dann sei die Religion dem Leben nicht mehr förderlich und sie werde »dekadent«. Nietzsche veranschaulicht die Verschiebung des natürlichen Gleichgewichts am Beispiel des Judentums:

Ursprünglich, vor allem in der Zeit des Königthums, stand auch Israel zu allen Dingen in der *richtigen*, das heisst der natürlichen Beziehung. Sein Javeh war der Ausdruck des Macht-Bewusstseins, der Freude an sich, der Hoffnung auf sich [...]. – Aber jede Hoffnung blieb unerfüllt. Der alte Gott *konnte* nichts mehr von dem, was er ehemals konnte. [...] Javeh der Gott der »Gerechtigkeit«, – *nicht mehr* eine Einheit mit Israel, ein Ausdruck des Volks-Selbstgefühls: nur noch ein Gott unter Bedingungen... (AC 25, KSA 6, 193f)

Je abstrakter bzw. transzendenter eine Religion werde, desto mehr entferne sie sich vom Leben. Schrittweise büße sie ihre Glaubwürdigkeit ein und löse sich schließlich auf. Nietzsche beschreibt diese Entwicklung anschaulich im berühmten Abschnitt der *Götzen-Dämmerung* »Wie die »wahre Welt« endlich zur Fabel wurde.«, wo er darlegt, wie die seit Platon metaphysisch gedachte »wahre Welt« kontinuierlich ihre Verbindlichkeit verloren habe:

1. Die wahre Welt erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften [...].
2. Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften [...].
3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht [sic!] ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ. [...].

102 S. dazu z.B. GM: Dritte Abhandlung 22, KSA 5, 393: »Das alte Testament – ja das ist ganz etwas Anderes: alle Achtung vor dem alten Testament! In ihm finde ich grosse Menschen, eine heroische Landschaft und Etwas vom Allerseltensten auf Erden, die unvergleichliche Naivetät des *starken Herzens* [...]«. < bzw. AC 59, KSA 6, 249: »Wenn der Islam das Christenthum verachtet, so hat er tausend Mal Recht dazu: der Islam hat Männer zur Voraussetzung...«.

103 Vgl. dazu UB II 10, KSA 1, 326: »[D]as Charakteristische an der Bildung wahrer Culturvölker« sei, »dass die Cultur nur aus dem Leben hervorwachsen und herausblühen [könne] [...]«.

4. Die wahre Welt – unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch *unbekannt*. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten? [...] (GD: Wie die »wahre Welt« endlich zur Fabel wurde, KSA 6, 80)

Die platonisch-christliche Unterscheidung¹⁰⁴ zwischen einer übersinnlichen, transzendenten ›Welt der Wahrheit‹ und einer diesseitigen, sinnlichen ›Welt des Scheins‹ hebt Nietzsche kurzerhand auf und entzieht der abendländischen Metaphysik damit ihre Grundlage. Übrig bleibe die einzige dem Menschen zugängliche Welt, die Welt der Sinne:

5. Die ›wahre Welt‹ – eine Idee, die zu Nichts mehr nützt ist, nicht einmal mehr verpflichtend, – eine unnütz, eine überflüssig gewordene Idee, *folglich* eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab! [...]

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!* [...] (ebd., 81)

Für Heidegger, der aufgrund eines viel weiteren Metaphysikbegriffs, Nietzsche – wie sich im Weiteren herausstellen soll, nicht unbegründet – weiterhin im Bereich der Metaphysik ansiedelt, bedeutet das »Wort ›Gott ist tot‹«, dass »die übersinnliche Welt« »ohne Kraft« sei, ja dass »der übersinnliche Grund der übersinnlichen Welt« »unwirklich geworden« sei,¹⁰⁵ so dass es keinen Unterschied mehr zwischen übersinnlicher und sinnlicher Welt gebe.¹⁰⁶ Tatsächlich erkennt Nietzsche nur die diesseitige, immanente Welt an, theistische Vorstellungen eines persönlichen, transzendenten Gottes¹⁰⁷ wie im Juden- und Christentum hält er schlichtweg für unglaubwürdig. Gemäß der engen Definition von ›Atheismus‹ als Negierung des Glaubens an einen persönlichen Gott,¹⁰⁸ kann Nietzsches Ansatz folglich als ›atheistisch‹ beurteilt werden. Um den personalen Gottglauben infrage zu stellen, macht Nietzsche auf Unstimmigkeiten und Widersprüche der christlichen Gottesvorstellung aufmerksam. So deutet er beispielsweise an, dass die Allmacht Gottes nicht mit seiner Passivität gegenüber dem menschlichen Leiden zu vereinbaren sei:

104 Vgl. Nietzsches Definition von ›Metaphysik‹ als das ›Denken in Wertgegensätzen‹.

105 Martin Heidegger, »Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹«, S. 200 u. 234.

106 Ebd., S. 193.

107 »Theismus« als »der Sammelbegriff für die Überzeugung von der Existenz eines (persönlichen) Gottes«, s. U. Dierse: »Theismus«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10: St-T, hg. (u.a.) von Joachim Ritter (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998), S. 1054.

108 H.-W. Schütte: »Atheismus«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1: A-C, hg. (u.a.) von Joachim Ritter (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971), 595-599.

Ein Gott, der allwissend und allmächtig ist und der nicht einmal dafür sorgt, dass seine Absicht von seinen Geschöpfen verstanden wird, – sollte das ein Gott der Güte sein? (M: Erstes Buch 91, KSA 3, 84)¹⁰⁹

In den Mittelpunkt des Problems der Theodizee stellt Nietzsche dabei den Kreuzestod Jesu. Welche Überzeugungskraft habe ein Gott der Liebe und des Mitleids, der dem Tod seines ›Sohnes‹ tatenlos zusehe, bzw. der das Leid seiner Geschöpfe beobachte, aber nicht eingreife? Das »Mitleiden«, so der letzte Papst im Vierten Buch von *Also sprach Zarathustra*, habe Gott »erwürgt«: »[...] dass er es sah, wie der Mensch am Kreuze hieng, und es nicht ertrug, dass die Liebe zum Menschen seine Hölle und zuletzt sein Tod wurde [...]« (Za IV: Ausser Dienst, KSA 4, 323). ›Gott‹ bzw. der Gottglaube sei an diesem Widerspruch gestorben. Nicht zufällig wird in der Darstellung des eigentlich abstrakten ›Gottesmordes‹ daher die Erinnerung an die barbarische Tötung Christi durch menschliche Hand wachgerufen.¹¹⁰ Wie der ›Sohn‹, so stirbt im übertragenen Sinn auch ›der Vater‹, welcher im Kreuzestod des Sohnes seine Glaubwürdigkeit eingebüßt hat:

Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, – wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? (FW: Drittes Buch 125, KSA 3, 481)

Als »Mörder Gottes« wird in *Also sprach Zarathustra* der »hässlichste Mensch« überführt, welchem Zarathustra kurz nach seiner Unterredung mit dem »letzten Papst« begegnet. Der ›Gottesmord‹ sei, so der »hässlichste Mensch«, welcher als die Verkörperung des Elends geschildert wird,¹¹¹ die »Rache am Zeugen« (Za IV: Der hässlichste Mensch, KSA 4, 328), jenem stummen, tatenlosen, aber »zudringlichen« Zuschauer des menschlichen Leids:

109 S.a. Za III: Von den Abtrünnigen 2, KSA 4, 229: »Beweisen? Als ob Der je Etwas bewiesen hätte! Beweisen fällt ihm schwer; er hält grosse Stücke darauf, dass man ihm glaubt.« bzw. JGB: Drittes Hauptstück 53, KSA 5, 72f: »Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzutheilen: ist er unklar? – Dies ist es, was ich, als Ursache für den Niedergang des europäischen Theismus, aus vielerlei Gesprächen, fragend, hinhorchend, ausfindig gemacht habe [...]«.

110 Vgl. Edith Düsing: »Das Heiligste...ist unter unsern Messern verblutet« – Der Tod Gottes und das Ende der Ehrfurcht in Nietzsches Diagnose«, in: *Das Heilige (in) der Moderne. Denkfiguren des Sakralen in Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts*, hg. (u.a.) von Héctor Canal (Bielefeld: transcript 2013), S. 13f u. S. 25f. Das »Heilige« und sein »Verlust« sei bei Nietzsche »christozentrisch gefasst«.

111 Im Nachsinnen über den »hässlichsten Menschen« spricht Zarathustra zu sich: »Wie arm ist doch der Mensch! [...] wie hässlich, wie röchelnd, wie voll verborgener Scham!«, s. Za IV: Der hässlichste Mensch, KSA 4, 332.

Aber er – *musste* sterben: er sah mit Augen, welche *Alles* sahn, – er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Hässlichkeit. Sein Mitleiden kannte keine Scham: er kroch in meine schmutzigsten Winkel. Dieser Neugierigste, Über-Zudringliche, Über-Mitleidige musste sterben. [...] Der Gott, der Alles sah [...]! Der Mensch erträgt es nicht, dass solch ein Zeuge lebt. (ebd., 331)

Diese »Zudringlichkeit« (M: Fünftes Buch 464, KSA 3, 279) des christlichen Gottes, seine Allgegenwärtigkeit, erscheint Nietzsche schamlos (»Mitleiden geht gegen die Scham«, Za IV: Der hässlichste Mensch, KSA 4, 330) und »unanständig«:

Niemals mit sich allein sein dürfen? Nie mehr unbewacht, unbehütet, ungegän-gelt, unbeschenkt? (M: Fünftes Buch 464, KSA 3, 279)

»Ist es wahr, dass der liebe Gott überall zugegen ist?« fragte ein kleines Mädchen seine Mutter: »aber ich finde das unanständig« [...]. (FW: Vorrede zur zweiten Ausgabe 4, KSA 3, 352)

Außerdem lasse sich die Annahme eines richtenden, belohnenden und strafen-den Gottes, somit eines Gottes, dessen Wohlwollen an Bedingungen geknüpft ist, Nietzsche zufolge, nicht mit der Vorstellung der reinen, göttlichen Liebe in Ein-klang bringen:

Wenn Gott ein Gegenstand der Liebe werden wollte, so hätte er sich zuerst des Richtens und der Gerechtigkeit begeben müssen: – ein Richter, und selbst ein gnä-diger Richter, ist kein Gegenstand der Liebe. [...] Wie? Ein Gott, der die Menschen liebt, vorausgesetzt, dass sie an ihn glauben, und der fürchterliche Blicke und Dro-hungen gegen Den schleudert, der nicht an diese Liebe glaubt! Wie? eine verclau-sulierte Liebe als die Empfindung eines allmächtigen Gottes! [...] (FW: Drittes Buch 140f, KSA 3, 489)¹¹²

Auch das Konzept der »göttlichen Vorsehung« stellt Nietzsche kritisch infrage. Ein Gott, welcher sich herablasse, in die kleinen, menschlichen Belange lenkend ein-zugreifen, sei kaum ernst zu nehmen:

Mit einem noch so kleinen Maasse von Frömmigkeit im Leibe sollte uns ein Gott, der zur rechten Zeit vom Schnupfen kurirt oder der uns in einem Augenblick in die Kutsche steigen heisst, wo gerade ein grosser Regen losbricht, ein so absurder Gott sein, dass man ihn abschaffen müsste, selbst wenn er existirte. (AC 52, KSA 6, 234)

112 Vgl. a. Za IV: Ausser Dienst, KSA 4, 324: »Wollte dieser Gott nicht auch Richter sein? Aber der Liebende liebt jenseits von Lohn und Vergeltung.«

Nietzsche weist vor diesem Hintergrund den Glauben an einen persönlichen Gott sowie an ein jenseitiges Leben nach dem Tod¹¹³ entschieden zurück. Zugleich setzt er im Aufkündigen des Gottglaubens, der ›Sünde‹ und ihrer moralischen Verurteilung¹¹⁴ ein Ende und lässt die Begriffe ›Schuld‹ und ›Strafe‹ in ihre ursprünglichen, unvermoralisierten Bedeutungen zurücktreten: ›Schuld‹ verweise auf das ›Verschulden‹ eines »Schadens«, welchen man abzuzahlen habe. ›Strafe‹ dagegen sei das instinktive Abreagieren eines »Zorns über einen erlittenen Schaden« (GM: Zweite Abhandlung 4, KSA 5, 297f). Indem der Mensch wieder »unter die Thiere zurückgestellt« (AC 14, KSA 6, 180) und von sämtlichen moralischen Verpflichtungen befreit werde, erlange er seine Unschuld zurück:

Atheismus und eine Art zweiter Unschuld gehören zu einander. – (GM: Zweite Abhandlung 20, KSA 5, 330)

Der Begriff »Gott« war bisher der grösste *Einwand* gegen das Dasein...Wir leugnen Gott, wir leugnen die Verantwortlichkeit in Gott: *damit* erst erlösen wir die Welt. – (GD: Die vier grossen Irrthümer 8, KSA 6, 97)

Das »Christenthum« versteht Nietzsche als »System, eine zusammengedachte und ganze Ansicht der Dinge.« »[Breche] man aus ihm einen Hauptbegriff, den Glauben an Gott, heraus,« »so [zerbreche] man damit auch das Ganze« (GD: Streifzüge eines Unzeitgemässen 5, KSA 6, 115). Im vorangehenden Kapitel war das Christenthum als jener Glaube dargestellt worden, welcher durch die Verbreitung des Seelenbegriffs und der Vorstellung eines persönlichen Verhältnisses von Gott und Mensch das Subjektdenken in den Vordergrund rückt. Löst man aus diesem Glauben jedoch sein Kernstück, den Glauben an Gott, als dessen Spiegelbild der Mensch gedacht wird, so verliert auch der Glaube an das Subjekt, seinen freien Willen und sein vernünftiges Handeln seine Verbindlichkeit. Der Begriff ›Seele‹ oder das Wort ›Ich‹ seien, Nietzsche zufolge, nur nachträgliche Benennungen für leibliche Vorgänge. Nietzsche hebt die moralisch-wertende Scheidung von ›Leib‹ und ›Seele‹ auf, wenn er die ›Seele‹ als Produkt des Leibes definiert:

- 113 Za I: Zarathustra's Vorrede 6, KSA 4, 22: »Bei meiner Ehre, Freund, antwortete Zarathustra, das giebt es Alles nicht, wovon du sprichst: es giebt keinen Teufel und keine Hölle. Deine Seele wird noch schneller todt sein als dein Leib [...].«; Za III: Der Genesende 2, KSA 4, 276: »Nun sterbe und schwinde ich, würdest du sprechen, und im Nu bin ich ein Nichts. Die Seelen sind so sterblich wie die Leiber.«
- 114 S. Za I: Zarathustra's Vorrede 3, KSA 4, 15: »Einst war der Frevel an Gott der grösste Frevel, aber Gott starb, und damit starben auch diese Frevelhaften«; bzw. GD: Die vier grossen Irrthümer 7, KSA 6, 96: »Heute [...], wo wir Immoralisten [...] mit aller Kraft den Schuldbegriff und den Strafbegriff aus der Welt wieder herauszunehmen [...] suchen [...].«

Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe. [...] »Ich« sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich. [...] Der schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand seines Willens. (Za I: Von den Verächtern des Leibes, KSA 4, 39)

Was bleibe vom Selbstverständnis des Menschen übrig, wenn es keinen Gott gebe, der ihn nach seinem Abbild erschaffen habe? Gegenüber der kosmischen Unendlichkeit nehme sich der Mensch, so Nietzsche, winzig klein aus (WL 1, KSA 1, 875). Sein »Intellekt« sei nichts als ein »Mittel zur Erhaltung« (ebd., 876) der Spezies, und sein »Wissen« ein »subjectives« Wahrnehmen bestimmter »Wirkungen« (ebd., 885). Nietzsche betrachtet das »Ich« als das momentane Gleichgewicht eines »unbewussten« Kampfes widersprüchlicher Triebe, in welchem ein Trieb kurzzeitig die »Oberhand« »gewinne« (vgl. JGB: Neuntes Hauptstück 268, 221 u. M: Zweites Buch 129, 119). Das sogenannte »Bewusstsein« unterscheide sich daher nicht grundsätzlich vom Unterbewussten, wie es sich etwa im Traum manifestiere:

Die längsten Zeiten hindurch hat man bewusstes Denken als das Denken überhaupt betrachtet: jetzt erst dämmert uns die Wahrheit auf, dass der allergrösste Theil unseres geistigen Wirkens uns unbewusst, ungefühlt verläuft. (FW: Viertes Buch 333, KSA 3, 559)

[...] muss ich aber ausführen, dass unsere Triebe im Wachen ebenfalls nichts Anderes thun, als die Nervenreize interpretiren [...]? dass es zwischen Wachen und Träumen keinen *wesentlichen* Unterschied giebt? (M: Zweites Buch 119, KSA 3, 113)

Auf diese Weise erklärt Nietzsche die Tatsache, dass sich der Mensch in seinen Handlungen häufig nicht wiedererkenne:

Jetzt erscheint dir Etwas als Irrthum, das du ehemals als eine Wahrheit [...] geliebt hast [...]. Aber vielleicht war jener Irrthum damals, als du noch ein Anderer warst – du bist immer ein Anderer –, dir ebenso nothwendig wie alle deine jetzigen »Wahrheiten« [...]. (FW: Viertes Buch 307, KSA 3, 544)

Die Handlungen sind niemals Das, als was sie uns erscheinen! [...] – nun wohlan! mit der inneren Welt steht es ebenso! [...]. (M: Zweites Buch 116, KSA 3, 109)

Das »Ich« erweist sich vor diesem Hintergrund als vielfach und heterogen. Statt von einer, müsse man von *vielen*, untereinander interagierenden »Seelen« ausgehen (»Ich und Mich sind immer zu eifrig im Gespräche«, Za I: Vom Freunde, KSA 4, 71). Wenn es uns selbst schon nicht gelinge, uns eindeutig zu bestimmen, so gelte dies erst recht für die Einschätzung unserer Mitmenschen. Das »Du« mit all seinen Attributen sei nichts anderes als eine Zuschreibung des »Ichs« in Reaktion auf

Handlungen des ›Du‹. Die Beurteilung des Nächsten spiegle somit nur die augenblickliche Befindlichkeit des Urteilenden wider, so dass ein ›Du‹ selbst von ein und derselben Person zu verschiedenen Zeitpunkten unterschiedlich bewertet werde:

Was ist denn der Nächste! – Was begreifen wir denn von unserem Nächsten [...]? Wir begreifen Nichts von ihm, als die *Veränderungen an uns*, deren Ursache er ist, – unser Wissen von ihm gleicht einem hohlen *geformten* Raume. Wir legen ihm die Empfindungen bei, die seine Handlungen in uns hervorrufen [...]. Wir bilden ihn nach unserer Kenntnis von uns, zu einem Satelliten unseres eigenen Systems [...]. (M: Zweites Buch 118, KSA 3, 111)

Nietzsche zufolge, gehen »die Entwicklung der Sprache und die Entwicklung des Bewusstseins« Hand in Hand (FW: Fünftes Buch 354, KSA 3, 592). In beiden Fällen handle es sich um »ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch«, welches dem Schutz und der Erhaltung des »gefährdetsten Thier« Mensch diene (ebd., 591). Sprachliche Operationen zum Zwecke der Verständigung oder Mitteilung, stellten Vereinfachungen unter Ausschluss anderer, wesensfremder Elemente (»das gänzlich Widersprechende zu übersehen oder wegzustossen«, JGB: Siebentes Hauptstück 230, KSA 5, 167) bzw. das Ergebnis eines »Abkürzungs-Prozesses« (JGB: Neuntes Hauptstück 268, KSA 5, 221) dar:

Die Sprache, scheint es, ist nur für Durchschnittliches, Mittleres, Mittheilsames erfunden. Mit der Sprache *vulgarisirt* sich bereits der Sprechende. (GD: Streifzüge eines Unzeitgemässen 26, KSA 6, 128)

Nietzsche identifiziert in den Strukturen der Sprache, so z.B. in der Opposition grammatischer Kategorien, den metaphysischen Glauben an natürlich gegebene Gegensätze, weshalb er den Begriff der »Sprach-Metaphysik« prägt (GD: Die »Vernunft« in der Philosophie 5, KSA 6, 77). Die dieser zugrunde liegende Unterscheidung und Klassifikation von Subjekt, Prädikat und Objekt stellt er nachdrücklich infrage, indem er demonstriert, dass sich das gewohnheitsmäßige Verhältnis von Subjekt und Prädikat sowie Subjekt und Objekt, in Wirklichkeit umgekehrt darstellen:

[...] – nämlich, dass ein Gedanke kommt, wenn »er« will, und nicht wenn »ich« will; so dass es eine *Fälschung* des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt »ich« ist die Bedingung des Prädikats »denke«. Es denkt: aber dass dies »es« gerade jenes alte berühmte »Ich« sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme [...]. (JGB: Erstes Hauptstück 17, KSA 5, 31)

Sprachen seien unzureichende, auf Konvention beruhende, »anthropomorphische« Gebilde (WL 1, KSA 1, 880, 883), welche die sinnlich erfahrbare, fließende Welt zu verfestigen versuchten. Die Relativität sprachlicher Ausdrücke zeige sich darin, dass es einerseits für dieselben Inhalte und Bedeutungen auf der Welt verschiede-

ne Sprachen gebe (ebd., 879), und dass es andererseits auch innerhalb derselben Sprache regelmäßig zu Missverständnissen und Ausdrucksschwierigkeiten komme:

Es genügt noch nicht, um sich einander zu verstehen, dass man die selben Worte gebraucht: man muss die selben Worte auch für die selbe Gattung innerer Erlebnisse gebrauchen, man muss zuletzt seine Erfahrung mit einander gemein haben. (JGB: Neuntes Hauptstück 268, KSA 5, 221)

Gott, Moral, Sprache und Subjekt erkennt Nietzsche somit als Produkte der menschlich-rationalen Metaphysik. Was dem Menschen als ›Wahrheit‹ oder ›Sinn‹ gelte, existiere in der Natur nicht,¹¹⁵ sondern sei eine sprachlich ausgeformte, subjektive Ansicht, welche durch Übereinkunft und Gewohnheit allgemeine Gültigkeit erlangt habe (WL 1, KSA 1, 877-881). ›Wahrheit‹ und ›Sinn‹ ständen daher nicht fest, sondern seien wandel- und verschiebbar (vgl. GM: Zweite Abhandlung 12, KSA 5, 315). Am Ende seiner philosophischen Auseinandersetzung mit den Kernmythen oder »Götzen« des abendländischen Denkens betrachtet Nietzsche die Destruktion der metaphysischen ›Wahrheiten‹ als abgeschlossen: »Götzen-Dämmerung – auf deutsch: es geht zu Ende mit der alten Wahrheit...« (EH: Götzen-Dämmerung 1, KSA 6, 354; vgl. JGB: Vorrede, KSA 5, 11).

2.1.3 Tragik und Leiden

Nietzsche hatte die ›Erfindung‹ der ›Wahrheit‹ auf das menschliche Bedürfnis nach Sicherheit zurückgeführt. Wer diese Sicherheit umstößt, indem er die ›Wahrheit‹ als Schein entlarvt, geht notwendigerweise durch Leid, Verzweiflung und Einsamkeit,¹¹⁶ wenn nicht durch Wahnsinn und Tod.¹¹⁷ Ohne jeden Halt zu leben, »eingekrümmt« zu sein »zwischen zwei Nichtse« (DD: Zwischen Raubvögeln, KSA 6, 392), während ein »düsteres Fragezeichen« (FW: Fünftes Buch 383, KSA 3, 637) den Blick verschleiert, kostet Kraft und Tapferkeit. Der »Geist der Schwere« mit den Fragen

115 Vgl. M: Zweites Buch 122f, KSA 3, 115f; FW: Viertes Buch 302, KSA 3, 540; GD: Die »Vernunft« in der Philosophie 2, KSA 6, 75.

116 Vgl. UB III 3, KSA 1, 355.

117 Vgl. EH: Warum ich so klug bin 4, KSA 6, 287: »Versteht man den Hamlet? Nicht der Zweifel, die Gewissheit ist das, was wahnsinnig macht...«. Nietzsche zieht bereits in der *Geburt der Tragödie* (GT 7, KSA 1, 56f) eine Parallele zwischen der Figur des Hamlet und dem »dionysischen Menschen«. Beide hätten »einen wahren Blick in das Wesen der Dinge gethan«, beide verfügten über die »Erkenntnis« der »grauenhaften Wahrheit«, für beide gebe es »keinen Trost mehr«. Immer wieder scheint in der Verzweiflung des Wahrheitssuchenden auch der Gedanke des Todes auf. Zum »Selbstmord«, s. FW: Zweites Buch 107, KSA 3, 464; JGB: Viertes Hauptstück 157, KSA 5, 100. Zum Gefühl des Todes, s. AC 1, KSA 6, 169: »Jenseits des Nordens, des Eises, des Todes [...]«. S.a. der Ausdruck »Selbsthenker« in: DD: Zwischen Raubvögeln, KSA 6, 390ff.

»Warum? Wofür? Wodurch? Wohin? [...] Ist es nicht Thorheit, noch zu leben?« (Za II: Das Tanzlied, KSA 4, 140f)¹¹⁸ bedränge den Menschen. Im Verlust jeden Glaubens und Vertrauens erfasse ihn die »grosse Traurigkeit« (Za II: Der Wahrsager, KSA 4, 172),¹¹⁹ so dass alles, was früher heilig und bedeutend war, nun seinen Wert verloren zu haben scheint:

»Alles ist leer, Alles ist gleich, Alles war!« (ebd.)

[...] Alles ist gleich, es lohnt sich Nichts, es hilft kein Suchen, es giebt auch keine glückseligen Inseln mehr! [...] (Za IV: Der Nothschrei, KSA 4, 303)

»Lebt Zarathustra noch? Es lohnt sich nicht mehr zu leben, Alles ist gleich, Alles ist umsonst: oder – wir müssen mit Zarathustra leben!« (Za IV: Die Begrüssung, KSA 4, 349)

Das Leiden resultiere aus dem menschlichen Bewusstsein. Dieses betrachtet Nietzsche als das Zusammenspiel von ›Herz‹ im Sinne der menschlichen Ideale und Wünschbarkeiten, und ›Geist‹ als dem verstandesmäßigen Erkennen der natürlichen Gegebenheiten. Im Kontrast bzw. in der Unvereinbarkeit von ›Herz‹ und ›Verstand‹ erkennt Nietzsche die menschliche ›Tragödie‹. Während sich der Mensch ein sinnerfülltes, glückliches Leben wünscht, durchfährt ihn immer wieder die »tragische Erkenntniss« (GT 15, KSA 1, 101) der Sinnlosigkeit und Vergänglichkeit. Das Leben begreift Nietzsche nämlich eigentlich als ein kontinuierliches ›Absterben‹ und ›Töten‹:

Bei einem Sterbefalle [...] steigt ein Gedanke regelmässig auf [...] dass der Sterbende im Leben wahrscheinlich wichtigere Dinge verloren habe, als er hier zu verlieren im Begriffe steht. (M: Viertes Buch 349, KSA 3, 238f)

Was heisst Leben? – Leben – das heisst: fortwährend Etwas von sich abstossen, das sterben will; Leben – das heisst: grausam und unerbittlich gegen Alles sein, was schwach und alt an uns, und nicht nur an uns, wird. [...] Immerfort Mörder sein? [...] (FW: Erstes Buch 26, KSA 3, 400)

Den auf den Dionysoskult zurückgehenden Begriff der ›Tragödie‹ (in der »Zusammensetzung« der griechischen Wörter ›Bock‹ und ›Gesang‹) definiert Loock als »jede hohe und ernste Dichtung mit feierlichem Stil«, in deren Verlauf das »Umschla-

118 Zum »Geist der Schwere« s.a.: Za I: Vom Lesen und Schreiben, KSA 4, 48; Za III: Vom Gesicht und Räthsel 1, KSA 4, 198 u. Za III: Vom Geist der Schwere, KSA 4, 240ff.

119 Vgl. JGB: Neuntes Hauptstück 279, KSA 5, 229: »Die Menschen der tiefen Traurigkeit verraten sich, wenn sie glücklich sind [...]!«

gen von Glück in Unglück« im Rezipienten »Furcht« und »Mitleid« hervorruft.¹²⁰ Das »tragische Geschehen« beinhalte, so Braak, stets einen »Gegensatz« bzw. einen »Konflikt, der keine Auflösung zulasse«. Zum »tragischen Bewusstsein« entwickle es sich dadurch, »dass der Träger des [...] Geschehens dieses *bewusst, wissend* durchleide[...]«. ¹²¹ Was Camus viel später als das »Absurde« bezeichnet, ist somit bereits im Begriff des »Tragischen« ausgesagt.¹²² Bezeichnenderweise spricht Nietzsche selbst vom »Absurden des Seins« bzw. vom »Ekel des Absurden« (GT 7, KSA 1, 57). Alles Elende und Tragische des Lebens versinnbildlicht Nietzsche im »Tal des hässlichsten Menschen«, dem »Reich des Todes«:

[...] kein Gras, kein Baum, keine Vogelstimme. Es war nämlich ein Thal, welches alle Thiere mieden, auch die Raubthiere; nur dass eine Art hässlicher, dicker, grüner Schlangen, wenn sie alt wurden, hierher kamen, um zu sterben. [...] Zarathustra aber versank in eine schwarze Erinnerung, denn ihm war, als habe er schon ein Mal in diesem Thal gestanden. Und vieles Schwere legte sich ihm über den Sinn [...] Da aber sahe [sic!] er, als er die Augen aufthat, Etwas, das am Wege sass, gestaltet wie ein Mensch und kaum wie ein Mensch, etwas Unausprechliches. [...] (Za IV: Der hässlichste Mensch, KSA 4, 327f)

Da der menschliche Geist »wider die Wünsche seines Herzens« agiere und dort »Nein sag[e]«, »wo« letzteres »bejahen, lieben, anbeten möchte« (JGB: Siebentes Hauptstück, 229, KSA 5, 167), dabei »das Messer sicher und fein zu führen w[isse]«, auch noch, wenn das Herz blute[...]« (JGB: Sechstes Hauptstück 210, KSA 5, 143),¹²³ kann Nietzsche behaupten, dass sich der Mensch selbst der größte Feind sei:

Aber der schlimmste Feind, dem du begegnen kannst, wirst du immer dir selber sein; du selber lauerst dir auf in Höhlen und Wäldern. (Za I: Vom Wege des Schaffenden, KSA 4, 82)

120 R. Look: »Das Tragische«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10: St-T, hg. (u.a.) von Joachim Ritter (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998), S. 1334f.

121 Ivo Braak: *Poetik in Stichworten. Literaturwissenschaftliche Grundbegriffe. Eine Einführung* (Kiel: Verlag Ferdinand Hirt 1969), S. 232f.

122 Vgl. R. Look, »Das Tragische«, S. 1342.

123 Vgl. a. Za II: Von den berühmten Weisen, KSA 4, 134: »Geist ist das Leben, das selber in's Leben schneidet: an der eignen Qual mehrt es sich das eigne Wissen« (nach diesem Grundsatz Zarathustras lebt die Figur des »Gewissenhaften des Geistes«, s. Za IV: Der Blutegel, KSA 4, 312). S.a. GM: Erste Abhandlung 1, KSA 5, 258: Man »wisse« sein »Herz wie [seinen] Schmerz im Zaum zu halten« und habe »sich dazu erzogen«, »der Wahrheit alle Wünschbarkeit zu opfern«; bzw. GM: Dritte Abhandlung 9, KSA 5, 357 f: »[W]ir experimentiren [sic!] mit uns, wie wir es uns mit keinem Thiere erlauben würden, und schlitzen uns vergnügt und neugierig die Seele bei lebendigem Leibe auf [...]. Wir vergewaltigen uns jetzt selbst, es ist kein Zweifel, wir Nussknacker der Seele [...].«

Nicht grundlos überschreibt Nietzsche *Die fröhliche Wissenschaft*, d.h. jenes Werk, in welchem er maßgeblich die Verabschiedung der absoluten Wahrheiten vorantreibt, mit dem Motto »Incipit tragoedia«: »Die Tragödie beginnt« (FW: Vorrede zur zweiten Ausgabe 1, KSA 3, 346; FW: Viertes Buch 342, KSA 3, 571). Wenn er betont, dass »der Dienst der Wahrheit« »Grösse der Seele« erfordere, dass man »fast Alles« »preisgeben müsse[...]«, woran sonst das Herz, woran unsre Liebe, unser Vertrauen zum Leben häng[e]« (AC 50, KSA 6, 230), scheint er wie an anderen Stellen aus Erfahrung zu sprechen:

Und was lag nunmehr Alles hinter mir! Dieses Stück Wüste, Erschöpfung, Unglaube, Vereisung mitten in der Jugend, dieses eingeschaltete Greisenthum an unrechter Stelle, diese Tyrannei des Schmerzes [...] diese grundsätzliche Einschränkung auf das Bittere, Herbe, Wehethuende der Erkenntnis [...] oh wer mir das Alles nachfühlen könnte! (FW: Vorrede zur zweiten Ausgabe, KSA 3, 346)

Zum Sinnbild des skeptischen Denkers, der sämtliche Illusionen durchschaut und folglich ohne Sicherheiten zu leben hat, wird der »Schatten« und »Wanderer« (z.B. Za IV: Der Schatten, KSA 4, 338–341; Za IV: Die Erweckung 2, KSA 4, 388), der umherschweifende, nie ruhende Geist, welcher dem »Herdenmenschen« zwar durch seine Erkenntnis überlegen ist, welcher in seinem Leiden jedoch noch immer Züge des nicht überwundenen Nihilismus aufweist:

[...] Muss ich immerdar unterwegs sein? Von jedem Winde gewirbelt, unstät, fortgetrieben? [...] Nichts lebt mehr, das ich liebe, – wie sollte ich noch mich selber lieben? [...] Habe *ich* – noch ein Ziel? Einen Hafen, nach dem *mein* Segel läuft? [...] (Za IV: Der Schatten, KSA 4, 339f)

[...] Eines Tages warf der Wanderer eine Thür hinter sich zu, blieb stehen und weinte. Dann sagte er: »Dieser Hang und Drang zum Wahren [...] Ich möchte ausruhen, aber er lässt es nicht zu. [...] immer neue Losreissungen und neue Bitternisse des Herzens! Ich muss den Fuss weiter heben, diesen müden, verwundeten Fuss [...]!« (FW: Viertes Buch 309, KSA 3, 545f)

Trotz seines Beinamens »freier Geist« (Za IV: Der Schatten, KSA 4, 341), enthüllt sich der »Wanderer«, wie die übrigen »höheren Menschen«, ¹²⁴ somit noch immer als Suchender einer letzten Wahrheit, welche er in Zarathustras Philosophie zu finden glaubt:

»Gehe nicht davon! sagte da der Wanderer [...] bleibe bei uns, es möchte uns sonst die alte Trübsal wieder anfallen. Schon gab uns jener alte Zauberer von seinem

124 Vgl. a. die Fassung des »alten Papstes« nach dem »Tod Gottes«, Za IV: Ausser Dienst, KSA 4, 322: »Nun aber bin ich ausser Dienst, ohne Herrn, und doch nicht frei, auch keine Stunde mehr lustig, es sei denn in Erinnerungen.«

Schlimmsten zum Besten, und siehe doch, der gute fromme Papst da hat Thränen in den Augen [...] bleibe bei uns, oh Zarathustra! Hier ist viel verborgenes Elend, das reden will, viel Abend, viel Wolke, viel dumpfe Luft! [...]« (Za IV: Unter Töchtern der Wüste, KSA 4, 379)

Die ganze Tragweite des Glaubensverlusts, die mit ihm einhergehende bis zum Wahnsinn reichende Verzweiflung, wird fassbar im wortwörtlich ›tollen Menschen‹, der in Anklang an den Kyniker Diogenes von Sinope (welcher am helllichten Tag mit einer Laterne in der Hand nach einem Menschen gesucht haben soll),¹²⁵ »am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: ›Ich suche Gott! Ich suche Gott!‹« (FW: Drittes Buch 125, KSA 3, 480). Der ›Gottesmord‹ wird dabei mit apokalyptischen, menschlich verursachten Naturkatastrophen verglichen:

Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir die Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? [...] Stürzen wir nicht fortwährend? [...] Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? [...] Ist es nicht kälter geworden? [...] Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? (ebd., 481)

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie es Nietzsche durch eine geschickte Umdeutung gelingt, die mit dem ›Tod Gottes‹ einhergehende Tragik zu überwinden.

2.2 Nietzsches Beschwörung eines mythisch-vorsokratischen Zeitalters und die Rückkehr in die Metaphysik

2.2.1 Der apollinisch-dionysische Lebensmythos und die Überwindung der Dekadenz

Ruft man sich in Erinnerung, dass Nietzsche den Begriff der ›Dekadenz‹ in der Grundbedeutung eines kulturellen ›Verfalls‹ infolge des Niedergangs der antiken Welt verwendet, und dass er den daraus resultierenden Zustand des ›Nihilismus‹ wiederum von der Warte des positiv gewerteten antiken Mythos aus analysiert, so ist es im Grunde nicht überraschend, dass er den Ausweg aus der modernen Befindlichkeit gerade in der Rückbesinnung auf die ›Welt des Mythos‹ zu erkennen meint. Während der ›Tod Gottes‹ als »Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz« vorrangig in den Bildern einer allgemeinen »Verdüstung und Sonnenfinsternis«

125 Überliefert durch Diogenes Laertios, s. Alois Maria Haas, *Nietzsche zwischen Dionysos und Christus*, S. 34.