

Nietzsche-Studien 38 (2004), 90–128.

WERNER STEGMAIER

„PHILOSOPHISCHER IDEALISMUS“ UND DIE „MUSIK DES LEBENS“
ZU NIETZSCHES UMGANG MIT PARADOXIEN

Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus
Nr. 372 der *Fröhlichen Wissenschaft*

0. Einleitung zu Thema und Methode

Nietzsches Philosophie gilt, auch in der jüngeren Forschung, als notorisch ambivalent, widersprüchlich, paradox. Das läßt es notwendig erscheinen, sie durch geeignete Interpretationen eindeutig zu machen. Da die Versuche zu Vereindeutungen jedoch erheblich auseinandergehen, wird die Philosophie Nietzsches so noch vieldeutiger und widersprüchlicher. Auch Nietzsche selbst hat „Zweideutigkeit“ nicht hingenommen, sondern wo immer möglich aufgespürt und angegriffen. In seiner eigenen Philosophie scheint er sie aber nicht entdeckt zu haben, und wo er sie vermutete, hat er sie einer strengen „Selbstkritik“ unterworfen.¹ Darauf hat schon 1950 Walter Kaufmann aufmerksam gemacht, damals noch gegen Ernst Bertrams Legende vom „typischen Zweideutigen“ gewandt und gegen Karl Jaspers' Drängen auf „Widersprüche“, an denen das Denken existenzhellend „scheitern“ sollte.² Gerade im Aufsuchen des „Problematis-

chen des Daseins“, der „grossen Fragezeichen“ und der „intellektuellen Vorneigung“ dafür unter „den „modernen“ Menschen und Europäern“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 1, KSA 1, S. 12) wollte Nietzsche selbst „unzweideutig“ sein. Im Bewußtsein, daß Verstehen unter Individuen nur in einem mehr oder weniger großen „Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses“ möglich ist,³ hat er das „Unzweideutige“ geschätzt, ja verehrt und sich unentwegt darum bemüht.⁴ Noch in der Zeit seiner schärfsten Polemiken hat er die „unzweideutige, [...] vollkommen wissenschaftliche Denkweise“ der Aufklärung hochgehalten, die „mit ungeheurer Tapferkeit und Selbstüberwindung“ erreicht worden und ohne „Schleichwege zum alten „Ideal““ ausgekommen sei.⁵ Unzweideutigkeit war auch das Ideal seiner philosophischen Schriftstellerei. Die „Schriftsprache“ müsse, wie er zur Zeit von MA notiert, „übersichtlicher kürzer unzweideutiger“ sein als die gesprochene Rede, sie müsse, notiert er zuletzt, wie große Musik und Baukunst „Nothwendigkeit werden in Form: logisch, einfach, unzweideutig, Mathematik werden; Gesetz werden“, und wenn es ein „proprium [s]eines Lebens“ gebe, so dies, „mit sich unzweideutig zu verkehren“ und jeden daraufhin anzusehen, „ob er sich er trägt oder ein „Ideal“ nöthig <hat> ...“⁶

Auch Paradoxien weist Nietzsche zurück, allerdings nicht so eindeutig. In MA nennt er die „logische Paradoxie“ „die abscheulichste Unart“ „arroganter Vielwiser und Wirrköpfe“. Mitunter könnten Paradoxien aber auch am Platze sein, etwa, wenn man „geistreiche Personen“ für einen neuen Satz gewinnen wolle.⁷ Man kann, wie die antike Rhetorik lehrte und die frühe Neuzeit es noch schätzte, Leute, die denken können, durch Paradoxien in den gewohnten Bahnen des Denkens irritieren und so Spielräume für Neues schaffen, das bisher nicht denkbar war.⁸ An solchen Paradoxien scheiden sich dann die Leser: Die

¹ Vgl. insbesondere den „Versuch einer Selbstkritik“ in der Vorrede zur neuen Ausgabe von GT. Danach hat Nietzsche, so sieht er es im Rückblick, „das Problem der Wissenschaft [...] zum ersten Male als problematisch, als fragwürdig gefasst“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 2, KSA 1, S. 13), auf vorläufige, darum aber nicht zweideutige Weise. Kritik und Selbstkritik war für Nietzsche ebenso integrales Moment der Wissenschaft wie der christlichen Religion (vgl. AC 21: „die Casuistik der Sünde, die Selbstkritik, die Gewissens-Inquisition“), die beide sein „Gewissen“ geprägt hatten.

² Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. 4. Aufl. 1974. Aus dem Amerikanischen übers. v. Jörg Salaquarda. Darmstadt 1982. S. 13–17 und 84–111. Das „Zweideutige“ ist für (den reifen) Nietzsche, wie Kaufmann gezeigt hat, vor allem „das Romantische“ in der Gestalt Richard Wagners. Im Verbund mit Elisabeth Förster-Nietzsche, die Nietzsches Bruch mit Wagner herunterzuspielen versuchte, hat Bertram (Bertram, Ernst: Nietzsche. Versuch einer Mythologie. Berlin 1918) mit seiner „Mythologie“ Nietzsches Philosophie den Nationalsozialisten zugespült. Zu Jaspers (Jaspers, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin 1936) vgl. Kaufmann, ebd., S. 86 f., zu den Quellen von Nietzsches vermeintlicher Zweideutigkeit in Förster-Nietzsches und Heinrich Köselitz' Nachlaß-Präsentation im *Willen zur Macht* vgl. ebd., S. 7.

³ JGB 27. Vgl. die Vorstufe im Nachlaß 1885/86, KSA 12, 1[182], S. 50 f., und dazu Verf.: Nietzsches Zeichen. In: Nietzsche-Studien 29 (2000). S. 41–69.

⁴ Vgl. FW 336 zur unzweideutig „schönen Sichtbarkeit“, MA II Vorr. 3, KSA 2, S. 373, über die romantische Musik, „diese zweideutige grosstuerische schwüle Kunst“, EH, Warum ich so klug bin, 8, KSA 6, S. 291, zum „unzweideutigsten“ „Instinkt der Selbstverteidigung“, EH, Warum ich so gute Bücher schreibe, GT 1 und 2, KSA 6, S. 309 und 311, zu einem „unzweideutigeren Titel“ von GT und zum gleichwohl „völlig unzweideutigen Beweis“ des eigenen „psychologischen Griffs“, ebd., FW, S. 334, zur „wunderbaren Frühkultur der Provençalen“, die sich »gegen alle zweideutigen Culturen abhebt“.

⁵ EH, Warum ich so gute Bücher schreibe, WA 2, KSA 6, S. 360.

⁶ Nachlaß 1876, KSA 8, 15[27], S. 286; Nachlaß 1888, KSA 13, 14[61], S. 247, und Nachlaß 1888, KSA 13, 21[8], S. 581 f. (wahrscheinlich als Zusatz zu EH gedacht).

⁷ Vgl. MA II WS 92, MA I 307.

⁸ Vgl. den glänzenden Art. Paradox, das Paradox(e), Paradoxie I von Probst, Peter, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7. Basel, Darmstadt 1989. S. 81–90: Luther hat 1518 *Theologica paradoxa*, Sebastian Franck, der „Vater des orthodoxen Luthertums“, *Paradoxa Ducenta Octoginta. Das ist zweyhundert und achtzig Wunderreden* veröffentlicht, und 1652 konnten beim englischen Theologen Venning Paradoxe dann (paradoxerweise) zu *Orthodox Paradoxes* werden. Auch in den Naturwissenschaften nutzte man das innovative Paradox. So brachte der Physiker

einen nehmen an ihnen Anstoß, weil sie sie nur „im Buche des Autors“ vermuten, den ändern wird deutlich, daß sie in ihrem eigenen „Kopf“ entstehen – solange sie nicht mit dem Autor weiterdenken (MA I 185). In einer Notiz formuliert Nietzsche für sich:

So lange euch diese Sätze noch irgendwie paradox klingen, habt ihr sie nicht verstanden: sie müssen euch überflüssig und allzuklar erscheinen. – Man kann nicht leicht genug darüber nachdenken. (Nachlaß 1880, KSA 9, 1[37])

Paradoxien fallen nur so lange auf, bis man sich an die neuen Denkmöglichkeiten gewöhnt hat.⁹ Das gilt nicht nur für Paradoxien der Rede, sondern auch des Lebens. Als gelebte Paradoxie trat, so Nietzsche in einer Notiz von 1881, die Philosophie zuerst selbst auf, nämlich mit dem Ansinnen, daß „ein der Erkenntniß und dem nil admirari geweihtes Leben selbst unter den härtesten Entbehrungen und Unbequemlichkeiten erträglicher sei als das Leben der Glücklichen Reichen Gesunden Gebildeten Genießenden Bewundernden Bewunderten“.¹⁰ Aber auch die „Lage“ jedes „Psychologen“ ist paradox: „er verbirgt noch sein Verstummen, indem er irgend einer Vordergrunds-Meinung ausdrücklich zustimmt“ (JGB 269). Er professionalisiert damit nur eine Routine der alltäglichen Kommunikation. Selbst für die Natur, so Nietzsche, war es eine „paradoxe Aufgabe“, die sie sich „in Hinsicht auf den Menschen gestellt hat“: „Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf“ (GM II 1). „Schauerlich“ aber war für Nietzsche noch immer und aufs neue die „Paradoxie eines „Gottes am Kreuze““. Ihr kam für ihn nichts „an verlockender, berauscher, betäubender, verderbender Kraft“ gleich.¹¹ Hier sah er eine „Zweideutigkeit und Fascination“, die das europäische Denken und den europäischen Menschen im ganzen prägten – und die auf Platons „„Ideal““ zurückgingen.¹²

Paradoxie ist jenseits ihrer rhetorischen Verwendung eine Form des logischen Widerspruchs, durch die man gezielt irritierenden Doppelsinn erzeugen kann, nämlich dadurch, daß eine Unterscheidung auf sich selbst angewendet wird. Das klassische Modell dafür ist das Kreter-Paradox; aber auch den Zenonischen Paradoxien liegen Selbstanwendungen von Unterscheidungen zugrunde.¹³ Mit der

und Chemiker Robert Boyle seine bahnbrechenden Entdeckungen 1666 unter dem Titel *Hydrostatical Paradoxes* heraus. – S. auch Geyer, Paul/Hagenbüchle, Roland (Hg.): *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*. Tübingen 1992, und darin Simon, Josef: *Das philosophische Paradoxon*, S. 45–60.

⁹ Vgl. Aristoteles: *Met. A 2*, 983a10–22. Vgl. Nietzsche: FW 94.

¹⁰ Nachlaß 1881, KSA 9, 15[16], S. 642. Vgl. Nachlaß 1880, KSA 9, 3[20], S. 52.

¹¹ GM I 8. Vgl. u. v. a. JGB 46; JGB 57; GM II 21; AC 40; Nachlaß 1884, KSA 11, 25[292] u. [344], S. 86 u. 102.

¹² GD, Was ich den Alten verdanke 2, KSA 6, S. 156.

¹³ Etwa bei der Paradoxie des Ortes – alles hat seinen Ort, also müssen auch Orte einen Ort haben –, oder bei der Paradoxie der Bewegung – der Pfeil ruht, sofern die Beobachtung seiner Bewegung an jedem Ort, den er passiert, anhält, und er fliegt, sofern die Beobachtung seiner

Selbstanwendung einer Unterscheidung begann aber auch Parmenides, der Vater aller Idealisten. Mit seiner „runden Wahrheit“ (Frg. 1, 29) des „Nur das ‚ist‘ ist und das ‚nicht-ist‘ ist nicht“ (Frg. 2, 3–5) bezog er das Sagen des Seins so auf sich selbst, daß ein Sein außer ihm ausgeschlossen, nicht mehr denkbar schien und als Sein nur noch das *denkbare* Sein blieb.¹⁴ Da nur Heraklit seinen Gegenentwurf ausdrücklich paradox formulierte – das Sagen, daß immer alles anders ist, muß dann, wie Platon es im *Kratylos* zuspitzte, auch selbst immer anders sein –,¹⁵ schien auch nur bei ihm die Paradoxie zu liegen. Doch es ist derselbe Selbstbezug im Denken eines Seins als eines Seins für dieses Denken, der gegensätzliche, aber gleichermaßen plausible Stellungnahmen möglich macht – die parmenideische für und die heraklitische gegen dieses Sein –, und er trat nun in immer neuen Paradoxien hervor, allen voran in Sokrates' Wissen von seinem Nicht-Wissen und in Platons Niederschreiben des Nicht-Aufzuschreibenden.¹⁶ Sokrates entparadoxiierte seine Paradoxie, indem er von σοφία auf φιλοσοφία, von gegebenem auf zu suchendes Wissen, von Wahrheit auf Forschung umstellte, Platon, indem er diesen Sokrates auf wechselnde Weise von bleibenden Ideen als Anhaltspunkten dieser Forschung sprechen ließ. Ihre Paradoxien blieben seither ebenso provokativ wie produktiv.

Man hat immer gesehen, daß auch Nietzsche durch Selbstanwendungen von Unterscheidungen (wie wahr und falsch, gut und böse, stark und schwach) gezielt Paradoxien erzeugte, um verfestigte philosophische Unterscheidungen zu irritieren und dadurch für das Denken neue Spielräume zu gewinnen. Doch man konnte, wie schon Georg Simmel, in seinen (und Schopenhauers) „frappierenden Antithesen und Paradoxien [...] nur weit ausladende Ornamente oder Angriffe und Verteidigungen“ sehen, die „die innersten Zentren der [...] Lehren“ nicht berührten.¹⁷ Dabei hatte man freilich schon vorausgesetzt, daß Nietzsche „Lehren“ lehren und sie in einem „System“ verknüpfen wollte, und

Bewegung selbst in Bewegung bleibt –, oder bei der Paradoxie der Zeit, wie Aristoteles sie dann zugespitzt hat, – wenn ich jetzt „jetzt“ sage, ist jetzt schon vorbei. – Vgl. zu den zenonischen Paradoxien und ihrer analytischen Bewältigung Thiel, Christian: *Art. Paradoxien, zenonische*. In: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* (hg. v. Jürgen Mittelstraß). Bd. 3. Stuttgart, Weimar 1995. S. 42–45, ferner Rescher, Nicholas: *Paradoxes. Their Roots, Range, and Resolution*. Chicago, La Salle, Ill. 2001.

¹⁴ In Nietzsches Formulierung (PHG 11, KSA 1, S. 845): „In der Philosophie des Parmenides präludiert das Thema der Ontologie. Die Erfahrung bot ihm nirgends ein Sein, wie er es sich dachte, aber daraus, daß er es denken konnte, erschloß er, daß es existieren müsse“. In PHG 13 bietet Nietzsche dagegen „argumenta ad hominem“ auf. Etwas später im Nachlaß 1872/73, KSA 7, 19[18], S. 421, notiert er: „Die ewige Logik. Parmenides. Der Wortkampf“ und zuletzt noch (Nachlaß 1888, KSA 13, 14[148], S. 332): „Parmenides hat gesagt ‚man denkt das nicht, was nicht ist‘“.

¹⁵ Vgl. Borsche, Tilman: *Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*. München 1990. S. 37–59.

¹⁶ Vgl. Platon: *Phaidros*, 274b–278 b (Kritik der Schrift im geschriebenen Dialog).

¹⁷ Simmel, Georg: *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus* [1907]. In: Simmel, Georg: *Gesamtausgabe*, hg. v. Otthein Rammstedt. Bd. 10. Frankfurt am Main 1995. S. 167–408, S. 170.

diese Voraussetzung wurde zum Dogma, als in der Not des mit den Weltkriegen erfahrbar gewordenen Nihilismus Karl Löwith und Martin Heidegger sich anschickten, gestützt auf die Nachlaß-Kompilation des *Willens zur Macht* aus wenigen ‚zentralen Lehren‘ eine Metaphysik Nietzsches zu konstruieren.¹⁸ In seinem zur Veröffentlichung bestimmten Werk hat Nietzsche aber sichtlich vermieden, selbst zu lehren, und sich, wie Platon, eine Figur geschaffen, Zarathustra, die er an seiner Stelle lehren ließ.¹⁹ Stattdessen hat er darauf hingearbeitet, ebenfalls wie Platon²⁰ und worauf wiederum Walter Kaufmann bestanden hat,²¹ gerade die Voraussetzungen, deren sich wissenschaftliche und philosophische Systeme versichern müssen, um sich als Systeme halten zu können, versuchsweise immer weiter in Frage zu stellen und dadurch das gesamte überlieferte philosophische Denken ‚systematisch‘ zu irritieren (wenn man das wiederum paradox formulieren darf). Und dazu hat er schließlich „jenen grossen Zweideutigen und Versucher“, den „Gott Dionysos“, zum „Philosophen“ erhoben (JGB 295).

Zweideutigkeiten und Widersprüche, die man in Nietzsches Werk so leicht wahrnimmt, könnten so gezielten innovativen Paradoxierungen entsprungen sein, die schwerer wahrzunehmen und nachzuvollziehen sind.²² Aber er hat nicht

¹⁸ Vgl. Verf.: ‚einen guten Theil Zufall, Unsinn nicht nur zugestehen, sondern lieben‘. Nietzsche nach Löwith und Heidegger. In: Gentili, Carlo (Hg.): *Metaphysik und Nihilismus*. Löwith und Heidegger interpretieren Nietzsche, erscheint 2005.

¹⁹ Vgl. Simon, Josef: Das neue Nietzsche-Bild. In: *Nietzsche-Studien* 21 (1992). S. 1–9, und ders.: Ein Text wie Nietzsches *Zarathustra*. In: Volker Gerhardt (Hg.): *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra*. Klassiker Auslegen, Bd. 14. Berlin 2000. S. 225–256, und Verf.: Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida. In: Simon, Josef (Hg.): *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*. Frankfurt am Main 1995. S. 214–239, und ders.: Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, in: Gerhardt (Hg.): *Friedrich Nietzsche, a. a. O.*, S. 191–224.

²⁰ Vgl. Platon: *Politeia*, 510b und 511b (Linien-Gleichnis).

²¹ Kaufmann: *Nietzsche, a. a. O.*, S. 92–99. – Man muß Kaufmanns Annäherung Nietzsches an Hegel einerseits, den Pragmatismus andererseits und dessen Einfügung in den Existenzialismus nicht mehr teilen, um ihm auch hier zuzustimmen.

²² Zu einem produktiven Umgang mit Paradoxien hat vor allem Niklas Luhmann ermutigt. Er hat die klassische Not mit Paradoxien zu Tugenden, aus Blockierungen des logisch-analytischen Denkens Mittel des systemtheoretischen Denkens gemacht. Danach ermöglichen Paradoxien eben dadurch, daß sie ein Denken nach bestimmten Unterscheidungen durch den Selbstbezug dieser Unterscheidungen ins Oszillieren bringen und so blockieren, neue Anfänge im Denken mit neuen Unterscheidungen. Durch die Blockierung sind die neuen Anfänge zugleich vor neuerlichen Rekursen geschützt und können so Anfänge von Systemen sein (wir werden solche Paradoxien im folgenden ‚Start-Paradoxien‘ nennen), Systemen jedoch nun im Sinn der Systemtheorie, d. h. stets im Unterschied zu einer jeweiligen Umwelt, die sie weiter zu Unterscheidungen irritiert. Sofern hier auf bloße Oszillationen gebaut wird, bleiben Paradoxien weiterhin beunruhigend. Um zu Routinen zu kommen, pflegen die Systeme sie sich darum in der Regel zu verbergen, sie zu ‚invisibilisieren‘. Die Philosophie kann es sich dagegen leisten und zur Aufgabe machen, sie gezielt herauszustellen und so zu neuen Unterscheidungen anzuregen. Vgl. Luhmann, Niklas: *Ökologische Kommunikation*. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologi-

nur nachhaltig irritiert, er hat sich auch selbst nachhaltig irritieren lassen. Besonders zwei haben ihm zu schaffen gemacht, Platons Sokrates, mit dem er seinen lebenslangen Kampf kämpfte,²³ und Spinoza, den er im Juli 1881 als „einen Vorgänger und was für einen!“ (wieder-)entdeckt hatte²⁴ – woraufhin er selbst, kurz darauf, seinen eigenen Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen (wieder-)entdeckte. Ihre „Idealismen“, für Nietzsche starke Symptome tiefliegender Zweideutigkeit, sind Thema des Aphorismus Nr. 372 im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*. Er ist in der Nietzsche-Forschung nicht prominent geworden. Er enthält wohl ungewöhnlich entschiedene Aussagen, die jedoch so befremdlich sind, daß man sie nicht als ‚Lehren‘ nehmen wollte. Befremdlich ist auch seine Anlage: Platon steht im Vordergrund, wird aber erst am Ende genannt, Spinoza im Mittelpunkt, kommt aber nur als Beispiel ins Spiel, Thema ist „aller philosophische Idealismus“, Kant und Hegel bleiben aber im Hintergrund, und als Ursprung aller idealistischer Zweideutigkeit kommt etwas geradezu verzweifelt Zweideutiges, Widersprüchliches und Paradoxes, „die Musik des Lebens“ zutage. So könnte FW 372 für Nietzsches Philosophie in inhaltlicher und methodischer Hinsicht besonders aufschlußreich sein.

Der Aphorismus fügt sich in ein Buch ein, in dem Nietzsche nach Verabschiedung seiner „dicken Irrthümer und Ueberschätzungen“, mit denen er anfangs „als Hoffender auf diese moderne Welt losgegangen“ sei (FW 370), nach einer gründlichen Übung in Aphorismen-Büchern, nach seinem – in seinen Augen gelungenen, beim Publikum aber erfolglosen – Versuch einer philosophischen Lehrdichtung und nach der konzentrierten Klärung philosophischer Grundfragen in JGB ‚runde‘ Antworten auf die Fragen gegeben hat, die ihn in Bann hielten, bevor er dann einige von ihnen in seinen späten Streitschriften immer schärfer polemisch zuspitzen wird. Mit dem V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, das Nietzsche erst nach einigem Hin und Her 1887 den ersten vier, bereits 1882 erschienenen Bü-

sche Gefährdungen einstellen? Opladen 1986. S. 54 ff.; ders.: *Sthenographie und Euryalistik*. In: Gumbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig (Hg.): *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*. Frankfurt am Main 1991. S. 58–82; ders.: *Die Paradoxie der Form*. In: Baecker, Dirk (Hg.): *Kalkül der Form*. Frankfurt am Main 1993. S. 197–212; ders.: *Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft* (1987). In: ders. (hg. u. eingel. v. Hermann, Kai-Uwe): *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*. Frankfurt am Main 1996. S. 79–106; ders.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1997. S. 55–59 (u. ö.), und zuletzt und mit besonderer Prägnanz: ders. (hg. von Kieserling, André): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main 2000. S. 17 f., 55 ff., 74, 131 ff. u. 155 ff. Luhmanns Erfahrung ist: „man stößt auf eine fast zwanghafte Angst vor dem Paradox, die dazu führt, daß die Logik der Selbstreferenz, das heißt der Anwendung des Codes auf den Code selbst, nicht mitvollzogen wird.“ (*Die Religion der Gesellschaft, a. a. O.*, S. 70 f.). Nietzsche hatte diese Angst nicht (aber Luhmann mied wiederum Nietzsche).

²³ Vgl. die berühmte Notiz Nachlaß 1875, KSA 8, 6[3], S. 97.

²⁴ Nietzsche an Franz Overbeck, 30. Juli 1881, KSB 6, Nr. 135, S. 111.

chern hinzugefügt hat,²⁵ ist ihm die reifste, nüchternste, besonnenste und heiterste Fassung der philosophischen Probleme gelungen, die er aufgeworfen hat.²⁶ Ich werde FW 372 vor allem in seinem Kontext interpretieren. Wie wiederum schon Kaufmann vorgeschlagen hat,²⁷ ist die nächstliegende Methode, Zweideutigkeiten und Widersprüche zu Lasten Nietzsches zu vermeiden, die,

²⁵ Zur Publikationsgeschichte vgl. Schaberg, William H.: *The Nietzsche Canon. A Publication History and Bibliography*. Chicago/Ill. 1995. Dtsch. mit Ergänzungen und Korrekturen nach der Rezension von Salaquarda, Jörg, in: *Nietzsche-Studien* 26 (1997). S. 593–601, unter dem Titel: *Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie*. Aus dem Amerikanischen von Michael Leuenberger. Basel 2002. S. 171–192, zur Komposition den außerordentlich aufschlußreichen Beitrag von Groddeck, Wolfram: *Die „Neue Ausgabe“ der „Fröhlichen Wissenschaft“*. Überlegungen zur Paratextualität und Werkkomposition in Nietzsches Schriften nach „Zarathustra“. In: *Nietzsche-Studien* 26 (1997). S. 184–198.

²⁶ FW im ganzen ist in der Nietzsche-Forschung vergleichsweise wenig, dem V. Buch noch weniger Aufmerksamkeit geschenkt worden. Colli, Giorgio: Nachwort zur *Fröhlichen Wissenschaft*, KSA 3, S. 659–663, mit seinem feinen Sinn für Nuancen in Ton und Komposition hat die ersten vier Bücher mit höchsten Prädikaten bedacht – „Distanz des Genesenen, das Fehlen von Schmähungen“, „ein magischer Augenblick der Ausgewogenheit“ in Nietzsches Schriften, „seine einzige Erfahrung in völliger ‚Gesundheit‘“, „alle Extreme [...] in entspannter Weise miteinander verbunden“, „Nietzsches gelungenster Versuch philosophischer Mitteilung“, „das souveräne, ganz leichte In-der-Schwebe-Bleiben“ –, im V. Buch aber nur noch „Zusätze“ gesehen und es damit sicherlich unterschätzt. 1995 wurde FW von Jörg Salaquarda zum Gegenstand einer von der Stiftung Nietzsche-Haus in Sils-Maria organisierten Tagung gemacht, deren Beiträge (von Jörg Salaquarda, Wolfram Groddeck, Marco Brusotti, Gert Mattenklott und Renate Reschke) in: *Nietzsche-Studien* 26 (1997). S. 163–259, veröffentlicht wurden. Von Walter Kaufmann liegt eine kommentierte Übersetzung mit einer „Translator’s Introduction“ (New York 1974), von Renate Reschke eine kommentierte Ausgabe mit einem ausführlichen Nachwort (Leipzig 1990) vor. Helsloot, Nicolaas: *Vrolijke Wetenschap. Nietzsche als vriend*. Diss. Rotterdam 1999, befaßt sich mehr mit dem Sinn einer fröhlichen Wissenschaft in Nietzsches biographischem Kontext als mit dem gleichnamigen Werk. Higgins, Kathleen Marie: *Comic Relief. Nietzsche’s Gay Science*. New York, Oxford 2000, gibt eine Gesamtinterpretation der FW nach ihren philosophischen Inhalten und, mehr noch, nach ihren ‚literarischen Strategien‘, insbesondere der Parodie. Bei allen wird dem V. Buch jedoch keine besondere Beachtung geschenkt; zu stark dominierten FW 125 („Der tolle Mensch“) im III. und FW 341 („Das größte Schwergewicht“) im IV. Buch. Das gilt auch für die „very short introduction“ in *Nietzsches Philosophie* von Tanner, Michael: *Nietzsche. A Very Short Introduction* [1987]. Oxford 2000. Deutsch: *Nietzsche*. Aus dem Engl. v. Andrea Bollinger. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien 1999 (vgl. die Rezension von Andreas Urs Sommer in diesem Band), der FW wegen ihres reifen und noch wenig prophetischen Gestus hoch schätzt und ihr vergleichsweise großen Raum gibt (S. 57–69), das V. Buch aber ignoriert. Eine besondere Rolle spielt es, bes. FW 354, dagegen in Lampert, Lawrence: *Nietzsche and Modern Times. A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*. New Haven, Conn., London 1990, für die Begründung eines neuen philologischen Paradigmas des Wissens nach dem mathematischen bei Platon und dem physikalischen bei Bacon und Descartes.

²⁷ Kaufmann: *Nietzsche, a. a. O.*, S. 15. Um so unglücklicher scheint mir sein Begriff des „monadologischen“ Stils im „pluralistischen Universum“ der Aphorismen-Bücher zu sein, sofern er, mit seiner Anspielung auf Leibniz, wieder eine in irgendeiner Weise vorgegebene (göttliche) Gesamtsicht voraussetzt. – Zur Wirkungsgeschichte Kaufmanns vgl. Pickus, David: *The Walter Kaufmann Myth: A Study in Academic Judgement*. In: *Nietzsche-Studien* 32 (2003). S. 226–258.

seine Kontexte zu beachten.²⁸ Dies geschieht mehr oder weniger in jeder Nietzsche-Interpretation, aber es kommt dann auf das ‚mehr‘ an. Ich werde so nahe wie möglich am Text von FW 372 bleiben und den Kontext jeweils schrittweise so weit erweitern, wie es dessen Verständnis dient; in manchen Fällen muß der Kontext dann auch auf das Werk im ganzen erweitert werden. Ich bevorzuge dabei die Texte, die Nietzsche selbst zur Veröffentlichung ausgearbeitet hat, und ziehe Nachlaß-Notizen nicht als ‚eigentliche‘ Lehren, sondern nur als Reflexionen heran, die Nietzsche so nicht veröffentlicht hat.²⁹ Freilich ist damit zu rechnen, daß Nietzsche auch in engen Kontexten den „Sinn“ der von ihm gebrauchten Begriffe gezielt in Bewegung bringt, „flüssig“ macht, um ihnen neue Bedeutungen abzugewinnen.³⁰

Der Titel von FW 372 ist „Warum wir keine Idealisten sind“. Nietzsche führt den Aphorismus auf die „überreiche und gefährliche Gesundheit“ Platons hinaus, die *seinen* Idealismus *für ihn* „nötig“ mache. Damit schließt er an FW 370 an, in dem Nietzsche unter dem Titel „Was ist Romantik?“ eine Kunst und eine Philosophie aus dem „Leiden“ an der „Verarmung des Lebens“, am „Hunger“, von einer Kunst und Philosophie aus dem Leiden an „der Ueberfülle des Lebens“, am „Ueberfluss“, unterschieden hat. Für das Philosophieren aus dem „Ueberreichthum“ nennt Nietzsche dort keine Namen; jetzt nennt er Platon. Spinoza, den er in den Mittelpunkt von FW 372 stellt, hat er in FW 349 schlicht als den „schwindsüchtigen Spinoza“ angesprochen und mit der „englischen Uebervölkerungs-Stickluft“, dem „Kleiner-Leute-Geruch von Noth und Enge“ in Verbindung gebracht hat, der dem „Darwinismus“ anhafte, wo doch „in der Natur [...] nicht die Nothlage, sondern der Ueberfluss, die Verschwendung, sogar bis in’s Unsinnige“ herrsche. Jetzt nennt Nietzsche, ebenso ungewöhnlich, Spinoza als Beispiel eines Idealisten. An FW 370 schließt er zugleich mit dem Stichwort „Sensualisten“ an, die er dort *neben* Hume, Kant und Condillac stellt, ohne zu sagen, wen er außerdem damit meint. Nun, in FW 372, zählt er sich selbst unter die Sensualisten. Dazwischen hat er einen Aphorismus

²⁸ Zur Unmöglichkeit, Sprache überhaupt ohne Kontexte zu verstehen vgl. Abel, Günter: *Denkformen – Sprachformen – Lebensformen*. In: Borsche, Tilman (Hg.): *Denkformen – Lebensformen. Tagung des Engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland*, Hildesheim 3.–6. Oktober 2000. Hildesheim 2003. S. 33–51, S. 36.

²⁹ Vgl. die Schlußbemerkung Alfons Reckermanns in seinem hervorragenden Forschungsbericht: *Lesarten der Philosophie Nietzsches. Ihre Rezeption und Diskussion in Frankreich, Italien und der angelsächsischen Welt 1960–2000*. Berlin, New York 2003. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung. Bd. 45). S. 295.

³⁰ Wie er es in der Mitte von GM (II 12) programmatisch formuliert hat. Vgl. dazu Verf.: *Nietzsches Verzeitlichung des Denkens*. In: *KODIKAS/CODE. Ars Semeiotica* 19/1–2 (1996). S. 17–27. – In die vorliegende Abhandlung sind Elemente aus einem früheren Beitrag des Verf.: *Wie idealistisch ist die alltägliche Orientierung? Zur Wiederkehr des Idealismus nach Friedrich Nietzsche*. In: Roser, Andreas/Mohrs, Thomas/Salehi, Djavid (Hg.): *Wiederkehr des Idealismus? Festschrift für Wilhelm Lütterfelds zum 60. Geburtstag*. Frankfurt am Main u. a. 2003. S. 75–92, eingegangen.

mit dem Titel „Wir Unverständlichen“ eingeschoben (FW 371) – mit dem Hinweis, daß „alles Leben“ „schwer zu verstehen“ sei und entsprechend „missverstanden, verkannt, verwechselt, verleumdet, verhört und überhört“ werde. Das sprachlich merkwürdige „verhört und überhört“ läßt aufhorchen, läßt auf die „Musik des Lebens“ horchen, von der in FW 372 die Rede ist.

1. „Wir sind heute allesamt Sensualisten“

In FW 372 scheint Nietzsche klar Position zu beziehen. Auf die Titelfrage „Warum wir keine Idealisten sind“ antwortet er schlicht:

Wir sind heute allesamt Sensualisten, wir Gegenwärtigen und Zukünftigen in der Philosophie [...].

Danach würde das „Zeitalter Hume's, Kant's, Condillac's und der Sensualisten“, von dem in FW 370 die Rede war, weiter andauern, in Nietzsches Gegenwart und auch in die Zukunft hinein. Der Sensualismus wäre danach, was Nietzsche in FW 357 eine „Errungenschaft des philosophischen Gedankens“ nennt. Eine „Errungenschaft“ ist in seinem Sprachgebrauch etwas, das man sich „mühsam“ und unter Umständen „mit dem höchsten Wagniß“ „erkämpft“ hat und darum nicht „wieder fahren lassen“, sondern „festhalten“ will und nach Nietzsche auch soll. Eine *philosophische* Errungenschaft ist dann ein „Sieg“ über eine Überzeugung oder die „Selbstüberwindung“ einer Überzeugung, die das Denken bisher beherrscht hat,³¹ und, da das Denken am stärksten von *moralischen* Überzeugungen beherrscht wird, ein Sieg über das Gewissen.³² Der Sensualismus in Nietzsches Sinn kann aber offenbar unterschiedliche Gestalt annehmen. Auch wenn Kant, wie Nietzsche in seiner neuen Vorrede zu M (Nr. 3) schreibt, die aus derselben Zeit stammt wie das V. Buch der FW, ein „gutes Stück Sensualismus in seine Erkenntnistheorie hinübernahm“, so hat er doch gegen den Sensualismus Hume'scher Prägung zugleich einen neuen Idealismus gesetzt und damit den ‚Deutschen Idealismus‘ auf den Weg gebracht. Sensualismus als Bezeichnung einer philosophischen Position heißt hier offenbar also lediglich, alle Erkenntnis

³¹ Vgl. dazu GT 18 (KSA 1, S. 118); UB II 9, KSA 1, S. 317; BA II, KSA 1, S. 691; Nachlaß 1875, KSA 8, 9[1], S. 164; MA I 26; MA I 248; Nachlaß 1876/77, KSA 8, 23[46], S. 421; Nachlaß 1880, KSA 9, 3[122] und [161], S. 86 und 99. Im öffentlichen Werk spricht Nietzsche betont auch von den Errungenschaften Einzelner, darunter auch seinen eigenen. Vgl. Za I, Von den drei Verwandlungen (KSA 4, S. 29 f.); Za II, Das Grablied (KSA 4, S. 144); GM II 2; GM III 3; GM III 25 und dazu Nachlaß 1884, KSA 11, 26[239], S. 211; EH, Vorwort 3. Für das „jüdische Volk“ war die eigentliche Errungenschaft „die mühsam errungene letzte Möglichkeit, übrig zu bleiben“ (AC 27, vgl. die Vorstufe KSA 13, 11[280], S. 107).

³² Nietzsche gebraucht den Begriff „Gewissen“ in FW 357 acht Mal; einen „endlich und schwer errungenen Sieg des europäischen Gewissens“ in der deutschen Philosophie spricht er dort nacheinander Leibniz, Kant, Hegel und Schopenhauer zu.

von der Wahrnehmung der Sinne abhängig zu machen – und das schließt den Gebrauch von Ideen des Denkens nicht aus.³³ In JGB, das Nietzsche gerade hatte erscheinen lassen, hatte er noch vom „ewig volksthümlichen Sensualismus“ (Nr. 14) gesprochen und ihn gezielt paradoxiert (Nr. 15): Der Sensualismus müsse „darauf halten, dass die Sinnesorgane nicht Erscheinungen sind im Sinne der idealistischen Philosophie“, zugleich aber einräumen, daß sie ihrerseits als *Gegenstände* der Sinne ebenfalls Erscheinungen, also Teil des „Werks unsrer Organe“ und also ihr eigenes Werk sind, womit sie – Nietzsche spielt hier schon auf Spinoza an – „causa sui“, Grund ihrer selbst wären, was „etwas gründlich Absurdes“ sei. Dennoch könne man den Sensualismus „mindestens [...] als regulative Hypothese, um nicht zu sagen als heuristisches Princip“ aufrechterhalten, und das wäre, was Nietzsche wiederum nicht ausspricht, wiederum in Kants Sinn.³⁴ Denn macht man den Sensualismus zur regulativen Hypothese, sind auch wieder Ideen als regulative Hypothesen zur Anleitung der empirischen Forschung notwendig. Später schreibt Nietzsche im Blick auf die Wissenschaften:

Wir besitzen heute genau so weit Wissenschaft, als wir uns entschlossen haben, das Zeugnis der Sinne anzunehmen, – als wir sie noch schärfen, bewaffnen, zu Ende denken lernten. (GD, Die „Vernunft“ in der Philosophie, 3)

Die Sinne geben Zeugnis, aber sie können, für Nietzsche wie für Kant, nur Zeugen sein, die vom Denken gemäß seiner Ideen befragt werden müssen;³⁵ es ist das Denken, das die sinnliche Wahrnehmung mit seinen Begriffen und Ideen „zu Ende“ denkt und dadurch allgemein mitteilbar, lehrbar macht. Damit ist eine strikte Alternative und Entscheidung zwischen Sensualismus und Idealismus gar nicht möglich, sondern beide müssen im Spiel bleiben. Sie können aber unterschiedliches Gewicht bekommen und dabei auch unterschiedliche Gestalt annehmen, je nachdem, wie unterschiedliche Bedürfnisse es erfordern. In den Wissenschaften muß man sich dann ‚entschließen‘, die Paradoxie des Sensualismus zu ignorieren, die in der philosophischen Dimension auftritt.

Die so entschiedene Antwort („Wir sind heute allesamt Sensualisten“) ist also verführerisch einfach formuliert. Nietzsche fügt denn auch vorab eine irritierende Vorbemerkung und Vorfrage ein. Sie erinnern an die Nöte des Lebens als Bedingungen alles Denkens, auch des Philosophierens als Denkens des Denkens:

³³ Schlimgen, Erich: Nietzsches Theorie des Bewußtseins. Berlin, New York 1999. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung. Bd. 41), der Nietzsche eine veritable „Theorie“ des Bewußtseins zuschreibt und Nietzsche „ähnlich dem deutschen Idealismus“ geradewegs an Kants Transzendentalphilosophie anknüpfen läßt, scheint diese Verwendung des Begriffs ‚Sensualismus‘ abwegig (S. 90).

³⁴ Vgl. Nachlaß 1885, KSA 11, 34[116], S. 459 („Das Achtbarste an Kant ist, daß er über die Leibnizische Verführung hinwegkam und das Beste vom vorigen Jahrhundert, den Sensualismus festhielt.“). S. auch Nachlaß 1884, KSA 11, 26[326], S. 236.

³⁵ Vgl. Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. B XIII.

Ehemals hatten die Philosophen Furcht vor den Sinnen: haben wir – diese Furcht vielleicht allzusehr verlernt?

Das Philosophieren könnte sich im Lauf der Jahrtausende selbst verändert haben, durch Lernprozesse, die unbemerkt – auch von Philosophen unbemerkt – verlaufen sein könnten. Nietzsche schiebt noch eine weitere irritierende Bemerkung nach:

nicht der Theorie nach, aber der Praxis, der Praktik ...

2. *Sensualismus und Idealismus als Theorie, Praxis und Praktik*

Wir sind, scheint Nietzsche anzudeuten, Idealisten noch der Theorie nach, der aber die Praxis abhanden gekommen ist, und Sensualisten der Praxis nach, die aber noch nicht zur Theorie gefunden hat, vielleicht, weil eine solche Theorie paradox sein müsste, vielleicht aber auch, weil diese Praxis gar keine Theorie braucht. Danach wäre die Selbstpositionierung in beiden Fällen ein Selbstmißverständnis, und dieses Selbstmißverständnis könnte auch die Unterscheidung von Theorie und Praxis einschließen.

Darauf verweist der dritte Begriff, den Nietzsche hinzusetzt, der Begriff der „Praktik“. Nietzsche gebraucht ihn – als kollektiven Singular – hier zum ersten Mal in seinen Schriften. „Praktik“ ist sein Begriff für eine Praxis ohne Theorie. In AC wird er von der „evangelischen Praktik“ des „Typus Jesus“ (AC 33) sprechen: Christus, wie er ihn zeichnet, hatte keinen „Glauben“, der sich auf Begriffe und Dogmen stützte, er *brauchte* keinen solchen Glauben und konnte ihn nicht brauchen. Seine Praktik war ein „andres Handeln“, das sich von dem Gebot „Widerstehe nicht dem Bösen“ (Mt 5,39) leiten ließ. Versucht man dieses Gebot begrifflich zu fassen, gerät man wiederum in Paradoxien, die nicht erst heute, sondern schon Jesu „erste Jünger“, wie die Evangelien ausweisen, hochgradig irritierten.³⁶ Aber weil die Jünger ausziehen und den Menschen in aller Welt das Evangelium *lebren* sollten, *mußten* sie – und wenn nicht sie, dann Paulus und die spätere christliche Theologie und Dogmatik – versuchen, es begrifflich zu fassen, „zu Ende zu denken“. So „übersetzten“ sie

ein ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmendes Sein erst in die eigne Crudität, um überhaupt Etwas davon zu verstehn [...]. (AC 31)

³⁶ Vgl. AC 29, KSA 6, S. 199 f.: „die Unfähigkeit zum Widerstand wird hier Moral (widerstehe nicht dem Bösen‘ das tiefste Wort der Evangelien, ihr Schlüssel in gewissem Sinne)“. In dessen Deutung kommt Nietzsche dem „ethischen Widerstand“ nach Emmanuel Levinas sehr nahe. Vgl. Verf.: Emmanuel Levinas: „Ethischer Widerstand“. Zum Anfang der Philosophie nach der Schoa. In: Abel, Günter (Hg.): Französische Nachkriegsphilosophie. Autoren und Positionen. Berlin 2001. (Schriftenreihe des Frankreich-Zentrums der Technischen Universität Berlin. Bd. 2). S. 45–67.

Dabei blieb es, wie Nietzsche (nicht als erster und auch nicht als letzter³⁷) gesehen hat. Ihn faszinierte an der evangelischen Praktik des Typus Jesus, daß sie über Jahrtausende hinweg alle Begriffe und Dogmen wieder ‚ins Schwimmen brachte‘, in die man sie zu fassen suchte.³⁸ Der „Typus Jesus“ hatte es dagegen, so Nietzsche, bei Zeichen belassen.³⁹

Die Realität nur als Zeichen zu sehen, ist aber auch der Zugang der Kunst zu ihr. In JGB 188 hatte Nietzsche, ohne dort schon den Begriff zu verwenden, von der Praktik der Künstler geschrieben, sie gehorche

tausendfältigen Gesetzen [...], die aller Formulierung durch Begriffe gerade auf Grund ihrer Härte und Bestimmtheit spotten (auch der festeste Begriff hat, dagegen gehalten, etwas Schwimmendes, Vielfaches, Vieldeutiges –). (JGB 188)

Eine Praktik, sei es eine religiöse oder eine künstlerische, kann auf ihre Weise ‚härter‘, ‚bestimmter‘ und ‚eindeutiger‘ sein als die ‚festesten Begriffe‘ – die Begriffe machen sie vieldeutig, nicht eindeutig. Praktik wäre danach als ein Handeln zu verstehen, das dem Handelnden so selbstverständlich geworden, so ‚in Fleisch und Blut übergegangen‘ ist, daß er gar nicht nach Gründen dafür fragt und, würde er von andern danach befragt, dadurch in seinem Handeln irritiert, sich selbst unverständlich würde. Dies teilt die Praktik wiederum mit der ‚Kultur‘. Denn auch Kultur – sei es eines Volkes, einer Zeit, eines Tätigkeitsbereichs, einer Wissenschaft – ist das, was denen, die ihr angehören, so selbstverständlich geworden ist, daß ihnen die Frage danach befremdlich scheint; Kulturen sind Praktiken im Sinne Nietzsches.

Mit dem Begriff der Praktik geht Nietzsche so hinter begriffliche Alternativen wie Idealismus und Sensualismus, Theorie und Praxis, kaum hat er sie formuliert, auch schon zurück. Begrifflose Praktik ist das, was begriffliche Alternativen erst entspringen läßt und sich ihnen darum selbst entzieht. Ihr Begriff ist ein Gegenbegriff gegen alle Begriffe – und insofern paradox.⁴⁰ Nietzsches spre-

³⁷ Vgl. Havemann, Daniel: Der ‚Apostel der Rache‘. Nietzsches Paulusdeutung. Berlin, New York 2002. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung. Bd. 46).

³⁸ Vgl. Verf.: Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*. In: Nietzsche-Studien 21 (1992). S. 163–183.

³⁹ AC 32. – Zur Diskussion zu AC 32 vgl. Sommer, Andreas Urs; Friedrich Nietzsches *Der Antichrist*. Ein philosophisch-historischer Kommentar. Basel 2000. (Beiträge zu Friedrich Nietzsche. Bd. 2). S. 317–324.

⁴⁰ Nietzsches Begriff der Praktik (im Singular) steht Pierre Bourdieus Begriff des Habitus, der regelmäßige, aber theoretisch weder artikulierte noch artikulierbare Praktiken (*pratiques*, im Plural) reproduziert, auffallend nahe. Bourdieu (in: *Le sens pratique*. Paris 1980. Deutsch: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Übers. v. Günter Seib. Frankfurt am Main 1987. 3. Kapitel: Strukturen, Habitusformen, Praktiken. S. 97–121) rekurriert jedoch nicht auf ihn. Er sieht, wie schon Heidegger, an den er anschließt (vgl. etwa S. 108 f.), bei Nietzsche nur ein „Spiel der umgekehrten Präferenzen“ zwischen Theorie und Praxis (S. 55), und benutzt Nietzsche im übrigen als Spruchquelle.

chendster (Gegen-)Begriff für sie, den er im Abstand von einigen Zeilen folgen läßt, ist „die Musik des Lebens“. Musik bedeutet, besagt *als* Musik etwas, aber sie bedeutet, besagt es ohne Begriffe, und sie ist leichter verständlich als jede Begriffssprache. Und diese begrifflose und doch so leicht verständliche Sprache ist es, die, so Nietzsches These nun in FW 372, „ein echter Philosoph“ nicht mehr hört – wodurch er eben zum Idealisten wird, zum Idealisten dieser oder jener Art und diesen oder jenen Grades. Und sein Idealismus dürfte, nach dem Eingang des Aphorismus, Ausdruck einer „Furcht“ und damit einer Not, einer Lebensnot sein und müßte nach Nietzsche darum auch aus ihr zu verstehen sein.

3. Abkürzung des „philosophischen Gedankens“ durch Namen

Nietzsche macht solche Lebensnöte an Personen und damit an Namen fest. In FW 357, 370 und 372, den Aphorismen, in denen es ihm um die „Errungenschaften“ der Philosophie geht, nennt er denn auch viele Namen. Er knüpft zwischen ihnen ein beziehungsreiches Verweissystem, einen eigenen Kontext aus Namen. Die Philosophen-Namen, die er in FW 357 (Platon, Leibniz, Descartes, Kant, Hegel, Schopenhauer und als dessen ‚Jünger‘ von Hartmann, Bahnsen und Mainländer) und in FW 370 (nochmals Kant und Schopenhauer, außerdem Hume, Condillac und Epikur) genannt hat, stehen (mehr oder weniger) für Schwergewichte auch seines eigenen Philosophierens und verweisen so zugleich auf ihn selbst zurück. Nun erscheinen die Namen Spinozas und Platons. In FW 373 erwähnt er noch den „pedantischen Engländer Herbert Spencer“, dann enden die Namen im V. Buch der FW ganz.

Auch in der neuen Vorrede zur FW, die im Zug des V. Buchs entsteht, nennt Nietzsche keine Namen – außer seinem eigenen:

Aber lassen wir Herrn Nietzsche: was geht es uns an, dass Herr Nietzsche wieder gesund wurde? (FW, Vorr. 2)

Er nennt ihn, um zu sagen, daß er nicht genannt werden soll, und verweist damit wiederum auf Platon, der Phaidon im gleichnamigen Dialog sagen ließ, viele seien zugegen gewesen bei dem Gespräch, nicht jedoch Platon. Über den Grund läßt Platon Phaidon nur eine Vermutung aussprechen: „Platon aber, glaube ich, war krank.“ (59b) Beide, Platon und Nietzsche, ziehen sich *expressis verbis* aus ihren Schriften zurück, beide warnen davor, sie mit ihren Schriften zu identifizieren, beide geben Gründe der Gesundheit dafür an, der eine, der ‚überreich und gefährlich Gesunde‘, daß er (vermutlich) krank gewesen sei, der andere, der ständig Leidende, daß er (sichtlich) genesen sei.

Eigennamen von Philosophen werden gebraucht, wenn auf deren Philosophie im ganzen verwiesen, ihre Philosopheme aber nicht im einzelnen bezeich-

net und nicht zur Diskussion gestellt werden sollen. Philosophen-Namen kürzen Philosophien ab und schaffen dadurch Spielräume, ihnen Unterschiedliches zuzuordnen. Mit Namen überhaupt wird identifiziert, womit man immer neu zu tun hat, was also – auf willkommene oder unwillkommene Weise – immer wieder überraschen und irritieren kann.⁴¹ Sie sind bloße Zeichen zur Identifikation und sagen im Unterschied zu Begriffen nicht, was etwas ist; sie lassen es offen. Aber auch Begriffe, die definieren, was etwas ist, sind Abkürzungen, auch sie schaffen Spielräume. Mit ihnen wird von all dem abstrahiert, das ‚unter sie fällt‘, und so können sie ebenfalls auf Unterschiedliches ‚angewendet‘ werden; eben dadurch sind sie ‚allgemein‘. Als unterschiedliche Arten der Abkürzung lösen beide, Namen und Begriffe, das, worum es geht, aus seinem jeweiligen Kontext, um neue Anschlüsse zu ermöglichen. Aber die Anschlüsse sind wiederum unterschiedlicher Art. Begriffe ermöglichen Anschlüsse an andere Begriffe, die sich ebenfalls von wechselnden ‚Fällen‘ lösen lassen, so daß eine schrittweise Lösung von allen Kontexten und eine ‚allgemeine Übersicht‘ möglich wird. Eigennamen dagegen bleiben kontextgebunden, auch und gerade dann, wenn sie mit anderen Eigennamen verbunden werden. Sie ermöglichen, wechselnde und immer neue Kontexte dessen, worum es geht, zu erschließen; jenseits dieser Kontexte verlieren sie ihren Sinn. Namen halten so Spielräume offen, mit Individuen, die sie bezeichnen, immer Neues zu verbinden, ohne jemals in Begriffen festzulegen, was sie sind.⁴² So liegt es nahe, dort zu Namen von Philosophen statt zu Begriffen von Philosophemen zu greifen, wo Philosophien neu aus ihren Kontexten erschlossen werden sollen. Das macht, wie Nietzsche in FW 357 vorgeführt hat, neue Gewichtungen von Philosophemen innerhalb einer Philosophie möglich,⁴³

⁴¹ So ist man jetzt etwa auch in Wetterberichten dazu übergegangen, „Hochs“ und „Tiefs“ mit Namen zu belegen.

⁴² Vgl. zur Diskussion der Frage bei Platon Borsche: Was etwas ist, a.a.O., S. 83–97, zu Kants Gebrauch von ‚Namen‘ von Begriffen zum „*Umdenken im Gebrauch* dieser Begriffe“ Simon, Josef: Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie. Berlin, New York 2003. S. 15: „Auf dem Boden der Kritik bleiben die Namen gegenüber jeder sich als definitiv verstehenden Umschreibung ihrer Bedeutung der Drehpunkt ihrer Umdeutung im jedesmaligen Gebrauch.“ Zur Diskussion der Namen in und mit der Analytischen Philosophie vgl. Abel, Günter: Sprache, Zeichen, Interpretation. Frankfurt am Main 1999. Pass., bes. S. 185 und 258.

⁴³ Als „eigentliche Errungenschaft“ Leibniz‘ bezeichnet er dort dessen „unvergleichliche Einsicht“, „dass die Bewusstheit nur ein Accidens der Vorstellung ist, nicht deren nothwendiges und wesentliches Attribut, dass also das, was wir Bewusstsein nennen, nur einen Zustand unsrer geistigen und seelischen Welt ausmacht (vielleicht einen krankhaften Zustand) und bei weitem nicht sie selbst“, als die Errungenschaft Kants das „ungeheure Fragezeichen, welches er an den Begriff „Causalität“ schrieb“, als die Errungenschaft Hegels „den erstaunlichen Griff [...], dass die Artbegriffe sich aus einander entwickeln: mit welchem Satze die Geister in Europa zur letzten grossen wissenschaftlichen Bewegung präformirt wurden, zum Darwinismus – denn ohne Hegel kein Darwin.“

darüberhinaus aber auch den Übergang zu den Kontexten des Lebens der Philosophen, zu ihren Bedürfnissen und Nöten, wie Nietzsche es in FW 370 vorgeschlagen hat.⁴⁴

4. Verknüpfung des Idealismus mit den Namen Spinozas, Platons und (den nicht mehr genannten Namen) Kants und Hegels

4.1. Weicher (deutscher) und harter (griechischer) Idealismus

Die Verknüpfung des Idealismus mit Platon, seinem Namensgeber, ist wohl zu erwarten, nicht ohne weiteres aber seine Verknüpfung mit dem Namen Spinozas. Spinoza wird gemeinhin dem modernen Rationalismus, nicht dem Idealismus zugeordnet. Seit Descartes war der Begriff der Idee gegenüber ihrem platonischen Begriff depotenziert worden, und Spinoza nahm daran teil. ‚Ideen‘ hatten nur noch den Sinn von Vorstellungen, die im Bewußtsein unversehens und ungeordnet auftauchen und darum vom Verstand, der *ratio*, in eine nach methodischen Kriterien bestimmte ‚rationale‘ Ordnung zu bringen sind. Erst Kant brachte seine theoretische Philosophie wieder auf den Begriff eines ‚transzendentalen Idealismus‘ und gab, unter erneuter Berufung auf Platon,⁴⁵ auch den Ideen einen neuen starken Sinn als ‚Ideen der Vernunft‘, den der Deutsche Idealismus, insbesondere Hegel, dann weiter verstärkte, so daß der Begriff Idealismus im 19. Jahrhundert zuerst und zumeist mit Hegels Namen verbunden wurde.⁴⁶ Beide, Kant und Hegel, bleiben in FW 372 weiter gegenwärtig, nun aber ungenannt im Hintergrund. Nietzsche mißt Spinoza nicht an ihrem, sondern an Platons Idealismus.⁴⁷

⁴⁴ In EH erkundet Nietzsche dann die Kontexte, die sich inzwischen mit seinem Namen verbinden lassen und das heißt dann auch: in denen er identifiziert und ‚verwechselt‘ werden kann. Das Wort ‚verwechseln‘ ist (mit Beugungen und Substantivierungen) in Nietzsches Werk über 180 Mal belegt. – Zur ‚Politik‘ mit der Nennung und Nicht-Nennung seines eigenen Namens, die sich bei Nietzsche abzeichnet, vgl. Derrida, Jacques: *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris 1984, zuerst in deutscher Übersetzung von Kittler, Friedrich, in: *Fugen. Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik*. Freiburg im Breisgau 1980. S. 64–98, unter dem Titel: Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens. Die Lehre Nietzsches. Neudruck unter dem Titel: *Otobiographien. Die Lehre Nietzsches und die Politik des Eigennamens*. In: Derrida, Jacques/Kittler, Friedrich: *Nietzsche – Politik des Eigennamens. Wie man abschafft, wovon man spricht*. Berlin 2000. S. 7–63. Derridas Text geht auf einen 1976 an der Universität Virginia (Charlottesville) gehaltenen Vortrag zurück.

⁴⁵ Kant: KrV, B 370ff.

⁴⁶ Vgl. Meinhardt, H./Jüssen, G./Knudsen, Chr./Wieland, G./Kluxen, W./Beckmann, J. P./Halbfass, W./Neumann, K.: *Art. Idee*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4. Basel, Darmstadt 1976. Sp. 55–134, und Zeltner, H.: *Art. Idealismus, Art. Idealismus, absoluter, und Idealismus, Deutscher*. In: *Ebd.*, Sp. 30–37.

⁴⁷ Die quellenkritischen Hintergründe sind überraschend und aufschlußreich: Wo in „Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde“ aus GD steht: „Älteste Form der Idee, relativ klug, sim-

Den moralischen Sinn des Begriffs Idealismus, als Streben, selbstlos moralischen Idealen gerecht zu werden, übergeht Nietzsche hier ganz, nachdem er ihn schon in M unter dem Titel „Die ehemalige deutsche Bildung“ einer scharfen Kritik unterworfen und darin die Deutschen Idealisten (er nennt dort Schiller, W. v. Humboldt, Schleiermacher, Hegel und Schelling) einbezogen hatte. In ihrer „Sucht, um jeden Preis moralisch erregt zu erscheinen“, und ihrem

Verlangen nach glänzenden knochenlosen Allgemeinheiten, nebst der Absicht auf ein Schöner-sehen-wollen in Bezug auf Alles (Charaktere, Leidenschaften, Zeiten, Sitten), – leider ‚schön‘ nach einem schlechten verschwommenen Geschmack, der sich nichtsdestoweniger griechischer Abkunft rühmte,

hätten sie einen „weichen, gutartigen, silbern glitzernden Idealismus“ geschaffen,

welcher vor Allem edel verstellte Gebärden und edel verstellte Stimmen haben will, ein Ding, ebenso anmaasslich als harmlos, beseelt vom herzlichsten Widerwillen gegen die ‚kalte‘ oder ‚trockene‘ Wirklichkeit, gegen die Anatomie, gegen die vollständigen Leidenschaften, gegen jede Art philosophischer Enthaltbarkeit und Skepsis, zumal aber gegen die Naturerkenntnis, sofern sie sich nicht zu einer religiösen Symbolik gebrauchen liess. (M 190)

Der Idealismus war hier, wie Nietzsche zuletzt, im Blick auf ihn selbst, noch einmal zuspitzte, ein bloßes „Hirngespinnst“ geworden, das von den Realitäten des Lebens ablenke und ablenken solle.⁴⁸ Auch er sei von ihm allzu lang infiziert gewesen:

die Unwissenheit in physiologicis – der verfluchte „Idealismus“ – ist das eigentliche Verhängnis in meinem Leben, das Überflüssige und Dumme darin, Etwas, aus dem nichts Gutes gewachsen, für das es keine Ausgleichung, keine Gegenrechnung giebt. Aus den Folgen dieses „Idealismus“, erkläre ich mir alle Fehlgriffe, alle grossen Instinkt-Abirrungen und „Bescheidenheiten“ abseits der Aufgabe meines Lebens, zum Beispiel, dass ich Philologe wurde – warum zum Mindesten nicht Arzt oder sonst irgend etwas Augen-Aufschliessendes? (EH, Warum ich so klug bin 2)

Der Idealismus, den Nietzsche mit Platon und Spinoza verbindet, wäre demnach noch ein ‚harter‘, sich den Realitäten des Lebens stellender, mit ihnen kämpfender Idealismus.

pel, überzeugend. Umschreibung des Satzes „ich, Plato, bin die Wahrheit““, stand zunächst „vernünftig, simpel, thatsächlich, sub specie Spinozae Umschreibung des Satzes „ich, Spinoza““ (KSA 14, S. 415). Spinoza war Nietzsches Modell für Platons Idealismus! Dieses Modell aber läßt sich wiederum bei Gustav Teichmüller nachweisen, in seinen *Studien zur Geschichte der Begriffe* von 1874 und seinem systematischen Hauptwerk *Die wahre und die scheinbare Welt. Neubegründung der Metaphysik* von 1882, die Nietzsche beide nachweislich kannte. Vgl. Gawoll, Hans-Jürgen: *Nietzsche und der Geist Spinozas: Die existentielle Umwandlung einer affirmativen Ontologie*. In: *Nietzsche-Studien* 30 (2001). S. 44–61, S. 58 mit Anm. 27.

⁴⁸ WA, Epilog, KSA 6, S. 50. – „Hirngespinnst“ ist im übrigen ein häufig verwendeter Begriff auch schon bei Kant. Vgl. u. a. *Träume eines Geisterschers*. In: *Akad.-Ausg. II*, S. 320; den Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772, *Akad.-Ausg. X*, S. 131; *Prolegomena*, § 40, *Akad.-Ausg. IV*, S. 327. Wie Nietzsche bleibt auch Kant gegen ‚das Ideale‘ mißtrauisch, vor allem, wenn es mit Liebe in Verbindung gebracht wird. Vgl. *Nachlaß, Akad.-Ausg. XXII*, S. 76.

4.2. Kants Ermäßigung des harten Idealismus und die Entsinnlichung der Sinne

Auch Kants transzendentalen Idealismus läßt Nietzsche noch gelten, sofern es sich hier nicht um ein transzendentes Sein von Ideen, sondern um den Idealismus von Raum und Zeit handelte, dazu entworfen, Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erkenntnis in den Wissenschaften denkbar zu machen. Daß sich auch bei diesem Idealismus eine (seit K. L. Reinhold berühmte) „fundamentale Antinomie“ in Hinsicht auf „das Ansich der Dinge“ ergab, die nur einen „höchst relativen Sinn aller Wissenschaft und Vernunft“ zurückließ, war für Nietzsche wiederum kein Einwand gegen ihn.⁴⁹ An Platons Idealismus gemessen, mäßigte Kant den Idealismus, indem er ihn mit dem Sensualismus Humes verknüpfte.⁵⁰ Diese „Ermäßigung“⁵¹ des Idealismus könnte, so Nietzsches Vermutung in FW 372, deshalb möglich geworden sein, weil in der Moderne das *Bedürfnis* nach einem Idealismus ein anderes geworden war, weil nun die Nöte des Lebens andere waren – und darum die Philosophen die „Furcht vor den Sinnen“ „verlernt“ hatten.

Mit dem Schwinden der „Furcht“ im Dasein überhaupt hat Nietzsche das V. Buch der FW eröffnet. In FW 343 beginnt er damit, „wir“ seien merkwürdigerweise „ohne Sorge und Furcht“ davor, was sich mit dem

grössten neueren Ereigniss, – dass ‚Gott todt ist‘,

begeben habe und vor all dem, was sich daraus ergeben könnte, eine

lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, [...] eine Verdüsterung und Sonnenfinsterniss, deren Gleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat (FW 343).

In FW 346 nennt Nietzsche das Ereignis und die mit ihm verbundene Gefahr (zum ersten Mal im öffentlichen Werk)⁵² „Nihilismus“. Der Nihilismus aber ist vor allem die Enttäuschung vom Idealismus, vom Glauben an ein Sein von Ideen, die dem Sein im ganzen Sinn geben und deren ‚höchste‘ Gott ist; im Nihilismus wird das Sein von Ideen zum Schein und damit zum ‚Nichts‘. Er müßte,

⁴⁹ UB I DS 6, KSA 1, S. 191.

⁵⁰ Kant wollte durch seine *Kritik der reinen Vernunft* außer „dem *Materialism, Fatalism, Atheism*, dem freigeisterischen *Unglauben*, der *Schwärmerei* und *Aberglauben*, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch aus dem *Idealism* und *Scepticism*, die mehr den Schulen gefährlich sind und schwerlich ins Publicum übergehen können, selbst die Wurzel“ abschneiden (KrV, B xxxiv).

⁵¹ Zu Nietzsches Gebrauch dieses Begriffs s.u. 5.3.2.

⁵² In GT 7 hatte er beiläufig von einem „praktischen Nihilismus“ gesprochen. Zur Geschichte und zu Nietzsches Gebrauch des Nihilismus-Begriffs vgl. Müller-Lauter, Wolfgang (zs. mit Goerd, Wilhelm): Art. Nihilismus. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4. Basel, Darmstadt 1984. Sp. 846–854, Kuhn, Elisabeth: *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin, New York 1992. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung. Bd. 25), und dies.: Art. Nihilismus. In: Ottmann, Henning (Hg.): *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Weimar 2000. S. 292–298.

wie es sich immerhin im „Nihilismus nach Petersburger Muster (das heisst [im] Glauben an den Unglauben, bis zum Martyrium dafür)“ anzeigt (FW 347), Angst und Schrecken verbreiten, und Nietzsche *fragt* darum, woran es liegt, daß dies im übrigen nicht oder doch so wenig geschieht.

Der Grund könnte sein, vermutet er, daß schon der Sinn für den Idealismus verlorengegangen ist. Wo der Sinn für den Nihilismus fehlt, könnte auch der Sinn dafür fehlen, was der Idealismus einmal war. Sofern man hier und dort noch „der Theorie nach“ an ihm festhält, ist er eben dadurch leer, also nihilistisch geworden und in sein Gegenteil, einen Sensualismus, übergegangen, der seinerseits ohne „Theorie“ ist, und dieser Sensualismus, das erklärte Vertrauen in die Sinne, könnte seinerseits dadurch möglich geworden sein, daß der Sinn dafür, was die „Furcht vor den Sinnen“ einmal war, verlorengegangen ist. Um anzudeuten, wie groß diese Furcht einmal war, erinnert Nietzsche nun in FW 372 an das berühmte ‚Abenteuer‘ des Odysseus, der während der Vorbeifahrt an der Insel der Sirenen, einem „gefährlichen südlicheren Eiland“, die Gefährten Wachs in ihre Ohren stopfen und sich selbst am Schiffsmast festbinden ließ, um sich dem ebenso verführerischen wie todbringenden Gesang der Sirenen aussetzen zu können.⁵³ Was bei Odysseus Vorbeugung für seine Gefährten war, die zeitweilige Verschließung vor der Verführung durch die Sinne, wurde, so Nietzsche, bei ‚den Philosophen‘ zur dauernden Abwendung von ihnen hin zu einem „kalten Reich der ‚Ideen‘“, auf die der Erkennende blicken sollte, wenn er von den Sinnen affiziert wurde. Dieses Reich war, wie Platon am Schicksal des Sokrates zeigte, nicht leicht zu errichten und, wie dann die Kritik des Aristoteles an Platon zeigte, nur schwer zu verteidigen. Um so stärker, vermutet Nietzsche, muß die Gewalt der Verlockungen gewesen sein: es muß sich um die stärksten sinnlichen Verlockungen, die erotischen, gehandelt haben, die, denen Platon seinen Sokrates demonstrativ ausgesetzt hat. In GD spricht Nietzsche unverblümt aus, Platon sage

mit einer Unschuld, zu der man Grieche sein muss und nicht ‚Christ‘, dass es gar keine platonische Philosophie geben würde, wenn es nicht so schöne Jünglinge in Athen gäbe: deren Anblick sei es erst, was die Seele des Philosophen in einen erotischen Tummel versetze und ihr keine Ruhe lasse, bis sie den Samen aller hohen Dinge in ein so schönes Erdreich hinabgesenkt habe. [...] Philosophie nach Art des Plato wäre [...] als ein erotischer Wettbewerb zu definieren [...] ...⁵⁴

⁵³ Vgl. dazu Levinas, Emmanuel: *La tentation de la tentation*. In: E. L.: *Quatres lectures talmudiques*. Paris 1968. S. 67–109. Deutsch: *Die Versuchung der Versuchung*. In: E. L.: *Vier Talmud-Lesungen*. Aus dem Frz. übers. v. Frank Miething. Frankfurt am Main 1993. S. 57–95.

⁵⁴ GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 23, KSA 6, S. 126; vgl. MA I 259. – Michel Foucault ist diesen Hinweisen gründlich nachgegangen in: *Histoire de la sexualité*. Vol. 2: *L'usage des plaisirs*. Paris 1984. Dtsch. Übers. v. Ulrich Raulff und Walter Seitter: *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 2: *Der Gebrauch der Lüste*. Frankfurt am Main 1986.

Auch Platon selbst hatte, wenn man der Überlieferung glauben darf, sein „gefährliches südlicheres Eiland“ – Sizilien, wo er seine „Philosophen-Tugenden“ in der Politik erprobte und dabei der Leidenschaft zu Dion verfiel. Daß er in der *Politeia* Sirenen-Geschichten jeglicher Art aus der Erziehung der jungen Leute zu guten Bürgern eines idealen Staates ausgeschlossen wissen wollte, zeigt das Maß der Gefahr an, das er fürchtete.

Nietzsches Hinweis auf den Süden weist jedoch über Platon hinaus. Zuvor, in FW 350, spricht er vom

südländischen Argwohn über die Natur des Menschen, der vom Norden aus immer falsch verstanden wird: in welchem Argwohn der europäische Süden die Erbschaft des tiefen Orients, des uralten geheimnisreichen Asien und seiner Contemplation gemacht hat. [...] (der Norden war immer gutmüthiger und flacher als der Süden) [...].⁵⁵

Im Süden und im Norden Europas, das liegt auf der Hand und ist in der Philosophie doch wenig berücksichtigt worden,⁵⁶ wird die Sinnlichkeit anders erfahren, und mit dem Übergang der Philosophie in den Norden, der sich in der Moderne vollzog, mußte sich auch die Einschätzung der Sinne ändern. Das wird spätestens bei Kant manifest, für den die Sinne wohl das Gemüt „affizieren“, jedoch nur noch mit „sinnlichen *datis*“, dem „rohen Stoff sinnlicher Eindrücke“, den der Verstand in „sicherem Gang“ „zu einer Erkenntnis der Gegenstände [...] verarbeiten“ kann.⁵⁷ Erotische Verführungskraft haben sie kaum mehr, was Nietzsche in „Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde“ auf die berühmte Formel bringen wird:

Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.

In FW 372 geht er denn auch, ohne ihn zu nennen, rasch zu Kant über:

Nun möchten wir heute geneigt sein, gerade umgekehrt zu urtheilen (was an sich noch eben so falsch sein könnte): nämlich dass die Ideen schlimmere Verführerinnen seien als die Sinne [...].

Mit Kant hat sich das Verhältnis umgekehrt: Nun sind es die Ideen, die täuschen, verführen, Illusionen erwecken können, und nun ist es die Insel der Sinne, auf

⁵⁵ S. zur Nord-Süd-Unterscheidung in Nietzsches Denken zuvor FW 358 und im weiteren Kontext MA II VMS 97; FW 291; JGB 48, 255; WA 2.

⁵⁶ Ausnahmen sind natürlich Montesquieu und Herder. Nietzsche erwähnt Montesquieu zuweilen, aber nicht im Hinblick auf den Einfluß des Klimas, den Montesquieu für die Gestaltung der staatlichen Ordnungen geltend gemacht hatte. Von Herder hat er in MA II, WS 118, eine scharfe Charakteristik gegeben, in der er auf das ewig Vorläufige seines Denkens abhebt. Jürgen Brummack und Martin Bollacher, die Herausgeber und Kommentatoren von: Johann Gottfried Herder: Werke in zehn Bänden. Bd. 4: Schriften zur Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787. Frankfurt am Main 1998. S. 805, halten diese Charakteristik wiederum für „ganz unhistorisch“ und bloße „Entlarvungspsychologie“.

⁵⁷ Kant: KrV, A 250 Anm., A 107, B 1, B VII.

die man sich vor ihnen retten kann und muß. Sie, nicht mehr das „Reich der „Ideen““, ist nun „das Land der Wahrheit“, und sie ist, so Kant, ihrerseits

umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflucht, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.⁵⁸

Aus den Verführungen zum Eiland des Sinnlichen, gegen die sich Platon mit seinem Idealismus zu wappnen hatte, ist die Selbstbehauptung der Vernunft auf der Insel des Sinnlichen geworden, die man gegen die Verführungen des Idealismus zu wappnen hat. Dazwischen ist das Sinnliche zum bloßen ‚Stoff‘ für Begriffe geworden. Der moderne Sensualismus, nach Nietzsche die Gegenwart und Zukunft der europäischen Philosophie, ist möglich geworden, weil die Sinne nicht mehr in solche Nöte bringen wie „ehemals“. Aber dazu trug nach Nietzsche nicht nur der Übergang der Philosophie in den Norden bei, sondern auch und vor allem jene „zweitausendjährige Zucht“ des „christlichen Gewissens“ gegen die Sünden der Sinne, von der in FW 357 die Rede war. Sie sieht Nietzsche beim abtrünnigen Juden Spinoza triumphieren.

5. Der Grenzfall Spinoza

5.1. Spinozas ‚Idealismus‘ und Nietzsches Sprache

Nietzsche hat, bevor er auf Spinoza zu sprechen kommt, Kants Ton anklagen lassen (ich zitiere noch einmal):

Nun möchten wir heute geneigt sein, gerade umgekehrt zu urtheilen (was an sich noch eben so falsch sein könnte): nämlich dass die Ideen schlimmere Verführerinnen seien als die Sinne ...

Nun verändert er seinen Ton signifikant. Er steigert sich hörbar in den Gedanken der ‚schlimmen Verführung‘ hinein, unterbricht den Satz, setzt nochmals neu an und fällt sich dabei selbst ins Wort:

... mit allem ihrem kalten anämischen Anscheine und nicht einmal trotz diesem Anscheine, – sie lebten immer vom ‚Blute‘ des Philosophen, sie zehrten immer seine Sinne aus, ja, wenn man uns glauben will, auch sein ‚Herz‘.

Seine Sprache wird hochaffektiv, er ist spürbar ergriffen – oder inszeniert eine spürbare Ergriffenheit. Spinoza kommt dabei wie zufällig ins Spiel, als Einfall, der sich der Erregung des Autors zu verdanken scheint:

⁵⁸ Kant: KrV, A 235 f./B 294 f.

... an solchen Gestalten, wie noch der Spinoza's ...

In der Erregung fällt die merkwürdige Einordnung Spinozas kaum auf. Spinoza, weder Idealist noch Sensualist, ist der Grenzfall im Übergang von der Antike zur Moderne und vom Süden zum Norden. Bei ihm kehren sich die Kräfteverhältnisse zwischen den Sinnen und den Ideen sichtlich um. Spinoza mißtraute noch den Sinnen – aber auch schon den Ideen. Er fürchtete eine Verführung nach beiden Seiten, nach der Seite der Ideen, weil sie gefährliche Wunschvorstellungen sein können,⁵⁹ aber auch nach der Seite der sinnlichen Affekte, weil *sie* solche Ideen hervorrufen.⁶⁰ Affekte sind für ihn noch nicht bloße Sinnesreize, die Stoff für Erkenntnisse abgeben, sondern sie beunruhigen, verstören, machen leiden und überwältigen schließlich, in Gestalt von Leidenschaften, das Denken. Im Verein mit den Ideen, die sie hervorrufen, treiben sie in das Anders-haben-Wollen dessen, was ist, und damit in immer neue Unzufriedenheit, Leiden und Nöte. Für Spinoza waren die sinnlichen Affekte noch eine so schwere Not, daß er seine ganze *Ethik* darauf ausrichtete, sie dem Intellekt gefügig zu machen. Seine *Ethik*, so sieht sie Nietzsche und so kann man sie sehen, ist eine Ethik des Abbaus der Wünsche und damit auch der Ideale, die sich an deren Spitze stellen. Wenn sie idealistisch ist, dann auf andere, eigene Art. Was Nietzsche auf Spinozas Person gemünzt „immer idealischer ausgelegte Entsinnlichung“ nennt, ist in Spinozas Philosophie nicht die Loslösung von den sinnlichen Affekten zugunsten von idealen Vorstellungen. Sinnliche Affekte sind für Spinoza gar nicht vermeidbar, und auch und gerade in Gestalt idealer Vorstellungen würden sie weiter beirren. So kommt es auf den rechten Umgang mit ihnen an, einen Umgang, in dem man sie wohl wirken, aber das Denken nicht mehr nötigen läßt. Um sich nicht von ihnen beherrschen zu lassen, muß das Denken versuchen, sie seinerseits zu beherrschen, und das kann nach Spinoza nur so geschehen, daß es selbst zum Affekt, zum stärkeren Affekt wird. Affekt soll die Einsicht in die Ursachen der Affekte werden: Die Einsicht löst nicht von ihnen, aber sie entkräftet, sie beruhigt sie.⁶¹ Spinoza macht es zur Hauptaufgabe des Intellekts, die Ursachen der Nötigung durch die eigenen Wünsche in der Notwendigkeit dessen zu erschließen, was ist, und dazu wiederum die Notwendigkeit all dessen, was ist, zu erschließen; denn alle Ursachen haben wieder Ursachen in anderen Ursachen. In der Einsicht in die Notwendigkeit des Ganzen kann und wird alles Anders-haben-Wollen in einem Nichts-anders-haben-Wollen zur Ruhe kommen.

Anfang dieser Einsicht und darum Ausgangspunkt seiner *Ethik* ist für Spinoza aber ein haltbarer Begriff Gottes, und der Begriff Gottes ist für ihn nur haltbar, wenn er selbstbezüglich und damit paradox gefaßt wird. Wenn Gott, wie

⁵⁹ Vgl. den Schluß des Anhangs zum I. Teil der *Ethik*.

⁶⁰ Vgl. den III. und IV. Teil der *Ethik*.

⁶¹ Es geht also nicht um ihre „Zerstörung“, wie Nietzsche JGB 198 vorgibt. S. u.

in der jüdischen, griechischen und christlichen Tradition angenommen, der Grund all dessen ist, was ist, dann muß er Ursache auch seiner selbst, muß er *causa sui* sein, dann muß man in seinem Begriff den Begriff der Ursache mit sich selbst kurzschließen,⁶² mit der Folge, daß in ihm dann alles Fragen nach Ursachen enden kann. Gott als *causa sui* anzusetzen, zwingt dann wiederum dazu, ihn in der Natur (*deus sive natura*), aber auch, was man nicht übersehen darf, die Natur in ihm aufgehen zu lassen.⁶³ Von diesem Gott *als* Natur aber kann man dann sowohl sagen, Gott sei, als auch er sei nicht, und sowohl, Gott sei alles, als auch, er sei nichts – Spinozas Start-Paradoxie der *causa sui* provozierte so die folgenreichste Irritation für die folgenden Jahrhunderte.

Wenn nun Gott aber für Menschen zuletzt nicht zu begreifen ist, so ist er auch als Natur in deren Notwendigkeit für Menschen zuletzt nicht zu begreifen.⁶⁴ Doch wenn ethisch alles daran liegt, ihn adäquat zu begreifen, so führt der Wille, ihn zu begreifen, zusammen mit dem Wissen, daß man ihn niemals adäquat begreifen kann, dazu, ihn zu lieben – so hatten schon Platon und Aristoteles das Streben des durch Stofflichkeit Gehemmtten nach dem Göttlichen gedacht. Das Nichts-anders-haben-Wollen ist damit auch schon die ‚verständige Liebe zu Gott‘ (*amor intellectualis Dei*). Mit ihr aber befindet sich der Mensch in einer wiederum paradoxen Stellung zur (göttlichen) Welt, sofern er nämlich nur ihr durch seine Affekte auf seine Selbsterhaltung (*conatus in suo esse perseverandi*) beschränkter Teil ist und doch diese Welt als ganze (*sub specie aeternitatis*) zu denken versucht. Auch diese Paradoxie löst für Spinoza zuletzt die Liebe, die, wiederum aus der Sicht des Ganzen, zugleich die verständige Liebe Gottes zu sich selbst, also eine selbstbezügliche Liebe sein muß. So schließt Spinoza seine *Ethik* in Paradoxien am Anfang und am Ende ein – um *in* ihr eine Befreiung des Intellekts durch einen intelligenten Umgang mit den Affekten denkbar zu machen.

5.2. Nietzsches persönliche Ergriffenheit von Spinoza: fragwürdige Metaphern

Nicht nur an der Philosophie Spinozas, auch an seiner Person – sein einsames und entwurzelter Leben, seine frühe Erkrankung, an der er schließlich 44jährig starb –, war Nietzsche vieles so nah, daß er gefürchtet zu haben scheint, sich mit ihm zu ‚verwecheln‘ – um so mehr, nachdem er ihn im Juli 1881 als

⁶² So wie zuvor Anselm von Canterbury in den bloßen Begriff Gottes den Begriff seines Seins eingeschlossen und damit die Unterscheidung von Begriff und Sein neu kurzgeschlossen hat.

⁶³ Nietzsche hat es nicht übersehen. Vgl. Nachlaß 1885, KSA 11, 36[15], S. 557.

⁶⁴ Nietzsche nennt sie in Anspielung, allerdings nicht in eindeutiger Bezug auf Spinoza „eine unvernünftige Nothwendigkeit“ (Nachlaß 1881, KSA 9, 11[225]).

„einen Vorgänger und was für einen!“ (wieder-)entdeckt hatte.⁶⁵ Er setzte sich nun unentwegt mit ihm auseinander, und seine Auseinandersetzungen mit Spinoza waren immer auch Auseinandersetzungen mit sich selbst oder, in seiner Sprache, Versuche zu Selbst-Überwindungen.

Auf die Gefahr, von einem andern so ergriffen zu werden, daß er sich mit ihm verwechselt, reagiert Nietzsche mit angestrebter Distanzierung. Läßt der erregte Ton seine (wenn auch vielleicht nur inszenierte) Ergriffenheit erkennen, so seine Metaphorik die Distanzierung. Seine Sprache geht vom Philosophischen ins Medizinische („anämisch“, „Blut“, „Herz“, „Knochen“) und vom Medizinischen ins (Komisch-)Dämonische („Vampirismus“, „Blutaussaugerin“) über – sie durchbricht (gezielt oder nicht) die angstbesetzte Grenze zwischen Ideen und Sinnlich-Körperlichem, von der eingangs noch ‚theoretisch‘ die Rede war. Sie hält die drei Sprachspiele dabei konsequent in der Schwebung des Metaphorischen und dies so, daß sich immer weniger unterscheiden läßt, was hier wofür Metapher ist („herzlos“, „das beständige Blässer-Werden“, „Knochen und Geklapper“). Die Metaphorisierung geht gleitend voran; zuerst verwendet Nietzsche noch Anführungszeichen – und verzichtet auf sie, je greller die Metaphern werden. Zugleich wechselt er die Kommunikationsweise, wendet sich mit einem Stakkato erregter rhetorischer Fragen an die Leser(innen):

Fühlt ihr nicht [...]? Seht ihr das Schauspiel nicht [...]? Ahnt ihr nicht im Hintergrunde [...]?,

um die Klimax am Ende in einer Parenthese fragwürdigster Art⁶⁶ gipfeln zu lassen:

(denn, man vergebe mir, das was von Spinoza übrig blieb, amor intellectualis dei, ist ein Geklapper, nichts mehr! was ist amor, was deus, wenn ihnen jeder Tropfen Blut fehlt? ...)

„Blut“ ist die leitende Metapher, und sie ist eine gefährliche Metapher, die Nietzsche häufig und wechselnd gebraucht.⁶⁷ Sie soll gefährlich sein, gefährlich gerade für das Idealisieren, das Entsinnlichen, den Idealismus. An Spinoza,

⁶⁵ Nietzsche an Franz Overbeck, 30. Juli 1881, KSB 6, Nr. 135, S. 111 (s.o.). Neben „fünf Hauptpunkten“ – „er leugnet die Willensfreiheit –; die Zwecke –; die sittliche Weltordnung –; das Ungoistische –; das Böse –;“ entdeckt er, „daß seine Gesamttenenz gleich der meinen ist – die Erkenntnis zum mächtigsten Affekt zu machen“. Nietzsche erwähnt Spinoza auch vorher schon in seinem öffentlichen Werk (s.u. 5.3.1), „kannte“ ihn, wie er jetzt schreibt (ebd.), aber „fast nicht“. Jetzt unterrichtet er sich näher über Spinoza, aber wieder aus zweiter Hand, aus Kuno Fischers Band über Spinoza in seiner auf sechs Bände angelegten *Geschichte der neueren Philosophie*, den er sich von Franz Overbeck hatte schicken lassen (vgl. Montinari, KSA 15, S. 117).

⁶⁶ Vgl. die Parenthese in FW 357: „(– alle Juden werden süßlich, wenn sie moralisieren)“.

⁶⁷ Vgl. schon PHG 10, KSA 1, S. 844 („Die Spinne will doch das Blut ihrer Opfer; aber der parmenideische Philosoph haßt gerade das Blut seiner Opfer, das Blut der von ihm geopfertem Empirie.“) und MA I 260, KSA 2, S. 214: „... jedes Talent ist ein Vampyr, welcher den übrigen Kräften Blut und Kraft aussaugt ...“, aber auch Nachlaß 1881, KSA 9, 12[52], S. 585 (s.u. 5.3.2).

insinuiert Nietzsche, seiner schwachen Gesundheit, sei zu sehen, was der „anämische“, blutleere Idealismus anrichten könne, sei er nun Ursache oder Symptom dieses schwachen Lebens: er schaffe lebloses Leben, „etwas tief Änigmatisches“, Rätselhaftes, Gespenstisches – eben Gespenster.⁶⁸ Nietzsche steigert seine Beschreibung von Spinozas ‚Idealismus‘ so ins Grelle, Unheimliche und Groteske, daß man keinem Idealismus mehr traut – aber auch Nietzsche nicht mehr, der ihn so übersteigert.

An dieser Stelle hält er ein, läßt alles in der Schwebung, um abschließend, wieder in großer Ruhe, eine kühne Generalisierung folgen zu lassen, die man nun mit gebotener Vorsicht aufnehmen wird – zumal er sie sogleich mit einer Ausnahme verbindet. Nun, da durch das Beispiel Spinoza die Verknüpfung Idealismus-Krankheit hergestellt ist, stellt Nietzsche ihm das andere Extrem Platon entgegen, den er jetzt erst nennt mit seiner „überreichen und gefährlichen Gesundheit“, und zieht zwischen ihnen die Bilanz über *alle* philosophischen Idealismen:

In summa: aller philosophische Idealismus war bisher Etwas wie Krankheit, wo er nicht, wie im Falle Plato's, die Vorsicht einer überreichen und gefährlichen Gesundheit, die Furcht vor übermächtigen Sinnen, die Klugheit eines klugen Sokraters war.⁶⁹

Erst in dieser Summe nennt er nun auch den Gesichtspunkt, unter dem er den Idealismus oder nun: *alle* Idealismen zu sehen gelernt hat, den Gesichtspunkt der Unterscheidung von Krankheit und Gesundheit. Sie aber ist ihrerseits eine ununterscheidbar begriffliche und metaphorische Unterscheidung („Etwas wie Krankheit“).

5.3. Nietzsches öffentliche und zurückgehaltene Auseinandersetzung mit Spinoza

Spinoza hat Nietzsche in Not gebracht. Er hat ihn so irritiert, daß seine Äußerungen über ihn extrem auseinandergehen, sowohl im öffentlichen Werk als auch im Nachlaß und dort jeweils in unterschiedlicher Weise. Nicht nur die

⁶⁸ Zarathustra hatte Nietzsche sagen lassen: „In Mumien verliebt die Einen, die Andern in Gespenster, und Beide gleich feind allem Fleisch und Blute – oh wie gehen Beide mir wider den Geschmack! Denn ich liebe Blut.“ (Za III, Vom Geist der Schwere 2, KSA 4, S. 241) – Derrida, Jacques: Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale (1993). Übers. v. Susanne Lüdemann. Frankfurt am Main 1995, macht, ausgehend einerseits von Hamlet, der herausfinden muß, ob der Geist seines Vaters nur ein Gespenst ist, und andererseits von Marx' und Engels' *Kommunistischem Manifest*, die das Gespenst, das in Europa umgehe, zu dessen neuem Geist machen wollen, Geist und Gespenst zu einer Leitunterscheidung, in der sie schwer unterscheidbar oszillieren. Ihr gemeinsamer Grund ist das unfaßbare ‚Ideale‘.

⁶⁹ In GD, Streifzüge 23, den Aphorismus über Platons „philosophische Erotik“, schiebt er nochmals ein: „Nichts ist weniger griechisch als die Begriffs-Spinnweberei eines Einsiedlers, amor intellectualis dei nach Art des Spinoza.“

Stellungnahmen, auch die Themen der Auseinandersetzungen unterscheiden sich stark. Ich beschränke mich hier auf das, was zum Verständnis von FW 372 beiträgt.⁷⁰

5.3.1. Öffentliche Auseinandersetzung: ‚Göttliches Gefühl‘ beim Erkennen

Im öffentlichen Werk ist das Kernthema von Nietzsches Auseinandersetzung mit Spinoza das Denken des Denkens selbst, das auch der Kern der Frage ist, „warum wir keine Idealisten sind“. In MA, also *bevor* er Spinoza als Vorgänger wiederentdeckt hat, geht Nietzsche bis zur Huldigung. Nachdem er Spinoza in ~~FW~~ 157 einen „wissenden Genius“ und in ~~FW~~ 475 den „reinsten Weisen“ genannt hat, inszeniert er im II. Band, zum Abschluß von VMS, eine „Hadesfahrt“, wie sie Odysseus unternommen hatte (der dann in FW 372 ungenannt wiederkehrt), um Epikur und Montaigne, Goethe und Spinoza, Platon und Rousseau, Pascal und Schopenhauer zu begegnen und sich von ihnen „Recht und Unrecht geben“ zu lassen.⁷¹ Es geht auch hier schon um Blut,⁷² um *sein*, Nietzsches, Blut, das er diesen Schatten opfern, die für ihn doch weit lebendiger seien, als die jetzt Lebenden es sein könnten. Dann aber und gerade *nach* der emphatischen Neuentdeckung Spinozas setzt mit den ersten vier Büchern der FW eine Serie schar-

H MA I MA

⁷⁰ Vgl. die umfassenden Aufarbeitungen von Nietzsches Auseinandersetzungen mit Spinoza durch Wurzer, William S.: *Nietzsche und Spinoza*. Meisenheim am Glan 1975; Yovel, Yirmijahu: *Spinoza und Nietzsche. Amor dei und Amor fati*. In: ders.: *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz* [Engl. Or. 1989]. Aus dem Englischen von Brigitte Flickinger. Göttingen 1994. S. 384–420; Gawoll: *Nietzsche und der Geist Spinozas*, a. a. O., und Liveri, Giuseppe Turco: *Nietzsche e Spinoza. Ricostruzione filosofico – storica di un ‚incontro‘ impossibile*. Roma 2003. – Auch in ihnen halten die Irritationen an. Yovel spricht „verblüffender ‚Zweisamkeit‘“, deretwegen „sich Nietzsche immer von Spinoza verfolgt“ sah (S. 417), und zuletzt von „feindlicher Bruderschaft“ (S. 420). Einerseits meint er, im Sinn von FW 108 in Spinozas Substanz und seinem Vertrauen in die Logik noch „Schatten des toten Gottes“ und Nietzsche daher in sicherer Entfernung von Spinoza sehen zu können (S. 399 ff.), andererseits sieht er Spinoza Nietzsches „genealogisches System durcheinander[bringen]“: denn danach hätte er von Ressentiments vergiftet sein müssen und war es doch offenbar nicht (S. 419). Das Zweite ist sicher richtig, auch wenn Zweifel an einem „genealogischen System“ bei Nietzsche erlaubt sind. Doch auch im Ersten scheint mir Yovel zu sicher. Denn wenn man, wie Spinoza, nur noch eine Substanz ansetzt, wird auch sie paradox: denn sie ist dann zwar selbständig im Sein, hat aber nichts mehr, wogegen sie selbständig wäre. Nietzsche hat seine Kritik an der Metaphysik der Substanzen denn auch nicht gegen Spinoza gerichtet. Gawoll arbeitet die „Provokation“ (S. 57), die Spinozas Philosophie für Nietzsche bedeutete, ihren für ihn „innovativen Geist“ (S. 61) stärker heraus und trennt dabei im Unterschied zu Yovel bereits sorgfältig Nietzsches „exoterische“ Auseinandersetzung mit Spinoza im öffentlichen Werk von der „esoterischen“ in den Nachlaß-Notizen. Er beachtet jedoch auch nicht Spinozas irritierende Paradoxierungen. Auf FW 372, in denen sie manifest werden, geht er nicht näher ein.

⁷¹ MA II, VMS 408. Vgl. M 481.

⁷² Wie in der Odyssee selbst: vgl. XI, 36, 82, 89.

fer kritischer Äußerungen ein. Spinoza, heißt es nun in FW 37, „der sich als Erkennender göttlich fühlte“, sei dem „Irrthum“ aufgefressen,

in der Wissenschaft etwas Selbstloses, Harmloses, Sich-selber-Genügendes, wahrhaft Unschuldiges zu haben und zu lieben [...], an dem die bösen Triebe des Menschen überhaupt nicht betheiligt seien [...].

Dies scheint Nietzsches allgemeine Vorstellung des Idealismus zu sein. Spinozas ‚göttliches Gefühl‘ beim Erkennen habe ihn, so Nietzsche dann in FW 333, naiv genug gemacht, von den Vorgängen, unter denen Vorstellungen, Gedanken, Ideen, Einsichten ins Bewußtsein treten, der Evolution, der auch die Gedanken im Denken unterliegen, abzusehen.⁷³ Von hier aus greift Nietzsche in JGB 5 auch den *mos geometricus*, die streng beweisende Form, die Spinoza seiner *Ethik* gegeben hatte, als „Maskerade eines einsiedlerischen Kranken“ an, während er Masken, jedenfalls sofern sie undurchsichtig bleiben, für sich selbst hoch schätzt. Damit sind, noch am Rande, die Motive des kranken, schwindstüchtigen Spinoza und des gespenstischen Geklappers eingeführt, die im V. Buch der FW in den Mittelpunkt rücken werden. In JGB 25 fügt Nietzsche das Motiv der Rache hinzu, auf die „Zwangs-Einsiedler“ wie Spinoza, „diese Ausgestossenen der Gesellschaft, diese Lang-Verfolgten, Schlimm-Gehetzten,“ unvermeidlich verfallen müßten.⁷⁴ Als „naiv“ stellt er nun auch Spinozas Vertrauen in die „Zerstörung der Affekte“ – um die es Spinoza gar nicht ging⁷⁵ – „durch Analysis und Vivisektion derselben“ (JGB 198) dar. Zuvor, in JGB 13, hat er Spinoza darüber hinaus „Inconsequenz“ in der Annahme eines „Selbsterhaltungstriebes“, des *conatus in suo esse perseverandi*,⁷⁶ vorgeworfen, bei dem es sich um ein „überflüssiges teleologisches Princip“ handele, auch hier zu Unrecht, denn Spinoza ging es ja gerade darum, den *conatus in den amor intellectualis Dei* zurückzunehmen. An die Annahme eines Selbsterhaltungstriebes aber hätte dann der (den Evolutionsgedanken Darwins verengende) Darwinismus anschließen

⁷³ Vgl. M 129 und JGB 36. – Nietzsche hat die Analyse der Denkprozesse als evolutionäre Lebensprozesse in einer Reihe von Nachlaßnotizen im Zusammenhang seiner Philosophie des Zeichens weiterverfolgt. Vgl. v. a. Nachlaß 1884, KSA 11, 26[92], S. 173 f., und Nachlaß 1885, KSA 11, 38[1], S. 595–597, und dazu Verf.: *Nietzsches Zeichen*, a. a. O.

⁷⁴ Sie würden, heißt es dort weiter, „zuletzt immer, und sei es unter der geistigsten Maskerade, und vielleicht ohne dass sie selbst es wissen, zu raffinierten Rachsüchtigen und Giftmischern (man grabe doch einmal den Grund der Ethik und Theologie Spinoza's auf!)“. Nietzsche verzichtet im öffentlichen Werk darauf, ihn aufzugraben, konkretisiert die Rache-Vermutung nicht. Spottverse, die ihm dazu einfelen und die Antisemiten in die Hände gespielt hätten, hält er zurück. Vgl. Nachlaß 1883, KSA 10, 7[35], S. 253, und den Gedicht-Entwurf in Nachlaß 1884, KSA 11, 28[49], S. 319 (korrigiert Nachbericht KGW VII 4/2, S. 70). Nach der Nachlaßnotiz vom 1885/86, KSA 12, 2[47], S. 85, hatte Nietzsche erwogen, das Gedicht unter die *Lieder des Prinzen Vogelfrei* aufzunehmen.

⁷⁵ Vgl. Yovel: *Spinoza und Nietzsche*, a. a. O., S. 398.

⁷⁶ Vgl. *Ethik III*, Propos. VI.

können.⁷⁷ Dies steht nun bereits im V. Buch der FW, in FW 349. Nachdem er in GM Spinoza in Fragen der Moral zum Zeugen angerufen hat (Vorr. 5, II 15 und III 7), greift Nietzsche in GD noch einmal Spinozas Startbegriff *causa sui* auf, den nicht nur er seinem Gottesbegriff, sondern die Philosophen überhaupt dem Glauben an selbständige Begriffe zugrunde gelegt hätten, und kommentiert:

Das Letzte, Dünnsste, Leerste wird als Erstes gesetzt, als Ursache an sich, als *ens realissimum* ... Dass die Menschheit die Gehirnleiden kranker Spinneweber hat ernst nehmen müssen! (GD, Die „Vernunft“ in der Philosophie 4)

Nietzsches letztes Wort zu Spinoza im öffentlichen Werk aber ist wieder ein verstecktes Bekenntnis zu ihm, und hier kommt er auch noch einmal auf den Idealismus zu sprechen, den er nun in Gegensatz zum *amor fati* stellt:

Meine Formel für die Grösse am Menschen ist *amor fati*: dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen –, sondern es lieben ...⁷⁸

5.3.2 Zurückgehaltene Auseinandersetzung:

Überprüfung des Gedankens der ewigen Wiederkehr des Gleichen an Spinoza

In seinen nicht-öffentlichen Notizen bekennt sich Nietzsche dagegen auch nach dem Sommer 1881 weiter nahezu ungeteilt zu Spinoza, will weiter sein ‚Blut‘ mit ihm teilen:

Wenn ich von Plato Pascal Spinoza und Goethe rede, so weiß ich, daß ihr Blut in dem meinen rollt – ich bin stolz, wenn ich von ihnen die Wahrheit sage [...].⁷⁹

Spinozas *amor intellectualis Dei* sei ein „Ereigniß“, das einen großen Philosophen auszeichne, er habe Tiefen wie sonst nur Pascal und Platon, nur die vorsokratischen Philosophen seien „voller“.⁸⁰ Im Zeitraum, als das V. Buch der FW entsteht und erscheint, nimmt Nietzsche keinen Philosophen ernster als Spinoza: Er rückt ihn in das Zentrum seiner Auseinandersetzung mit dem europäi-

⁷⁷ Vgl. dazu Abel, Günter: Nietzsche contra ‚Selbsterhaltung‘. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr. In: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82). S. 367–384, und ders.: Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. Berlin, New York 1984. 2. Aufl. 1998. S. 49–59.

⁷⁸ EH, Warum ich so klug bin 10. – Vgl. zu Nähe und Distanz zwischen Spinozas *amor Dei* und Nietzsches *amor fati* Kaufmann: Nietzsche, a. a. O., S. 484, und Yovel: Spinoza und Nietzsche, a. a. O., passim, bes. S. 411 ff.

⁷⁹ Nachlaß 1881, KSA 9, 12[52], S. 585. Vgl. ebd., 15[17], S. 642, und Nachlaß 1884, KSA 11, 25[454], S. 134.

⁸⁰ Nachlaß 1884, KSA 11, 26[416], S. 262; Nachlaß 1885, KSA 11, 36[32], S. 564; Nachlaß 1884, KSA 11, 26[3], S. 151; vgl. ebd., 26[286], S. 226.

schen Nihilismus.⁸¹ Im Zug neuer Spinoza-Studien im Frühjahr 1887, nun aus erster Hand,⁸² macht er Spinozas Hauptsatz „Nichts ist gefährlicher als eine dem Wesen des Lebens widerstrebende Wünschbarkeit“ zum Angelpunkt einer „Geschichte des europäischen Nihilismus“⁸³ und konfrontiert im Entwurf zum „europäischen Nihilismus“, den er 10. Juni 1887 in Lenzer Heide anfertigt, seine eigene philosophische Gesamtkonzeption, so wie er sie jetzt überblicken kann, und insbesondere seinen Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen mit dem Pantheismus Spinozas.⁸⁴ Er fragt sich, ob der Gedanke nicht auch schon von Spinoza gedacht worden ist:

„Alles vollkommen, göttlich, ewig“ zwingt ebenfalls zu einem Glauben an die ‚ewige Wiederkehr‘.

Denn betrachtet man mit Spinoza „die ganze Natur (*totam naturam*) als ein Individuum (*unum esse Individuum*), dessen Teile, d. h. alle Körper, ohne irgendeine Veränderung des ganzen Individuums sich auf unendliche Weise unterscheiden und verändern (*in infinitis modis variant*)“,⁸⁵ und nimmt man, wie Nietzsche es tut, an, daß sich die Zahl der möglichen Variationen der Körper im einzelnen irgendwann erschöpft, so ergibt sich, daß *sub specie aeternitatis*, unter der Voraussetzung ewiger Zeit, die jeweiligen Variationen wiederkehren müssen.⁸⁶ Wenn das so ist, dann stellt sich, so Nietzsche, die weitere

⁸¹ Vgl. Nachlaß 1885/86, KSA 12, 2[131], S. 131, und ebd., 2[165], S. 149, und zur letzteren Stelle Spinoza: Ethik IV, Praefatio. In: ders.: Opera – Werke. Lateinisch und deutsch. 4 Bde. Hg. v. Konrad Blumenstock. Darmstadt 1967. Bd. 2. S. 384/385 f.

⁸² Vgl. Nachlaß 1886/87, KSA 12, 7[4], S. 260–263. Die Exzerpte aus Spinoza, Leibniz, Hume, Kant hat Nietzsche sehr wahrscheinlich, so Montinari KSA 14, S. 739, in der Bibliothek in Chur (Mitte Mai bis Anfang Juni 1887) angefertigt (vgl. dagegen Gawoll: Nietzsche und der Geist Spinozas, a. a. O., S. 61).

⁸³ Nachlaß 1886/87, KSA 12, 7[8], S. 291 u. 292.

⁸⁴ Nachlaß 1886/87, KSA 12, 5[71], S. 211–217. – Abel, Nietzsche, a. a. O., geht in seinen umfassenden Erörterungen des Wiederkehr-Gedankens auf Nietzsches Auseinandersetzung mit Spinoza an dieser Stelle leider nicht ein.

⁸⁵ Ethik II, Propositio XIII, Lemma VII, Scholium, a. a. O., S. 190/191.

⁸⁶ Daß sich aus Spinozas Ansatz der Gedanke eines „grundlosen Kreislaufs“ ergibt, hat schon Thomas Wizenmann (1759–1787) gesehen. Vgl. Otto, Rüdiger: Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert. Frankfurt am Main u. a. 1994. S. 207. – Whitlock, G.: Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: The Untold Story. In: Nietzsche-Studien 25 (1996). S. 200–220, macht zu Recht für den Gedanken einer begrenzten Anzahl möglicher Variationen des Universums Roger Boscovich namhaft, für dessen Universum punktförmiger Kraftzentren in seiner *Philosophiae naturalis theoria, redacta ad unicam legem virium in natura existentium* von 1758 sich Nietzsche ebenfalls stark interessiert hatte. Er konstruiert hier jedoch einen Gegensatz zu Spinoza und geht dabei von einem unhaltbaren Verständnis von dessen *Ethik* aus, in dem die eine göttliche Substanz schlicht als Materie erscheint. Zugleich gesteht er aber zu, daß Boscovichs Konzept, das er als Ursprung der „Theorien“ des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr des Gleichen erweisen will, eben dazu durch Spinozas Konzept des *conatus* ergänzt werden müsse. Die Auseinandersetzung mit Spinozas Philosophie der Moral im Lenzer Heide-Entwurf ignoriert er ganz. – Zum Argument einer notwendigen Wiederkehr der möglichen Welt-

Frage: ist mit der Moral auch diese pantheistische Ja-stellung zu allen Dingen unmöglich gemacht? Im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden.

Nietzsche geht, wie eine vorausgehende Notiz erkennen läßt,⁸⁷ davon aus, daß Spinoza mit seinem Pantheismus den Gedanken Gottes aus seiner Begründung *durch* die Moral, aus seinem Grund *in* der Moral gelöst und so „jenseits von Gut und Böse“ eine „Ja-stellung zu allen Dingen“ denkbar gemacht hat, und erkennt darum nun an, daß sie bei ihm durchaus möglich wurde,

insofern jeder Moment eine logische Nothwendigkeit hat: und er triumphirte mit seinem logischen Grundinstinkte über eine solche Weltbeschaffenheit.

Mit Spinozas ‚Idealismus‘ wäre also – mit Hilfe der Start-Paradoxie der *causa sui* – schon die Überwindung des Nihilismus gelungen. Nietzsche scheint das so jedoch nicht hinnehmen zu können. Er wendet ein, Spinozas Fall sei „nur ein Einzel-Fall“ gewesen – ein für Nietzsche merkwürdiger Einwand. Denn gerade für ihn wird *amor intellectualis Dei* oder, mit seinem Begriff, *amor fati* immer nur Einzelnen möglich sein, so wie immer nur Einzelne fähig sein werden, den Gedanken der ewigen Wiederkunft im Denken ernstzunehmen und ihm standzuhalten. Im Lenzer Heide-Entwurf läßt er das Problem ungelöst stehen.⁸⁸ Statt-

zustände unter Voraussetzung ihrer zahlenmäßigen Begrenzung vgl. die bisher kaum beachteten Einwände des Mathematikers Felix Hausdorffs, der, bevor er mit seiner axiomatischen Grundlegung der mengentheoretischen Topologie Weltruhm erlangte, unter dem Pseudonym Paul Mongré ein Aphorismen-Buch *Sant' Ilario. Gedanken aus der Landschaft Zarathustras* (Leipzig 1897) schrieb, in dem er sich in Inhalt und Form eng an Nietzsches FW anschloß, und eine Abhandlung *Das Chaos in kosmischer Auslese. Ein erkenntniskritischer Versuch* (Leipzig 1898), in der er mit mathematischen Argumenten Nietzsches (pseudo-)wissenschaftliche Stützung seines Gedankens der ewigen Wiederkehr des Gleichen widerlegte, wohl wissend, daß der Gedanke damit nicht erschöpft war. Beide sind neu gedruckt und kommentiert in: Felix Hausdorff: *Gesammelte Werke*. Bd. 7: *Das philosophische Werk*. Hg. von Werner Stegmaier. Heidelberg, New York 2004.

⁸⁷ Nachlaß 1885/86, KSA 12, 2[117], S. 120: „Die bisherigen Versuche, den moralischen Gott zu überwinden (Pantheismus Hegel usw.)“ Vgl. dazu Simon: *Das neue Nietzsche-Bild*, a. a. O., S. 8.

⁸⁸ Denn er hält an der Voraussetzung fest, daß mit dem Nihilismus und dem Gedanken der ewigen Wiederkehr „ein Gegensatz zum Pantheismus angestrebt“ wird (ebd., S. 213). Simmel: *Schopenhauer und Nietzsche*, a. a. O., S. 356 f., der ebenfalls an der Voraussetzung des Gegensatzes festhielt, sah die Lösung des Problems darin, die Einheit des Gegensatzes in die Mystik zu verlegen als der Leidenschaft, „mit Gott völlig Eins zu werden, oder, mit dem kühnsten Ausdruck: Gott zu werden“. Spinoza und Nietzsche, so gegensätzlich sie sonst ansetzten, hätten es (im Sinn von Za II, *Auf den glückseligen Inseln*, KSA 4, S. 110) beide „nicht ertragen, nicht Gott zu sein.“ So habe der eine die Individualität, der andere Gott gezeugnet. – Yovel: *Spinoza und Nietzsche*, a. a. O., S. 410–412, läßt eine *unio mystica* noch bei Spinoza zu, schließt sie bei Nietzsche aber aus. Er habe der „pantheistischen Versuchung“ widerstanden, weil sein *amor fati* sie nicht zulasse (S. 413). Aber Yovel meint auch (trotz JGB 295), Nietzsche habe eine Vergöttlichung des „Symbols“ Dionysos nicht zugelassen. – Riedel, Manfred: *Das Lenzerheide-Fragment über den europäischen Nihilismus*. In: *Nietzsche-Studien* 29 (2000). S. 70–81, betrachtet beide, Spinoza und Nietzsche, als „Extremisten“, denen ein Verzicht auf „extreme Hypothese[n]“ gar nicht möglich gewesen sei (S. 75), was ihn eine Irritation Nietzsches durch Spinoza gar nicht in Erwägung ziehen läßt. Nietzsches eigene Erwägung, daß im „Einzel-Fall“ Spinoza eine „pantheistische Ja-Stellung“ doch möglich geworden sei, koppelt er von Spinoza ab (S. 80 f.).

dessen führt er ihn auf den Gedanken hinaus, in der zu erwartenden nihilistischen „Crisis“, dem „blinden Wüthen“ der enttäuschten „Schlechtweggekommenen“ und der radikalen Neuordnung der „Denkweisen“ und der gesellschaftlichen „Kräfte“, würden sich die

als die Stärksten [...] erweisen, welche keine extremen Glaubenssätze nöthig haben, die, welche einen guten Theil Zufall, Unsinn nicht nur zugestehen, sondern lieben, die welche vom Menschen mit einer bedeutenden Ermäßigung seines Werthes denken können, ohne dadurch klein und schwach zu werden: die Reichsten an Gesundheit, die den meisten Malheurs gewachsen sind und deshalb sich vor den Malheurs nicht so fürchten – Menschen die ihrer Macht sicher sind, und die die erreichte Kraft des Menschen mit bewußtem Stolze repräsentiren.

Nietzsche nennt sie die „Mäßigsten“. Das sind in diesem Kontext die, die größte Nöte aushalten, darin ‚Maß halten‘ und auf diese Weise ‚Maß geben‘ können. Sie können das, so Nietzsche, weil sie schon ähnliche Nöte („Malheurs“) durchgestanden und sich dadurch die Kraft, das Selbstvertrauen erworben haben, auch weitere durchstehen zu können. Am Ende des V. Buchs der FW (FW 382) und in der neuen Vorrede zu ihr glaubte Nietzsche das von sich selbst sagen zu können, und er wird es in EH wiederholen. Er sagt gerade seiner schwachen Gesundheit Dank, weil sie ihn zu einem „Gang durch viele Gesundheit“ (FW, Vorr. 3) gezwungen und ihn so in den Stand „einer neuen Gesundheit“ gebracht habe, „einer stärkeren gewitzteren zäheren verwegeneren lustigeren, als alle Gesundheit bisher waren“. Er nennt sie die „grosse Gesundheit“, eine, die man „nicht nur hat, sondern auch beständig noch erwirbt und erwerben muss, weil man sie immer wieder preisgibt, preisgeben muss! ...“ (FW 382). Mit welchem Recht durfte Nietzsche diese große Gesundheit sich zu- und Spinoza absprechen, der unter ähnlichen Bedingungen wie er lebte und sein Werk schuf? Könnte nicht gerade Spinoza zu den ‚Stärksten‘, weil ‚Mäßigsten‘ gehört haben? Nietzsche fragt sich am Ende des Lenzer Heide-Entwurfs: „Wie dächte ein solcher Mensch an die ewige Wiederkunft?“ Spinoza konnte sie, wenn er sie gedacht hat, gelassen denken.⁸⁹

⁸⁹ Von Spinoza her nennt Yovel: *Spinoza und Nietzsche*, a. a. O., S. 535 (Anm. 34), den Wiederkunfts-Gedanken eine „existentielle Fabel“, Gawoll: *Nietzsche und der Geist Spinozas*, a. a. O., S. 56, eine „ontologische Fabel“.

6. ‚Idealismus‘ als Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen
und ungleich wiederkehrende Idealismen

Auch FW 372 läßt Nietzsche am Ende offen. Er läßt ihn mit zwei Gedankenstrichen enden, die an den Anfang des Aphorismus zurückzuführen und einen Kreis zu schließen scheinen:

Und wir fürchten die Sinne nicht, weil – –

Also eine Wiederkehr? eine Wiederkehr des Idealismus? in einer ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen? Oder wäre ein unter neuen Bedingungen wiederkehrender Idealismus schon nicht mehr der gleiche Idealismus? Kann eine *Wiederkehr* des Gleichen überhaupt eine Wiederkehr des *Gleichen* sein – es sei denn, das Ganze wird schon wie von Spinoza als Eines und als Gott vorausgesetzt? Hätten wir es also auch beim Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen mit einer Paradoxie zu tun? oder einfach mit spinozistisch-platonischem ‚Idealismus? Wäre also Zarathustra, dem Nietzsche den Gedanken als ‚Lehre‘ zuschreibt,⁹⁰ ein ‚Idealist? Immerhin hat Nietzsche während der Arbeit an Za an Overbeck geschrieben, „wie sehr Zarathustra πλατωνίζει“. ⁹¹ Neben dem ‚Idealismus‘ Spinozas scheint es am ehesten der Idealismus zu sein, wie ihn Platon konzipiert hat, der den Sinn einer ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ erfüllt. Platon hatte ihn ja eben dazu konzipiert, inmitten des haltlosen heraklitischen Werdens immer Gleiches, immer Wiederkehrendes denken zu können, und die Ideen so gedacht, daß sie dazu ihrerseits immer die gleichen bleiben, also selbst *bleiben*, ewig bleiben müssen, und eine ewige Wiederkehr des Gleichen kann ja, wenn sie überhaupt *denkbar* sein soll, nur in Ideen denkbar sein.

Platon hat in seinen Dialogen zumindest Sokrates so reden lassen, als hätte er die Ideen so gedacht. Er hat Sokrates aber bekanntlich an verschiedenen Stellen, in verschiedenen Dialogen verschieden über sie reden lassen. Sokrates’ Rede von den Ideen kehrt in Platons Dialogen nicht als gleiche wieder, und so widerspricht seine *Rede* von Ideen dem, was sie sind, oder aber dem, *daß* sie sind. Sie könnte damit die Annahme paradoxieren, daß Ideen *sind*, und andeuten, daß sie nur *sein sollen*, oder auch, um eine weitere Möglichkeit offenzuhalten, daß sie weder sind noch sein sollen, sondern daß es schon ausreicht, von ihnen zu *reden*, um dann von Fall zu Fall in verschiedener Weise von ihnen reden zu können. In diesem Fall gäbe es nach Plato einen *Gebrauch* von Ideen ohne ein *Wissen* von ‚den‘

⁹⁰ Eigentlich Zarathustras Tieren – Nietzsche läßt die Tiere, nicht Zarathustra selbst, „wissen“ und sagen, er sei „der Lehrer der ewigen Wiederkunft“ (Za III, Der Genesende 2, KSA 4, S. 275).

⁹¹ Nietzsche an Franz Overbeck, 22. Oktober 1883 (aus Genua), KSB 6, Nr. 469, S. 449.

Ideen.⁹² Man könnte dann nicht von einer ‚Ideenlehre‘, sondern nur vor einer Kunst des Umgangs mit Ideen sprechen,⁹³ und aus Parmenides’ selbstbezoglicher Unterscheidung von Denken und Sein wären neue Spielräume für das Denken von Sein gewonnen. So jedenfalls könnte es Sinn machen, daß FW 372 an seinem Ende zu seinem Anfang zurückkehrt und dabei auf Platon verweist.

Sofern diese Rückkehr aber eine Umkehrung des ‚ehemaligen‘ Idealismus einschließt, erinnert sie an die ‚Umdrehung‘ des Platonismus, zu der sich Nietzsche schon früh entschlossen hatte,⁹⁴ und Nietzsche scheint sich nun auch selbst wieder daran zu erinnern. Im Nachlaß aus der Zeit der Entstehung des V. Buchs der FW notiert er sich unter dem Titel ‚Werth von Wahrheit und Irrthum‘:

Ein Künstler hält keine Wirklichkeit aus, er blickt weg, zurück, seine ernsthafte Meinung ist, daß was ein Ding werth ist, jener schattengleiche Rest ist, den man aus Farben, Gestalt, Klang, Gedanken gewinnt, er glaubt daran, daß, je mehr subtilisirt verdünnt verflüchtigt ein Ding, ein Mensch wird, um so mehr sein Werth zunimmt: je weniger real, um so mehr Werth. Dies ist Platonismus: der aber noch eine Kühnheit mehr besaß, im Umdrehen: – er maß den Grad Realität nach dem Werthgrade ab und sagte: je mehr „Idee“, desto mehr Sein. Er drehte den Begriff „Wirklichkeit“ herum und sagte: „was ihr für wirklich haltet, ist ein Irrthum, und wir kommen, je näher wir der ‚Idee‘ kommen, <um so näher> der ‚Wahrheit‘“.⁹⁵

Nietzsche stellt den platonischen Idealismus in den Horizont der Kunst und läßt in diesem Horizont freie Umdrehungen zwischen Sein und Schein zu. Es ist dann nicht mehr, fährt er fort, eine Frage der Wahrheit, wie wir Sein und Schein sehen, sondern des Willens, wie wir sie von Fall zu Fall, von Zeit zu Zeit sehen *wollen*, und dann kommt es auf die Kunst im „Umdrehen“ an, die Nietzsche in

⁹² In den Dialogen *Lysis* und *Charmides* entfaltet Platon eigens diese Unterscheidung von Gebrauch und Wissen, ohne sie in einem neuen Wissen, einem Wissen vom Gebrauch ‚aufzuheben‘. Er führt an verschiedenen Figuren, vor allem natürlich an Sokrates, vor, daß man sich auf den Gebrauch von Wissen verstehen kann, ohne wiederum ein explizites Wissen von diesem Gebrauch haben zu müssen. Vgl. Verf.: Philosophieren als Vermeiden einer Lehre, a. a. O.

⁹³ Vgl. Wieland, Wolfgang: Platon und die Formen des Wissens. Göttingen 1982. Zweites Kapitel: Die Ideen und ihre Funktion. S. 95–223, und von Perger, Mischa/Hoffmann, Michael: Ideen, Wissen und Wahrheit nach Platon. Neuere Monographien [Forschungsbericht]. In: Philosophische Rundschau 44/2 (1997). S. 113–151. Die Autoren schließen mit der Feststellung: „Eine verbindliche Darstellung der ‚Ideenlehre‘, oder auch nur eine wohlbestimmte Anzahl von diskutierbaren Rekonstruktionen einer solchen Lehre, ist nicht auszumachen. Dies mag man bedauern; aber [...] dieser Befund [liegt] in der Sache, in einer Eigenart von Platons Œuvre, begründet.“

⁹⁴ Vgl. Nachlaß 1870/71, KSA 7, 7[156], S. 199.

⁹⁵ Nachlaß 1886/87, KSA 12, 7[2], S. 253. – Vgl. zum Motiv der Drehung, Umdrehung und wiederkehrenden Umdrehung in der europäischen Philosophie Derrida, Jacques: *Voyous. Deux essais sur la raison*. Paris 2003. S. 25 ff.

FW 357 auch Leibniz und Kant bezeugt hat. Nun, in FW 372, führt er selbst die Kunst der Umdrehung vor – im Namen des Idealismus.⁹⁶

Für den größten Künstler der Umdrehung in der Philosophie aber hielt er Sokrates, dessen ‚überreiche und gefährliche Gesundheit‘ ebenso von Xenophon wie von Platon gut dokumentiert ist. Zu ihm notiert er, ebenfalls in der Zeit der Entstehung des V. Buchs der FW, im Nachlaß:

Immer ironice: es ist eine köstliche Empfindung, einem solchen wahrhaftigen Denker zuzusehn. Aber es ist noch angenehmer, zu entdecken, daß dies Alles Vordergrund ist, und daß er im Grunde etwas Anderes will und auf sehr verwegene Weise will. Ich glaube, daß der Zauber des Socrates der war: er hatte eine Seele und dahinter noch eine und dahinter noch eine. In der vordersten legte sich Xenophon schlafen, auf der zweiten Plato und auf der dritten noch einmal Plato, aber Plato mit seiner eigenen zweiten Seele. Plato selber ist ein Mensch mit vielen Hinterhöhlen und Vordergründen. (Nachlaß 1885, KSA 11, 34[66])

Hält man sich an ihn, Sokrates, der sich nach Platon den Idealismus erfand und in wechselnden Situationen wechselnden Gebrauch von ihm machte, so ist Idealismus nicht immer, aber immer wieder nötig und in vielen Spielarten. Er kann aus unterschiedlichen Gründen unterschiedliche Gestalten annehmen, und diese Gestalten werden heute andere sein als zu Zeiten der alten Griechen. „Wir Modernen“ haben Idealismen sichtlich nicht mehr auf dieselbe Weise wie Sokrates oder Platon nötig, abgesehen davon, daß niemand so leicht ein Sokrates oder Platon ist. Unsere Sinne und Lüste, die bei Kant schon so viel von ihrer Verführungskraft eingebüßt hatten, sind seither, wenn wir Norbert Elias und Michel Foucault folgen, weiter nachhaltig diszipliniert worden. Darum müssen die Idealismen aber nicht verschwunden sein. Sie könnten statt dessen unsere alltägliche ‚Praktik‘ inzwischen so durchsetzen, daß sie uns ganz selbstverständlich geworden sind und wir darum nicht mehr glauben, dazu eine ‚Theorie‘ entwickeln zu müssen.

7. Idealismen und die Musik des Lebens

Wir haben damit die Mitte von FW 372 umkreist, in der die rätselhafte Wendung von der ‚Musik des Lebens‘ steht. Sie könnte sein Schwergewicht sein. In FW 367 geht ihr die Wendung von der ‚Musik des Vergessens‘ voraus; der Aphorismus schließt pointiert mit ihr. Gehen wir beiden noch nach.

⁹⁶ Vgl. Richardson, John: Nietzsche's System. New York, Oxford 1996, nach dem Nietzsche in Anschluß an Platon und im Rahmen seiner Dialektik die Gestalt des philosophischen ‚Systems‘ zu einer heraklitisch-agonalen weiterentwickelt hat, die in der Gegenwart anschlussfähig ist. – Zu Nietzsches Auseinandersetzung mit Platon im ganzen vgl. jetzt die im Erscheinen begriffene Monographie von Müller, Enrico: Die Griechen im Denken Nietzsches.

7.1. Die Musik des Lebens als Sprache vor den Begriffen

Wenn ‚das Leben‘ Musik hören läßt oder sogar Musik *ist*, kann vieles, vielleicht alles Musik sein. Aber offenbar wird sie nicht immer gehört. So wäre das Leben dann Musik, wenn es *als* Musik ‚gehört‘ – und nicht nur unter ‚Ideen‘, die dem Wortsinn nach Ideen der Sichtbarkeit sind, ‚gesehen‘ – wird. Mit dem Themenkreis der Musik, von der Musik im engeren und üblichen Sinn bis zur ‚Musik des Lebens‘,⁹⁷ schafft Nietzsche im V. Buch der FW wie mit den Philosophen-Namen einen eigenen aufschlußreichen Kontext. Er setzt mit FW 367 ein und löst dort den Themenkreis Lehre/Gelehrter/Gelehrsamkeit/Wissenschaft ab, der zunächst, von FW 343 bis 360, vorherrscht, sich dann, von FW 361 bis 365, zerstreut, um in FW 366 noch einmal und abschließend wiederzukehren – in Gestalt des ‚Buckels‘, den sich jeder Gelehrte, jeder Spezialist mit seiner Gelehrsamkeit ansitze. Mit FW 367 und der ‚Musik des Vergessens‘ beginnt, grob gemessen, die zweite Hälfte des V. Buches, und die beiden Hälften handeln so, in sehr grobem Überblick, von der Opposition Lehre und Musik. Deren Einheit ist im Begriff der ‚fröhlichen Wissenschaft‘ zu vermuten. In FW 347 verknüpft Nietzsche den Begriff des ‚freien Geistes‘, der Bedingung und Ziel einer ‚fröhlichen Wissenschaft‘ ist, mit dem Thema des Tanzes, der leiblichen Bewegung nach Musik, um dann in FW 366 an den Gelehrten die ‚Werthfrage [...] in Bezug auf Buch, Mensch und Musik‘ zu stellen: „...kann er gehen? mehr noch, kann er tanzen?“ ...“ Das Thema des Tanzes bewegt sich seinerseits tänzerisch durch die zweite Hälfte des V. Buchs der FW. Gegen Ende, in FW 381 ‚Zur Frage der Verständlichkeit‘, macht Nietzsche das Tanzen-Können des freien

⁹⁷ Zur Übersicht über Nietzsches Musik-Denken, zu dessen Wirkung in der Musik und zur Literatur dazu vgl. zuletzt Sorgner, Stefan Lorenz: Nietzsche. In: ders./Fürbeth, Oliver (Hg.): Musik in der deutschen Philosophie. Eine Einführung. Stuttgart, Weimar 2003. S. 115–134, und Ottmann, Henning: Art. Musik. In: ders. (Hg.): Nietzsche-Handbuch, a. a. O., S. 479 f. – Zu Nietzsche als Musiker und seiner Stellung zu den Musikern seiner Zeit, v. a. Schumann, Wagner und Brahms, vgl. Liébert, Georges: Nietzsche et la musique. Paris 1995; Pöltner, Günther/Vetter, Helmuth (Hg.): Nietzsche und die Musik. Frankfurt am Main u. a. 1997, und Landerer, Christoph/Schuster, Marc-Oliver: Nietzsches Vorstudien zur *Geburt der Tragödie* in ihrer Beziehung zur Musikästhetik Eduard Hanslicks. In: Nietzsche-Studien 31 (2002). S. 114–133. – Nietzsche sah sich zuletzt auch als Musiker in der Philosophie (vgl. Nietzsche an Hermann Levi, 20. Oktober 1887, KSB 8, Nr. 930, und Nietzsche an Georg Brandes, 13. September 1888, KSB 8, Nr. 1107). Das hat dazu angeregt, in der Anlage seiner Werke musikalische Formen wiederzuerkennen, in Za die Form einer Symphonie in vier Sätzen (vgl. Janz, Curt Paul: Friedrich Nietzsche. Biographie. Bd. 2. München 1978. S. 211–244), in GD die Form der Sonate (Gillespie, Michael Allen: Nietzsche's Musical Politics. In: Strong, Tracy B./Gillespie, Michael Allen [Hg]: Nietzsche's New Seas. Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics. Chicago, London 1988. S. 117–149). Dabei werden gedankliche Themen mit musikalischen ‚Themen‘ in Analogie gesetzt. – Zur Musik als Moment des Denkens und Lebens vgl. Fietz, Rudolf: Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche. Würzburg 1992, und Verf.: Musik und Bedeutung. Zur Frage des Denkens des Denkens. In: Riethmüller, Albrecht (Hg.): Sprache und Musik. Perspektiven einer Beziehung. Regensburg 1999. S. 37–47.

Geistes zu dessen „Ideal“ und „„Gottesdienst““ und verknüpft es so wieder mit der Frage des Idealismus.

In FW 369 teilt er eine ‚psychologische‘ Beobachtung zum ‚Nebeneinander‘ der ‚schöpferischen Kraft‘ und des ‚Geschmacks‘ bei Musikern mit, als ‚Beispiel‘ für ‚Künstler‘ überhaupt: Danach hat ein ‚Beständig-Schaffender [...] gar keine Zeit [...], sich und sein Werk zu bedenken, zu vergleichen,‘ – er ‚vergisst‘ seinen ‚Geschmack‘, sein ‚Urtheil‘, um dann hinterher auch selbst nicht mehr hinreichend beurteilen zu können, was er da geschaffen hat. In der Begrifflichkeit von FW 372: In der Praktik des großen Musikers trennt sich die Musik von den Ideen, die sie dazu haben. Dabei dürfte Nietzsche vor allem an Richard Wagner gedacht haben, dessen ‚deutsche Musik‘ auch das Rahmenthema von FW 370 bildet. FW 371 schließt damit, daß ‚Wir Unverständlichen‘ immer auch etwas ‚nicht theilen, nicht mittheilen wollen‘ – das Paradigma für das in Begriffen nicht hinreichend Mitteilbare ist die Musik. In FW 373 teilt Nietzsche dies wiederum mit:

Gesetzt, man schätzte den Werth einer Musik darnach ab, wie viel von ihr gezählt, berechnet, in Formeln gebracht werden könne – wie absurd wäre eine solche ‚wissenschaftliche‘ Abschätzung der Musik! Was hätte man von ihr begriffen, verstanden, erkannt! Nichts, geradezu Nichts von dem, was eigentlich an ihr ‚Musik‘ ist! ...

Er schließt das ‚absurde‘ Begreifen-Wollen von Musik durch den Begriff einer ‚Musik ‚an‘ der Musik‘, also durch einen Selbstbezug des Begriffs der Musik aus. Damit ist die Musik ihrerseits autonom gesetzt und der Spielraum für ‚Umdrehungen‘ gewonnen: Musik vom Leben her und Leben von der Musik her verstehen zu können.

In FW 376 (‚Unsre langsamen Zeiten‘) deutet Nietzsche, noch ganz ernsthaft, das Leben als etwas, das wie Musik in wechselnden eingespielten tempi verläuft. Zum Schluß aber, in FW 383, treibt er die Umdrehungen der Selbstbezüge ins Burleske. Er läßt ‚die Geister meines Buches‘ sich verselbständigen und wie Gespenster über ihn, ihren Autor, herfallen. Er inszeniert eine groteske Komödie mit Tanz, in der die Geister-Gespenster die ‚rabenschwarze Musik‘, die die *Fröhliche Wissenschaft* bisher hören ließ, den ‚grossen Ernst‘, mit dem sie eben noch, am Ende von FW 382, ‚das eigentliche Fragezeichen‘ setzte und ‚die Tragödie‘ noch einmal – wie schon am Ende des IV. Buches mit *Also sprach Zarathustra* – beginnen lassen wollte, verscheuchen und nach neuen Tönen verlangen, ‚angenehmeren [...] und freudenvolleren‘.⁹⁸ Gegen das ‚andre Ideal‘, das Nietzsche zugleich formuliert hat, ‚das Ideal eines Geistes, der naiv, das heisst ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unbe-

⁹⁸ Sie erinnern dabei spöttisch an die Töne, mit denen Beethoven in seiner IX. Symphonie zur Hymne des ‚weichen‘ Idealismus, dem Schillerschen Schlußchor ‚An die Freude‘, überleitet, den wiederum Richard Wagner zum Ausgangspunkt seines Programms eines Gesamtkunstwerks gemacht hatte.

rührbar, göttlich hiess“, erinnern sie an den „grünen weichen Grund und Rasen“ und die „Grillen“ aus dem *Phaidros*,⁹⁹ in dem Platon seinen Sokrates vor die Mauern gehen ließ, um ihn dort in freier, von Göttern erfüllter Natur so dem erotischen Bann des schönen Phaidros auszuliefern, daß er sich beim Reden in ‚göttlichen Wahnsinn‘ verliert und einen glänzenden Mythos vom wahren Sein erzählt – den er, ernüchtert, wieder zu vergessen droht. Sokrates hat vor den Mauern etwas von der ‚Musik des Lebens‘ erfahren und aus ihr die Idee eines Seins erstehen lassen, das sich freilich, nach dem Mythos, selbst von wohl vorbereiteten Sterblichen nur in beharrlich wiederholten Fahrten von Zeit zu Zeit berühren läßt, dauernder Einsicht aber entzieht. Und so nimmt auch Nietzsche am Ende der *Fröhlichen Wissenschaft* ihren Leser(inne)n jede Möglichkeit zur Einsicht in das Wesen dieser ‚fröhlichen Wissenschaft‘ – indem er sie wie der wahrhaftig-lügnerische Kreter sich von ihren eigenen, gespenstisch unbegreiflichen ‚Geistern‘ paradoxieren läßt. Sie lassen von den ‚geheimnisvollen Lauten“, ‚mit denen Sie uns in Ihrer Wildniss bisher regalirt haben, mein Herr Einsiedler und Zukunftsmusikant!“, von seiner (paradox) verzweifelte Fröhlichkeit nur ‚Unkenrufe, Grabesstimmen und Murrethierpfeife“ übrig. Zum Schluß aber rufen sie, um endlich allen Paradoxien zu enttrinnen, einfach zum Tanzen auf, zu einer nun vielleicht wirklich fröhlichen Wissenschaft, die ihren eigenen Rhythmen und Formen folgt und weiß, daß sie gar nichts anderes tun kann, und dabei auf eine Musik hört, die ‚neu“ und befremdlich ist, wie alle Selbstbezüglichkeiten und Paradoxien, solange sie noch als solche empfunden werden, und in die man sich doch bald routiniert eintanzen wird. Und dabei wird, so die Geister, nur wenig (oder doch nur wenigen, vielleicht den Philosophen) daran liegen, ob man den ‚Sänger‘ dieser Musik, seinen Text ‚versteht“ oder ‚missversteht“. Und dann folgt die *Fröhliche Wissenschaft* in Liedern, den *Liedern des Prinzen Vogelfrei*.

Im Gang des V. Buchs der FW wird die Wendung von der ‚Musik des Lebens“ in FW 372 durch die ‚physiologischen Einwände“ vorbereitet, die Nietzsche in FW 368 gegen die Musik Wagners erhebt.¹⁰⁰ Wagners Musik ging Nietzsche, was er sich erst in Bayreuth eingestand, nicht nur ‚gegen den Geist‘, sondern auch ‚gegen den Leib‘. So schreibt er nun:

Meine „Thatsache“ ist, dass ich nicht mehr leicht athme, wenn diese Musik erst auf mich wirkt; dass alsbald mein Fuss gegen sie böse wird und revoltirt – er hat das Bedürfniss nach Takt, Tanz, Marsch, er verlangt von der Musik vorerst die Entzückungen, welche in gutem Gehen, Schreiten, Springen, Tanzen liegen. – Protestirt aber nicht auch mein Magen? mein Herz? mein Blutlauf? mein Eingeweide? Werde ich nicht unvermerkt heiser dabei? (FW 368)

⁹⁹ Platon: *Phaidros*. 230b-c, 258e-259d. Auch Platon erinnert bei der Gelegenheit, wie Nietzsche in FW 372, an die Sirenen (259a).

¹⁰⁰ Vgl. dazu Dufour, Eric: *La physiologie de la musique de Nietzsche*. In: *Nietzsche-Studien* 30 (2001). S. 222–245.

Er nimmt die ‚grosse Vernunft des Leibes‘ ernst, von der er Zarathustra sprechen läßt.¹⁰¹ Musik ist etwas, das vom Leib ausgeht und auf ihn wirkt, ihn zu Bewegungen animiert – oder sie hemmt. Was Nietzsche von ihr ‚will‘, ist zuletzt ‚seine Erleichterung: wie als ob alle animalischen Funktionen durch leichte kühne ausgelassene selbstgewisse Rhythmen beschleunigt werden sollten‘ (ebd.). Musik, die erleichtern, leicht machen, in ‚selbstgewisse Rhythmen‘ versetzen soll, muß nach FW 370 eine Art von ‚Apotheoskunst‘ und nach FW 372 dazu ‚überreich‘ an Gesundheit sein, und sie muß dies zuerst als ‚Musik des Leibes‘ sein, bevor sie (im Sinne Wagners und des frühen Nietzsche) Sprache, Drama, Moral, Politik, Theorie ‚gebären‘ kann. In einer dem V. Buch der FW vorausgehenden Nachlaß-Notiz dehnt Nietzsche den Gedanken der ‚gebärenden Musik‘ versuchsweise auf alles Denken, auf alle ‚Formenbildung‘ im Denken aus. Er versucht das Denken ‚systematisch‘ als einen ‚Ernährungs-Vorgang‘ des Lebens zu verstehen und das Leben des Menschen selbst als Formen- und Rhythmen-Bildung, die ihn so ‚bewegt‘, daß sie ihn leicht an ein ‚Sein‘ in ‚Formen‘ glauben läßt.¹⁰² Im späteren Nachlaß schließlich erprobt er den Gedanken, *alles* Denken von der Sprache, *alle* Sprache von der Musik und *alle* Musik von ‚physiologischen Notständen‘ her zu verstehen und *alle* Kunst als das, was solche Musik anregt oder hemmt, mit dem Ergebnis:

Man theilt sich nie Gedanken mit, man theilt sich Bewegungen mit, mimische Zeichen, welche von uns auf Gedanken hin zurück gelesen werden ...¹⁰³

Diese Musik, die vom Leib ausgeht, eine denkbar konkrete ‚Musik des Lebens‘, wird, so Nietzsche, im Idealismus unhörbar. Sie wird dann entweder geleugnet – dann wird sie noch gehört, aber bewußt überhört, wie im Fall von Platons altem Idealismus, der noch Zeichen einer ‚überreichen Gesundheit‘ war. Oder sie ist vergessen, wie im Fall der modernen Idealismen. Dann wird sie gar nicht mehr gehört, weil der Sinn für sie verlorengegangen ist. Nietzsche will sie mit seiner Philosophie und in seiner Philosophie den Sinn für sie wiedererwecken.

¹⁰¹ Za I, Von den Verächtern des Leibes.

¹⁰² Nachlaß 1883/84, KSA 10, 24[14], S. 650f. – Vgl. EH, Warum ich so klug bin, 1–3.

¹⁰³ Nachlaß 1888, KSA 13, 14[119], S. 296f. – Von hier aus kehrt Nietzsche dann wieder zur Kritik an Wagners Musik zurück, der ‚lauter Krankheitsgeschichten in Musik gesetzt‘ habe (Nachlaß 1888, KSA 13, 15[99], S. 465). Vgl. Nachlaß 1888, KSA 13, 16[75], S. 511, und schließlich WA 5.

7.2. Die Musik des Vergessens in der Sprache der Begriffe

Nach Nietzsche hat Sokrates die Musik des Lebens, von der alle Sprache ausgeht, durch sein beharrliches Drängen auf die Begriffssprache vergessen gemacht. Aber er wollte nach Platon auch die Grillen nicht enttäuschen, weshalb ihn sein gelehriger Schüler Phaidros ἀποπώτατος nannte (230c), wofür Nietzsche wiederum unter seinen Vorzeichen ein perfektes Paradoxon, den Begriff ‚absurdvernünftig‘, prägte.¹⁰⁴ Die Musik des Vergessens in der Sprache der Begriffe hat in Nietzsches Werk ihr Vorspiel in der ‚dionysischen Musik‘;¹⁰⁵ in FW 329 erscheint sie dann als ‚Melodie der Bewegungen‘, für die man mehr oder weniger ‚Ohr und Auge‘ haben kann. Beide, die Begriffssprache und die Melodie der Bewegungen, besagen allein nur wenig. Erst als Supplemente füreinander werden sie bedeutsam, machen deutlicher, was die andere ‚meint‘. Ihre wechselseitige Ergänzung aber ist von besonderer und wieder paradoxer Art, ein Verhältnis wechselseitigen Vergessens. Die Wortsprache wird auf dem Hintergrund der ‚Musik des Leibes‘ wohl leichter verständlich, aber nur so lange, wie die ‚Musik des Leibes‘ dabei nicht in den Vordergrund tritt, nicht als solche gehört wird. Hört man nicht mehr, was der Sprechende sagt und sieht nur noch die ‚Melodie seiner Bewegungen‘, werden diese Bewegungen grotesk. Sie bekommen ihrerseits erst Sinn durch die Wortsprache. Beide verschaffen einander nur Sinn, wenn sie dabei zugleich ‚vergessen‘ werden, so wie man alles, was man sieht, nur vor einem Horizont sehen kann und den Horizont selbst nicht – und den Horizont seinerseits nur als Hintergrund mitsieht, wenn man etwas im Vordergrund sieht. Die ‚Musik des Leibes‘, die die Grundtöne der ‚Musik des Lebens‘ gibt und die Sprache der Begriffe leichter verständlich macht, muß eine

¹⁰⁴ GD, Das Problem des Sokrates 10. – Zu Platons Erzählung im Dialog *Phaidon* (60e–61c), Sokrates sei zuletzt noch durch einen Traum aufgefordert worden, Musik zu treiben, und habe, da er selbst nicht dichten konnte, Fabeln des Äsop in Verse gesetzt, vgl. GT 14, KSA 1, S. 96, und Nachlaß 1870/71, KSA 7, 7[127], S. 185f. – Für die Erzählung gibt es außer Platon keine weiteren Quellen; es scheint sich um dessen Erfindung zu handeln. Vgl. Döring, Klaus: Sokrates. Biographie. In: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Begr. v. F. Ueberweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe. Bd. 2/1. Hg. v. Hellmut Flashar. Basel 1998. S. 153. – Zu Nietzsches Rezeption der Erzählung vgl. Woodruff, Martha K.: The Music-Making Socrates: Plato and Nietzsche Revisited, Philosophy and Tragedy Rejoined. In: *International Studies in Philosophy* 34/2 (2002). S. 71–190.

¹⁰⁵ GT 24, KSA 1, S. 154. Vgl. Nachlaß 1870–72, KSA 7, 8[29], S. 232, und Nachlaß 1871, KSA 7, 12 [1], S. 359–369. – Zu den Anfängen von Nietzsches Musik-Denken vgl. Bruse, Klaus-Detlef: Die griechische Tragödie als ‚Gesamtkunstwerk‘. Anmerkungen zu den musikästhetischen Reflexionen des frühen Nietzsche. In: *Nietzsche-Studien* 13 (1984). S. 156–176, Fietz, Rudolf: Am Anfang ist Musik. Zur Musik und Sprachsemiotik des frühen Nietzsche. In: Borsche, Tilman/Gerratana, Federico/Venturelli, Aldo (Hg.): ‚Centauren-Geburten‘. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche. Berlin, New York 1994. S. 144–166, und Müller, Enrico: ‚Aesthetische Lust‘ und ‚dionysische Weisheit‘. Nietzsches Deutung der griechischen Tragödie. In: *Nietzsche-Studien* 31 (2002). S. 134–153.

„Musik des Vergessens“ sein, um sie verständlich zu machen. Sie darf weder gehört noch bewußt überhört, sondern muß, mit einem oft gebrauchten Begriff Nietzsches, „unbewußt“ gehört werden,¹⁰⁶ oder, mit Nietzsches auffälligem Begriffsgebrauch in FW 371, „verhört“ werden: So wie man „sich verhört“, wenn man etwas anderes hört, als gesagt wurde, muß an der „Musik des Lebens“ vorbeigehört werden, wenn sie gehört werden soll. Sie ist nur paradox zu hören, aber wir beherrschen diese Praktik im Alltag gewöhnlich ohne Schwierigkeiten. Wir Idealisten, zu denen wir unvermeidlich werden, wenn wir sprechen, wenn wir denken, vor allem aber, wenn wir philosophieren, sollten, so Nietzsche, diese Musik wieder hören lernen, um „fröhlicher“ philosophieren zu lernen. Aber dazu müßten wir auch lernen, mit den irritierenden Paradoxien, wie sie Platon, Spinoza und Nietzsche vorgeführt haben, produktiv umzugehen.

In Nizza, am 25. März 1888, notierte sich Nietzsche eine „Vorrede“ zur „Kunst“:

Über Kunst zu reden verträgt sich bei mir nicht mit sauertöpfischen Gebärden: ich will von ihr reden, wie ich mit mir selber rede, auf wilden und einsamen Spaziergängen, wo ich mitunter ein frevelhaftes Glück und Ideal in mein Leben herunter erhasche. Sein Leben zwischen zarten und absurden Dingen verbringen; der Realität fremd; halb Künstler, halb Vogel und Metaphysikus; ohne Ja und Nein für die Realität, es sei denn daß man sie ab und zu in der Art eines guten Tänzers mit den Fußspitzen anerkennt; immer von irgend einem Sonnenstrahle des Glücks gekitzelt; ausgelassen und ermuthigt selbst durch Trübsal – denn Trübsal erhält den Glücklichen –; einen kleinen Schwanz von Posse auch noch dem Heiligsten anhängend – dies, wie sich von selbst versteht, das Ideal eines schweren, zentnerschweren Geistes, eines Geistes der Schwere ... (Nachlaß 1888, KSA 13, 14[1], S. 217).

¹⁰⁶ Vgl. Gödde, Günter: Traditionslinien des „Unbewußten“. Schopenhauer, Nietzsche, Freud. Tübingen 1999, und ders.: Nietzsches Perspektivierung des Unbewußten. In: Nietzsche-Studien 32 (2002). S. 154–194.