

Zwischenbetrachtung: Nietzsches Wende

Spätestens mit Veröffentlichung des ersten Bandes seines Aphorismenbuchs *Menschliches, Allzumenschliches* im Jahr 1878 wurde allen, die an Nietzsche Anteil nahmen, deutlich, daß sein Denken sich nicht mehr in den Bahnen der frühen Konzeptionen, insbesondere den in der Tragödienschrift formulierten, bewegte. An den eigenen Positionen, mit denen er begonnen und sich einem Publikum bekannt gemacht hatte, übte er nun Kritik.

In diametraler Entgegensetzung zu den Einsichten der *Geburt der Tragödie* argumentiert er jetzt für die These: „Der wissenschaftliche Mensch ist die Weiterentwicklung des künstlerischen.“¹ Gegenwärtig zu „Anschauungen solcher Zeiten“ zurückkehren zu wollen, „wo die Kunst am kräftigsten blühte“, und als Folge die Wissenschaft zu hassen, an Götter und Dämonen dagegen fast wieder zu glauben, erscheint ihm nun nicht mehr vorwärtsweisend, sondern „zurückbildend“:² „Denn die alte Cultur hat ihre Grösse und Güte hinter sich und die historische Bildung zwingt Einen, zuzugestehen, dass sie nie wieder frisch werden kann; es ist ein unausstehlicher Stumpfsinn oder ebenso unleidliche Schwärmerei nöthig, um diess zu leugnen. Aber die Menschen können mit *Bewusstsein*

¹ Menschliches, Allzumenschliches I, § 222; KSA 2, S. 186.

² Ebd. § 159; KSA 2, S. 149.

anschaulichen Material seinen adäquaten Ausdruck gefunden und in seiner Plastizität sich *gezeigt* habe. Die Welt in dieser Weise, die „dem Sinnlichen so verwandt und freundlich ist“, auszulegen, aber ist Hegel zufolge dem modernen, nachantiken Menschen verwehrt.⁷⁸ Die in der *Geburt der Tragödie* proklamierte und am Vorbild der frühen Griechen orientierte „aesthetische Metaphysik“⁷⁹ Nietzsches nun stellt menschliche Wirklichkeits- und Selbstdeutung, wie gezeigt, genau in jenen Formen dar, die für Hegel längst durch den Begriff überwunden sind: in „adäquaten Beispielen“, in „konkreten, nach Zeit und Ort bestimmten Bildern, wobei denn Namen und allerhand sonstige äußerliche Umstände nicht fehlen dürfen“.⁸⁰

Einleuchtend ist, daß eine auf die Mittel des Begriffs verzichtende „aesthetische Metaphysik“, wie sie Nietzsche vorschwebt,⁸¹ überhaupt keinen Bedarf mehr für den Anspruch auf Begründbarkeit menschlichen Tuns sieht. So muß Sokrates, der sich unablässig um sie bemüht, Nietzsche als „despotische(r) Logiker“⁸² erscheinen, der sucht, wo es gar nichts zu finden geben kann. Der frühe Nietzsche würde deshalb für sich reklamieren, Hegel, für den die Erkenntnis

diagnostizieren, vor der die Kunst schließlich kapitulieren muß. Sondern Hegel meint mit seinem Satz vom Ende der Kunst das Ende der antiken Kunstreligion, die durch die christliche Religion und ihr entsprechende Weltbilder und Aussageformen abgelöst wird (Belege, s. S. 85, Anm. 72).

⁷⁸ Hegel, Vorlesungen über Ästhetik I, a. a. O. S. 23 f.

⁷⁹ Die Geburt der Tragödie, § 5; KSA 1, S. 43.

⁸⁰ Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, a. a. O. S. 63.

⁸¹ Vgl. dazu Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984) S. 375 f.

⁸² Die Geburt der Tragödie, § 14; KSA 1, S. 96.

Es wäre sicher verfehlt, den Grund für Nietzsches Preisgabe des – vor allem über die Philosophie Schopenhauers hergestellten – Bündnisses mit Wagner im bloß Biographischen zu suchen: der wachsenden Entfremdung zwischen Nietzsche und Wagner seit dessen Übersiedlung von Tribschen nach Bayreuth; der Enttäuschung Nietzsches über den Verlauf der ersten Bayreuther Festspiele. So hat Mazzino Montinari ohne Zweifel recht, wenn er in seinem Essay *Nietzsche und Wagner vor hundert Jahren* feststellt: „Nietzsches Bruch mit Wagner war eine geistige, eine philosophische Tat, an der jeder biographische Fund vorbei erläutert, und seien auch die zutage geförderten Einzelheiten *edita, inedita* oder gar *inaudita*.“⁸

Worin aber besteht jene „geistige“, jene „philosophische Tat“ Nietzsches, durch die er den Boden der Gemeinsamkeit mit Wagner, als dessen Propagandist er nicht wenigen galt,⁹ verließ? Sie besteht in der Aufgabe des Konzepts einer „Metaphysik der Kunst“,

vgl. Ders., Friedrich Nietzsche. Eine Einführung, Berlin/New York 1991, S. 60 ff. Vgl. Volker Gerhardt, Friedrich Nietzsche, München 1992, S. 42–46. Vgl. auch Gianni Vattimos differenzierte Darstellung des Nietzscheschen Neubeginns, in: Gianni Vattimo, Friedrich Nietzsche, Stuttgart 1992, S. 29 ff.

⁸ Mazzino Montinari, Nietzsche und Wagner vor hundert Jahren, in: Ders., Nietzsche lesen, a. a. O. S. 45.

⁹ Paradigmatisch ist, was Gottfried Keller beim Erscheinen der ersten der *Unzeitgemässen Betrachtungen* schrieb: „Nietzsche soll ein junger Professor von kaum 26 Jahren sein, Schüler von Ritschl in Leipzig und Philologe, den aber eine gewisse Großmannssucht treibt, auf anderem Gebiete Aufsehen zu erregen. Sonst nicht unbegabt, sei er durch Wagner-Schopenhauerei verrannt und treibe in Basel mit ein paar Gleichverrannnten einen Kultus.“ (An Emil Kuh, 18. November 1873, in: Gottfried Keller, Gesammelte Briefe, ed. Carl Helbling, Bern 1952, Bd. 3, S. 171)

und diese Selbstkritik geht einher mit einer Absage an bisher leitend gewesene philosophische Positionen Schopenhauers.

Zwar war schon der Nietzsche der Tragödienschrift Schopenhauer keineswegs in allen Punkten gefolgt. Anders als für Schopenhauer steht für Nietzsche – trotz der grundsätzlich pessimistischen Haltung dem Leben gegenüber – die Kunst in der *Geburt der Tragödie* gerade nicht im Dienst von Daseinsverneinung und Weltverzicht,¹⁰ sondern im Gegenteil von positiver Daseinsbewältigung. Doch wie Schopenhauer gilt auch Nietzsche die Kunst dort unangefochten als die „Blüte des Lebens“,¹¹ als einzig adäquates Medium seiner Deutung und Gestaltung. Erkenntnis demgegenüber, zumal in methodisch kontrollierter Form als Wissenschaft, wird von beiden abgewertet.

Für Schopenhauer ist der Intellekt als Organ des Erkennens nur ein besonders raffiniertes, weil dem Bewußtsein zumeist verborgenes „Werkzeug“ des Willens,¹² jenes dunklen und blinden Lebenstrieb, dem alles Seiende unterworfen ist. So ist auch die Wissenschaft als eine Form der Objektivation des Willens nach Schopenhauer in dessen unentwegte, ziel- und richtungslose Bewegung eingebunden, nicht aber die Kunst: „Während die Wissenschaft, dem rast- und be-

¹⁰ Vgl. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, § 48; *Sämtliche Werke*, a. a. O. Bd. I, S. 327 f.

¹¹ Ebd. § 52; *Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 371.

¹² Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, Kap. 19: Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein; *Sämtliche Werke*, Bd. II, S. 291; vgl. auch ebd. S. 259–316. Vgl. zudem: Kap. 15: Unvollkommenheiten des Intellekts; ebd. bes. S. 179 f. und: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, § 55; *Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 400–402.

standlosen Strom vierfach gestalteter Gründe und Folgen nachgehend, bei jedem erreichten Ziel immer wieder weitergewiesen wird und nie ein letztes Ziel noch völlige Befriedigung finden kann, so wenig als man durch Laufen den Punkt erreicht, wo die Wolken den Horizont berühren; so ist dagegen die Kunst überall am Ziel.“¹³ Dies gilt deshalb, weil es dem Menschen Schopenhauer zufolge in ästhetischer anders als in theoretischer Einstellung gelingt, das Objekt seiner Betrachtung ruhig vor sich hinzustellen, es dem „Strome des Weltlaufs“ zu entreißen¹⁴ und so dem tyrannischen Zwang des permanenten und durch keine Befriedigung je zu sättigenden Wollens wenigstens auf Augenblicke zu entkommen.

Für Nietzsche ist die Kunst – wie oben gezeigt – Theorie und Wissenschaft nicht deshalb überlegen, weil sie im Unterschied zu jenen lebensverneinend wirkt, sondern umgekehrt: weil sie ihm die bessere Strategie auf dem Weg zum Ziel des richtigen Lebens, der Lebensbewältigung und des Lebensgenusses, zu bieten scheint. In der Argumentation für eine Vorzugsstellung der Kunst sind der junge Nietzsche und Schopenhauer vereint, aber die Motive, die beide dabei leiten, trennen sie von Anfang an.

Ungefähr ab 1874 jedoch beginnt Nietzsche, die exponierte Stellung, die er der Kunst im Gefüge der „ästhetischen Metaphysik“ der frühen Schriften zugewiesen hatte, in Frage zu stellen. Er tut dies in – zunächst geheimer – Auseinandersetzung mit Richard Wagner

¹³ Ebd. § 36, S. 265.

¹⁴ Ebd.

und als offene Kritik an Schopenhauer, die er in Briefen an die Freunde formuliert.

Zu Beginn des Jahres 1874 trägt Nietzsche in eines der von ihm ständig geführten Notizhefte Überlegungen zu Wagner und dessen Kunstverständnis ein,¹⁵ von denen er einige, zumindest an der Oberfläche unverfängliche, später in die als Huldigungsschrift konzipierte vierte der *Unzeitgemässen Betrachtungen* über *Richard Wagner in Bayreuth* (1876) einarbeitet. Neben decouvrierenden Skizzen zu Person und Charakter Wagners, die nicht wenige Argumente der späten Streitschriften *Der Fall Wagner* und *Nietzsche contra Wagner* bereits vorwegnehmen, enthalten Nietzsches Aufzeichnungen skeptische Reflexionen über das Programm einer mythisch-ästhetisch begründeten Kultur, das er selbst eine Zeit lang verfochten hatte. War es in der Antike realisierbar, so scheint es ihm für die Gegenwart undurchführbar und der Anspruch, den Wagner mit seinen Musikdramen verbindet, lächerlich: „Es liegt etwas Komisches darin: Wagner kann die Deutschen nicht überreden, das Theater ernst zu nehmen. Sie bleiben kalt und gemüthlich – er ereifert sich, als ob das Heil der Deutschen davon abhänge. Jetzt zumal glauben die Deutschen ernsthafter beschäftigt zu sein und es kommt ihnen wie eine lustige Schwärmerei vor, dass Jemand der Kunst so feierlich sich zuwendet.“¹⁶ Nietzsche beschließt das Fragment mit der Quintessenz: „Hauptsache: die Bedeutung

¹⁵ Vgl. Nachlaß 32 [8]-[61], Anfang 1874 – Frühjahr 1874; KSA 7, S. 756–775.

¹⁶ Nachlaß 32 [28], Anfang 1874 – Frühjahr 1874; ebd. S. 763.

der Kunst, wie sie Wagner hat, passt nicht in unsre gesellschaftlichen und arbeitenden Verhältnisse.“¹⁷

Damit ist angedeutet, worauf Nietzsches Kritik an Wagners Ästhetik, die mindestens zu gleichen Teilen auch Selbstkritik ist, wesentlich zielt: Kunst im Verständnis Wagners bedeute „Flucht“ aus der modernen Welt, nicht ihre Rettung. Sie negiere dieselbe und wirke „indirekt quietistisch“. Diese Tendenz erklärt für Nietzsche auch „das Bündniss Wagner’s und Schopenhauer’s“. Allein „um seiner Kunst eine Stätte in dieser Welt zu bereiten“, sähen wir Wagner tätig, aber, so Nietzsche: „was geht uns ein Tannhäuser Lohengrin Tristan Siegfried an!“¹⁸

Auch die von Wagner mit Begeisterung aufgenommene,¹⁹ gleichwohl mit hintergründiger – von ihm aber nicht bemerkter – Kritik durchsetzte Huldigung *Richard Wagner in Bayreuth* artikuliert an einigen Stellen Nietzsches Rücknahme eines ästhetischen Absolutismus. So schreibt er dort: „Die Kunst ist freilich keine Lehrerin und Erzieherin für das unmittelbare Handeln; der Künstler ist nie in diesem Verstande ein Erzieher und Rathgeber; die Objecte, welche die tragischen Helden erstreben, sind nicht ohne Weiteres die

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Nachlaß 32 [44], Anfang 1874 – Frühjahr 1874; ebd. S. 767.

¹⁹ Nietzsche, der die Schrift aufgrund der latenten Zweifel an Wagner und dessen Unternehmen im Juli 1876, kurz vor Beginn der ersten Bayreuther Festspiele, mit gemischten Gefühlen an ihn gesandt hatte, erhielt postwendend ein Telegramm Wagners mit folgendem Wortlaut: „Freund! Ihr Buch ist ungeheuer! – Wo haben Sie nur die Erfahrung von mir her? – Kommen Sie nun bald und gewöhnen Sie sich durch die Proben an die Eindrücke!“ (In: Friedrich Nietzsche, Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, edd. G. Colli und M. Montinari, Berlin 1975 ff. [künftig zitiert als: KGB], Bd. II 6, S. 362.)

erstrebenswerthen Dinge an sich. Wie im Traume ist die Schätzung der Dinge, so lange wir uns im Banne der Kunst festgehalten fühlen, verändert: was wir währenddem für so erstrebenswerth halten, dass wir dem tragischen Helden beistimmen, wenn er lieber den Tod erwählt, als dass er darauf verzichtete – das ist für das wirkliche Leben selten von gleichem Werthe und gleicher Thatkraft würdig; dafür ist eben die Kunst die Thätigkeit des Ausruhenden. Die Kämpfe, welche sie zeigt, sind Vereinfachungen der wirklichen Kämpfe des Lebens; ihre Probleme sind Abkürzungen der unendlich verwickelten Rechnung des menschlichen Handelns und Wollens.²⁰ Zwar betont Nietzsche anschließend die „Grösse und Unentbehrlichkeit der Kunst“, die darin liege, daß sie „den *Schein* einer einfacheren Welt, einer kürzeren Lösung der Lebens-Räthsel“ erzeuge, den man sowenig entbehren könne wie den Schlaf.²¹ Doch als Alternative zur Rationalität in der Tradition des Sokrates, zum Anspruch auf vernunftgeleitete Selbstbestimmung wie noch in der *Ge-burt der Tragödie*, kommt die Kunst für Nietzsche ernsthaft nicht mehr in Frage. Ein Indiz dafür ist nicht zuletzt, daß er sie mit der „Thätigkeit des Ausruhenden“ in Verbindung bringt – eine Assoziation, die er zur Zeit der Abfassung der Tragödienschrift von sich gewiesen hätte.

Seine Freunde überrascht Nietzsche unterdessen, gut ein Jahr vor Erscheinen von *Menschliches, Allzumenschliches*, mit Absagen an die Philosophie Schopenhauers, die er selbst ihnen dereinst nahegebracht

²⁰ Richard Wagner in Bayreuth, § 4; KSA 1, S. 452.

²¹ Ebd.

hatte. Paul Deussen, wie Nietzsche Absolvent von Schulpforta, Philosophiehistoriker und Indologe, erhält in Erwiderung auf die Zusendung seines Schopenhauer verpflichteten Buchs *Die Elemente der Metaphysik* folgende Zeilen Nietzsches: „Ich, ganz persönlich, beklage *eins* sehr: dass ich nicht eine Reihe Jahre *früher* ein solches Buch, wie das Deine, empfangen habe! Um wie viel *dankebarer* wäre ich Dir da gewesen! So aber, wie nun die menschlichen Gedanken ihren Lauf gehen, dient mir seltsamerweise Dein Buch als eine glückliche *Ansammlung alles dessen, was ich nicht mehr für wahr* halte. [...] Schon als ich meine kleine Schrift über Schopenhauer schrieb, hielt ich von allen dogmatischen Punkten fast nichts mehr fest; glaube aber jetzt noch wie damals, dass es einstweilen höchst wesentlich ist, durch Schopenhauer hindurch zu gehen und ihn als Erzieher zu benutzen. Nur glaube ich *nicht mehr*, dass er zur Schopenhauerschen Philosophie *erziehen soll*.“²² Wie sehr Nietzsche als unbedingter Anhänger Schopenhauers galt und wie kraft der noch nicht publik gewordene philosophische Neubeginn Nietzsches wirken würde, zeigt die entsetzte Antwort Deussens: „Aber was ist das? – Du hältst nicht mehr zu Schopenhauer [...] das ist nicht begreiflich, nicht möglich. – Hier sage ich: Nietzsche muß umkehren!“²³

Auch der erstaunten Cosima Wagner²⁴ gesteht Nietzsche Ende 1876 in einem bedeutenden Brief, den Mon-

²² An Paul Deussen, Anfang August 1877; in: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe*, Kritische Studienausgabe (künftig zitiert als: KSB), Bd. 5, S. 264 f.

²³ Deussen an Nietzsche, 14. Oktober 1877; KGB II 6, S. 729.

²⁴ Vgl. KGB II 6, S. 472.

tinari in seinem Aufsatz über *Nietzsche und Wagner vor hundert Jahren* ausführlich behandelt,²⁵ eine „fast plötzlich in's Bewußtsein getretene Differenz mit Schopenhauer's Lehre“: „Ich stehe fast in allen allgemeinen Sätzen nicht auf seiner Seite; schon als ich über Schopenhauer schrieb, merkte ich, daß ich über alles Dogmatische daran hinweg sei; mir lag alles am *Menschen*. In der Zwischenzeit ist meine ‚Vernunft‘ sehr thätig gewesen – damit ist denn das Leben wieder um einen Grad schwieriger, die Last größer geworden!“²⁶

In welchen Punkten aber, in denen er zuvor mit ihm übereinstimmte, widerspricht Nietzsche Schopenhauer nun, derweil seine „Vernunft“ ihn in neue Bahnen gelenkt hatte? Es sind dies meines Erachtens vor allem drei Punkte:

Nicht mehr ist die Kunst für Nietzsche uneingeschränkt die „Blüte des Lebens“²⁷ – eine Bewertung, die Nietzsche mit Schopenhauer geteilt hatte, wenngleich die Kunst bei Nietzsche nie im Blick auf eine Lebensverneinung ihren Rang erhalten hatte und bei Schopenhauer selbst durch die Religion in Gestalt der Büsser und Heiligen noch überboten wurde.²⁸ Gegen Schopenhauer gerichtet, der die Kunst als beglückenden „Trost“²⁹ in der schlechtesten aller Welten³⁰ be-

²⁵ Vgl. Mazzino Montinari, Nietzsche lesen, a. a. O. S. 38–43.

²⁶ An Cosima Wagner in Bayreuth, 19. Dezember 1876; KSB 5, S. 210.

²⁷ Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 52; Sämtliche Werke, Bd. I, S. 371.

²⁸ Vgl. ebd. § 52, S. 372 und § 68, S. 530–532.

²⁹ Vgl. ebd. § 52, § 71, S. 372, 558 et passim.

³⁰ Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 46: Von der Nichtigkeit und dem Leiden; Sämtliche Werke, Bd. II, S. 747.

greift, und auch gegen die eigene frühe Philosophie schreibt Nietzsche 1877 in einem nachgelassenen Fragment: „Auch Wein, auch Kunst (Feste) gehört zu diesen Tröstungen. Weg! Verein gegen geistige Getränke sehr zu Diensten der Freigeister.“³¹ Die „Freigeister“ bedürfen keines Palliativs, als welches Nietzsche die Kunst nun erscheint, sondern sie setzen ihr Leben auf die vorurteilslose, keinem Herkommen verbundene „Wahrheitsforschung“:³² ja die je eigene Existenz gerät ihnen zum Experiment im Dienste der Erkenntnis.³³ Damit aber bietet Nietzsche gegen den frühen Versuch der „aesthetischen Metaphysik“ ein im Grunde durch und durch *sokratisches* Programm auf. Wie wir sehen werden, beschäftigt ihn dabei insbesondere die auf vernünftiger Selbstbestimmung beruhende Selbstgesetzgebung des „freien Geistes“, die Autonomie des Subjekts.

Deshalb wird ein Zweites an Schopenhauers Lehre Nietzsche im Zuge des Entwurfs einer neuen philosophischen Position problematisch. Schopenhauers Philosophie ist in ihrem Kern Willensmetaphysik: er erhebt den Anspruch, die Welt in allen ihren Repräsentationen auf einen sie substantiell bestimmenden Grund reduzieren zu können, den er Wille, oder genauer: Wille zum Leben nennt.³⁴ Wenn alles ein- und derselbe Wille ist, obzwar manifestiert in voneinander verschiedenen Einzelercheinungen, alles dasselbe sinnlose,

³¹ Nachlaß 22[13], Frühling-Sommer 1877; KSA 8, S. 381.

³² Menschliches, Allzumenschliches I, § 225; KSA 2, S. 190.

³³ Vgl. ebd. § 292; KSA 2, S. 235 f.

³⁴ Vgl. z. B. Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 21; Sämtliche Werke, Bd. I, S. 169 f. Zu Schopenhauers Identifizierung von Wille und „Wille zum Leben“ vgl. ebd. § 54, S. 380.

auf kein letztes Ziel gerichtete,³⁵ sich ewig perpetuierende, weil nie erfüllte Streben ist, so hat in diesem Denken weder der Gedanke der Individualität noch die Vorstellung der Geschichte Platz. Denn hat der Mensch auch allem Nichtmenschlichen die Besonderheit voraus, daß er mit Vernunft begabt und deshalb in ihm allein der Wille sich selbst durchsichtig ist, so ist er Schopenhauer zufolge dennoch in dessen ebenso unersättliches wie monotones und ungerichtetes Treiben unlösbar eingebunden: „jedesmal, daß ein Mensch gezeugt und geboren worden, ist die Uhr des Menschenlebens aufs neue aufgezogen, um jetzt ihr schon zahllose Male abgespieltes Leierstück abermals zu wiederholen, Satz vor Satz und Takt vor Takt, mit unbedeutenden Variationen.“³⁶

Während für Schopenhauer ein Individuum – also dasjenige, das nicht auf ein Allgemeines reduzierbar ist, sondern Eigenschaften hat, die es mit keinem anderen teilt – strenggenommen nicht existiert, obgleich er diesen Begriff oft im Munde führt, avanciert für Nietzsche menschliche Subjektivität als Individualität zum ausgezeichneten Thema der Philosophie. „Ich glaube“, schreibt er in *Menschliches, Allzumenschliches*,³⁷ „dass Jeder über jedes Ding, über welches Meinungen möglich sind, eine eigene Meinung haben muss, weil er selber ein eigenes, nur einmaliges Ding ist, das zu allen anderen Dingen eine neue, nie dagewesene Stellung einnimmt.“

Schopenhauers Philosophie des Willens ist mit Nietz-

³⁵ Vgl. ebd. § 29, S. 238–241.

³⁶ Ebd. § 58, S. 441.

³⁷ *Menschliches Allzumenschliches* I, § 286; KSA 2, S. 233.

ches Entwurf einer Theorie des selbstbestimmten Individuums nicht vereinbar: „Ist der Freigeist auf der Höhe angelangt“, so Nietzsche 1876 in einem nachgelassenen Fragment, „so sind alle Motive des Willens an ihm nicht mehr wirksam, selbst wenn sein Wille noch anbeissen möchte: er kann es nicht mehr, denn er hat alle Zähne verloren.“³⁸ In einem ebenfalls aus dem Nachlaß veröffentlichten Textstück aus demselben Zeitraum findet sich Nietzsches Forderung nach „*Herstellung des Individuums*, um dann wirklich zu wissen, was es verlangt!“³⁹

Der dritte wichtige Punkt, in dem Nietzsche sich von Schopenhauer lossagt, besteht in der Absage an die Metaphysik,⁴⁰ als die Schopenhauer selbst seine Philosophie versteht.⁴¹

Was Metaphysik eigentlich ist, darüber existiert, obgleich viele sich im – modischen – Bekenntnis ihrer Ablehnung einig sind, bis heute keine verbindliche Definition. Ludger Oeing-Hanhoff leitet den Artikel „Metaphysik“ des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* mit einem Zitat ein, das dem gleichnamigen Artikel der *Encyclopaedia of Philosophy* entnommen ist: „Fast alles in Sachen Metaphysik ist“ – so erkläre W. H. Walsh, sein Verfasser – „kontrovers, und es ist daher nicht überraschend, daß es unter denen, die sich selbst Metaphysiker nennen, wenig Übereinstim-

³⁸ Nachlaß 18[8], September 1876; KSA 8, S. 316.

³⁹ Nachlaß 17 [27], Sommer 1876; ebd. S. 301.

⁴⁰ Vgl. hierzu: Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien, Bd. 13 (1984) S. 374–393, bes. 379–381.

⁴¹ Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 23, Kap. 47; Sämtliche Werke, Bd. II, S. 378, 770.

mung darüber gibt, was genau es ist, worum es ihnen geht.“⁴²

In seiner Preisschrift von 1791 bestimmt Kant Metaphysik vom Wortsinn ausgehend wie folgt: „Der alte Name dieser Wissenschaft μετὰ τὰ φυσικά giebt schon eine Anzeige auf die Gattung von Erkenntniß, worauf die Absicht mit derselben gerichtet war. Man will mittelst ihrer über alle Gegenstände möglicher Erfahrung (*trans physicam*) hinausgehen, um, wo möglich, das zu erkennen, was schlechterdings kein Gegenstand derselben seyn kann, und die Definition der Metaphysik, nach der Absicht, die den Grund der Bewerbung um eine dergleichen Wissenschaft enthält, würde also seyn: Sie ist eine Wissenschaft, vom Erkenntnisse des Sinnlichen zu dem des Übersinnlichen fortzuschreiten [...]. Weil dieses nun nicht durch empirische Erkenntnißgründe geschehen kann, so wird die Metaphysik Prinzipien a priori enthalten und, obgleich die Mathematik deren auch hat, gleichwohl aber immer nur solche, welche auf Gegenstände möglicher *sinnlichen* Anschauung gehen, mit der man aber zum Übersinnlichen nicht hinaus kommen kann, so wird die Metaphysik doch von ihr dadurch unterschieden, daß sie als eine philosophische Wissenschaft, die ein Inbegriff der Vernunfterkentniß *aus Begriffen* a priori ist (ohne die Konstruktion derselben), ausgezeichnet wird.“⁴³ Für Kant ist Metaphysik allein als kritische, als Transzendentalphilosophie

⁴² Art. „Metaphysik“, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, edd. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Darmstadt 1980, Sp. 1186.

⁴³ Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, Akademie-Ausgabe, Bd. XX, S. 316 f.

möglich. Das heißt: Zwar ist das Ziel auch der kritischen Metaphysik Erkenntnis von Nichtempirischem *aus Begriffen a priori*. Doch gerade nicht um bloße Begriffsdichtung ist es ihr zu tun: um die Verknüpfung von Sätzen zu Gedankengebäuden, die – obgleich in sich widerspruchsfrei konstruiert – durch Erfahrung prinzipiell weder zu beweisen noch zu widerlegen sind. Dagegen sagt Kant: „Mein Platz ist das fruchtbare *Bathos* der Erfahrung“,⁴⁴ und er meint damit die Tiefe nichtempirischer Subjektivität, die allem Empirischen, als das menschliche Leben in seiner Welt einzig sich *zeigt*, je zugrunde liegt.

Immer zielt Metaphysik auf das Ganze von Selbst und Welt. Denn sie unternimmt es, von bestimmten Prinzipien her – Gott, Sein, transzendente Subjektivität – die Welt und den Menschen in ihrem grundsätzlichen und noch diesseits aller Empirie zu verortenden Zusammenhang zu erschließen. Nietzsches Kritik an der Metaphysik Schopenhauers richtet sich vornehmlich gegen diesen Ausgriff aufs Ganze, der auch sie trägt: gegen die Forderung, Metaphysik habe die „richtige Erklärung der Erfahrung im *ganzen*“,⁴⁵ die „Entzifferung“ jener „Geheimschrift“, der „das *Ganze* der Erfahrung“ gleiche, zu leisten,⁴⁶ und ebenso gegen den

⁴⁴ Kant, Prolegomena, Anhang: Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 373 (Anm.).

⁴⁵ Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 17: Über das metaphysische Bedürfnis; Sämtliche Werke, Bd. II, S. 234 (Hervorhebung von mir).

⁴⁶ Ebd. S. 236; Hervorhebung von mir. Vgl. auch ebd. S. 238–240. Vgl. zusätzlich Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral, § 1; Sämtliche Werke, Bd. III, S. 634 f.; Paralipomena, § 21; Sämtliche Werke, Bd. V, S. 27 f.

Anspruch Schopenhauers, genau dieser Aufgabe mit seinem Gedanken eines Weltwillens nachgekommen zu sein. In Anspielung auf das in der Tat problematische Verfahren, mit dem Schopenhauer diesen Weltwillen nachgewiesen zu haben glaubt – „als Gefühl“ besäßen wir die Erkenntnis, daß das Wesen der Vorstellung, die wir je selbst sind, inwendig Wille ist,⁴⁷ und alles andere unserer selbst begriffen wir dann in Analogie zu unserem Selbstverständnis⁴⁸ – schreibt Nietzsche: „Schopenhauer hat leider in dem Begriff „intuitive Erkenntnis“ die schlimmste Mystik eingeschmuggelt, als ob man vermöge derselben einen unmittelbaren Blick auf das Wesen der Welt, gleichsam durch ein Loch im Mantel der Erscheinung hätte und als ob es bevorzugte Menschen gäbe, welche, ohne die Mühsal und Strenge der Wissenschaft, vermöge eines wunderbaren Seherauges etwas Endgültiges und Entscheidendes über die Welt mitzutheilen vermöchten.“⁴⁹

Die Welt läßt sich nach Nietzsche nicht so ohne weiteres auf den *einen* Begriff bringen, es gibt sie nur als im Subjekt perspektivisch gebrochene, als individuelle. Die Idee der Metaphysik als Theorie vom Ganzen wird fragwürdig. Schopenhauer, so muß es Nietzsche deshalb erscheinen, „concipt die Welt als einen ungeheuren Menschen“.⁵⁰ Metaphysiker wie Schopen-

⁴⁷ Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 21; Sämtliche Werke, Bd. I, S. 169; vgl. auch Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 18; Sämtliche Werke, Bd. II, S. 253.

⁴⁸ Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 19, § 21; Sämtliche Werke, Bd. I, S. 164, 169 f.

⁴⁹ Nachlaß 23[173], Ende 1876 – Sommer 1877; KSA 8, S. 467.

⁵⁰ Nachlaß 23[27], Ende 1876 – Sommer 1877; ebd., S. 413.

hauer versuchten ein „Weltbild“ zu zeichnen: „nur ist Schade, daß es die Welt in einen Menschen verwandelt: man möchte sagen, die Welt ist Schopenhauer im Großen.“ Das eben sei nicht wahr.⁵¹

Nietzsche zielt mit seinem durch *Menschliches, Allzumenschliches* markierten Neubeginn, den er auch ausdrücklich als einen solchen deklariert,⁵² auf eine Theorie des „freien Geistes“: des Subjekts und seiner Selbstgesetzgebung, seiner Autonomie. In den frühen Schriften hatte er, wie gezeigt, gegen das Konzept vernünftiger Selbstbestimmung des einzelnen als Fundament des gelungenen Lebens argumentiert und gegen Sokrates als dessen Verfechter. Stattdessen hatte er, insbesondere in der *Geburt der Tragödie*, auf den geschlossenen Raum einer exklusiv ästhetisch begründeten Kultur, die ein „mit Mythen umstellter Horizont“ zur Einheit abschließe,⁵³ gesetzt.

Spannend ist, daß die früh verworfene Position Nietzsche gleichsam ein zweites Mal herausfordert: freilich den veränderten theoretischen Voraussetzungen entsprechend in positiver und konstruktiver Weise. Die Auseinandersetzung, in die er mit seinem neuen Versuch eintritt, ist nicht eine wieder aufgenommene mit Sokrates, wenngleich Nietzsches Selbstkritik sich auch in einem nunmehr wohlwollenden, von unverkennbarer Sympathie getragenen So-

⁵¹ Ebd.

⁵² „Lesern meiner früheren Schriften will ich ausdrücklich erklären, daß ich die metaphysisch-künstlerischen Ansichten, welche jene im Wesentlichen beherrschen, aufgegeben habe: sie sind angenehm, aber unhaltbar.“ (Nachlaß 23[159], Ende 1876 – Sommer 1877; KSA 8, S. 463)

⁵³ Die Geburt der Tragödie, § 23; KSA 1, S. 145.

kratesbild spiegelt.⁵⁴ Es ist vielmehr Kant, von dem Hegel sagt, daß er zum Standpunkt des Sokrates zurückkehre,⁵⁵ und seine Philosophie der Autonomie des Subjekts, an die Nietzsche von der Sache her anknüpft. Trotz der zum Teil polemischen Attacken gegen Kant,⁵⁶ die jedem Leser Nietzsches in Erinnerung sein werden, gibt es doch eine Fülle von Texten, die Nietzsche im produktiven Gespräch mit Kant zeigen: sei es, daß dieser explizit als Angesprochener präsent ist, sei es, daß er implizit und quasi im Hintergrund gegenwärtig ist.

Nietzsche radikalisiert die Position Kants, insofern ihm die von Kant hergestellte Verknüpfung von Autonomie und Moralität nicht mehr selbstverständlich ist. Er fragt, wohin der Mensch in seinem Anspruch auf Selbstbestimmung, die ihm von niemandem und nichts abzunehmen ist, unterwegs ist und wie weit sie ihn trägt. Daß Nietzsche Subjektivität in ihren äußersten Möglichkeiten denkt, ist nicht zuletzt die Überzeugung Heideggers.⁵⁷ Ihn freilich bestärken Nietzsches Überlegungen, das Vertrauen auf das Subjekt und seine Fähigkeit, mit sich selbst auf gebührende Weise umzugehen, preis- und aufzugeben zugunsten seiner Überantwortung an ein Außersubjektives, Nichtverfügbares, Göttliches: an das „Sein“. Sehen

⁵⁴ Vgl. Menschliches, Allzumenschliches I, § 361, 437; ebd. II.2, Der Wanderer und sein Schatten, § 6, 72, 86; KSA 2, S. 255, 284, 543, 584 f., 591 f.

⁵⁵ Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Theorie-Werkausgabe, Bd. 20, S. 329.

⁵⁶ Vgl. nur Der Antichrist, § 11; KSA 6, S. 177 f.

⁵⁷ Vgl. Martin Heidegger, Nietzsche, Pfullingen 1961, Bd. 2, S. 26 ff., 103 ff., 382, 387, 393, 395.

wir im folgenden, ob der von Heidegger postulierte „Schritt zurück“ in einen „anderen Anfang“⁵⁸ tatsächlich unausweichlich ist.

⁵⁸ Vgl. ebd. S. 23, 29.

