

WERNER STEGMAIER

DER SEE DES MENSCHEN, DAS MEER DES ÜBERMENSCHEN
UND DER BRUNNEN DES GEISTES.
FLUSS UND FASSUNG EINER METAPHER
FRIEDRICH NIETZSCHES

Zusammenfassung: Die *Fröhliche Wissenschaft* umschließt mit ihren ersten IV Büchern von 1882 und ihrem V. Buch von 1887 *Also sprach Zarathustra*. Im "Excelsior!" überschriebenen, von der Kraft zur Entsagung handelnden Aphorismus Nr. 285 des IV. Buchs führt Nietzsche die Metapher vom See des Menschen ein, der einen Damm der Entsagung aufwirft, um nicht mehr in einen Gott auszufließen. In Za bringt er die Metaphorik des Sees in Fluss. Der scheinbar noch unmetaphorische See der Heimat Zarathustras schwillt zur Metapher des Stromes an und fließt in die Metapher des Meeres aus. Im Fluss dieser Metaphern spielt Nietzsche das Thema des Übermenschen durch: es könnte aus eben diesen Metaphern zu verstehen sein. Im Aphorismus Nr. 378 des V. Buchs der FW fasst Nietzsche die Übermensch-Metapher in die eines Brunnens der "Freigebigen und Reichen des Geistes". Der Begriff "Geist" ersetzt in der Prosa des Aphorismus die dichterische Metapher des Übermenschen — und wird dabei selbst zur Metapher.

Schlagwörter: Formen von Nietzsches philosophischer Schriftstellerei; Metaphorik des Wassers, Sees, Flusses, Stroms und Meeres; Übermensch; Geist.

1. Nietzsches Formen philosophischer Schriftstellerei

Nietzsche hat sich in auffällig vielen Formen philosophischer Schriftstellerei versucht und dabei stets eigene Formen geprägt, auf die die herkömmlichen Gattungsbegriffe nicht mehr passen.¹ In chronologischer Abfolge sind das, nach der noch herkömmlichen wissenschaftlichen, in seinem Fall besonders nüchternen philologischen Abhandlung aus der Schule Friedrich Ritschls,
- die sich aus dem Tribschener Wagner-Idyll in rauschhafte Höhen steigende Abhandlung (GT),

¹ In diesem Sinn schrieb Nietzsche von Wagner, man könne "schwanken, welchen Namen man ihm beilegen solle, ob er Dichter oder Bildner oder Musiker zu nennen sei, jedes Wort in einer ausserordentlichen Erweiterung seines Begriffs genommen, oder ob erst ein neues

- der zur Steigerung der Kultur aufrufende, den Stil, die Wissenschaft und die Bildung der Zeit scharfer Kritik unterwerfende und neue 'große' Maßstäbe setzende Essay (UB),
- das eine historische und systematische Kritik der gesamten europäischen Wissenschaft, Philosophie und Kultur einschließende und neue Perspektiven einer lebensnahen und zukunfts offenen kulturellen, philosophischen und wissenschaftlichen Orientierung eröffnende Aphorismen-Buch (MA, M, FW, später JGB),
- die Aphorismen-Bücher flankierenden Gedichte und Gedicht-Sammlungen ("Ein Nachspiel" "Unter Freunden" zu MA I, "Scherz, List und Rache" und "Die Lieder des Prinzen Vogelfrei" als Zugaben zur FW, der "Nachgesang" "Aus hohen Bergen" zu JGB),
- die episch-dramatisch-lyrische Lehrdichtung (Za),
- die überraschende Einsichten in einen einzigen Satz komprimierende Sentenz (eingestreut in MA, gesammelt als "Sprüche und Zwischenspiele" in JGB und als "Sprüche und Pfeile" in GD),
- die Vorrede zu ungeschriebenen, zuvor schon erschienenen und neu geschriebenen Büchern (CV, Za, neue Vorreden zu GT, MA, M und FW, Vorreden zu JGB, GM, WA, GD, AC, EH),
- das im großen Ernst befreiende Heiterkeit ausstrahlende Aphorismen-Buch (das V. Buch der FW),
- die auf 'welthistorischen' Streit angelegte, die europäische Moral an ihre außermoralischen Wurzeln heranzührende Kette von Abhandlungen (GM),
- die ihren Autor erleichternde Anklageschrift gegen eine 'welthistorische' Größe (WA),
- das mit Sentenzen anhebende, die Grundprobleme der europäischen Philosophie scharf zuspitzende und ihre Nebel in eine Fabel kondensierende Aphorismen-Buch (GD),
- die auf einen 'Fluch', eine religiöse Verdammung der religiösen Prägung Europas, abzielende Abhandlung (AC),

Wort für ihn geschaffen werden müsse." (UB IV, WB 9, KSA 1.485). Zuletzt erkannte er darin eine "Semiotik" seiner selbst (EH, UB 3, KSA 6.320).

- die kritisch nach den Wurzeln des eigenen Denkens fragende Autogenealogie (EH) und zuletzt
- die Sammlung dithyrambischer Gedichte zum Preis des Gottes Dionysos (DD).

Neben diesen für die anonyme Öffentlichkeit des Buchmarkts gedachten Formen schreibt Nietzsche auch für sich allein (die nachgelassenen Notate) und für Einzelne (die Briefe). Die Formen sind seinem Philosophieren nicht äußerlich; Nietzsche bedenkt sie immer mit: in unterschiedlichen Formen kann Unterschiedliches zur Sprache kommen.² Er rechnet nicht nur von

² Nietzsches "Notate weisen nur in Ausnahmefällen bereits eine literarische Form auf" und damit einen "Reflexionsgrad" weniger als das veröffentlichte Werk (Claus Zittel, Art. Nachlaß 1880-1885, in: Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung, Stuttgart / Weimar 2000, S. 138-142, hier S. 138 f.). Der Streit, welches Gewicht den Notaten für die Interpretation von Nietzsches Philosophie zukommt, ist bisher nicht geklärt. Er entzündete sich an der Fragwürdigkeit des von Nietzsches Schwester und seinem langjährigen Mitarbeiter Heinrich Köselitz aus zerstreuten Notaten in systematischer Ordnung zusammengestellten angeblichen Hauptwerks "Der Wille zur Macht", das Nietzsche lange angestrebt, aber nie ausgearbeitet hat. Während Karl Schlechta in seinem philologischen Nachbericht zu seiner Ausgabe (SA, Bd. 3, S. 1403 f.) erklärte, dass "in 'Der Wille zur Macht' nichts Neues steht; nichts was denjenigen überraschen könnte, der alles das kennt, was N veröffentlicht oder für die Veröffentlichung bestimmt hat", bestand Martin Heidegger (Nietzsche, Bd. 1, Pfullingen 1961, S. 17) auf dem Vorrang des Nachlasses: "Was Nietzsche zeit seines Schaffens selbst veröffentlicht hat, ist immer Vordergrund. [...] Die eigentliche Philosophie bleibt als 'Nachlaß' zurück." (Vgl. ders., Was heißt Denken?, Tübingen 1974, S. 70). Ähnlich äußerte sich Alfred Baeumler, der Nietzsches Philosophie stark auf die Naziherrschaft ausgerichtet hatte (Der Nachlaß und seine Kritiker, in: Friedrich Nietzsche, Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte, ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche, mit einem Nachwort von Alfred Baeumler, Stuttgart (Kröners Taschenbuchausgabe, Bd. 78) 1964, S. 711-715); er warf Schlechta eine "Verleugnung des Philosophen Nietzsche" vor. Auch Karl Löwith verteidigte nachdrücklich die Nachlass-Kompilation ("Wille zur Macht" - ja oder nein? - Zu einer neuen Nietzsche-Ausgabe, in: Berichte und Informationen, Salzburg, Ausgabe vom 4. März 1958, S. 13; Zu Schlechtas neuer Nietzsche-Legende, in: Merkur 12 (1958), S. 781-784; jetzt in: Karl Löwith, Sämtliche Schriften, Bd. 6: Nietzsche, Stuttgart 1987, S. 510-513 bzw. S. 513-517; vgl. dort auch S. 518-523 u. S. 526-534). Der Streit um das angebliche Hauptwerk kann mit Giorgio Colli und Mazzino Montinari historisch-kritischer Edition des Nachlasses als erledigt gelten. Durch sie gewannen die nachgelassenen Notate als solche zugleich neues Gewicht; sie wurden weiterhin regelmäßig als gleichrangige Texte neben den veröffentlichten Schriften zur Interpretation herangezogen. Die Neuedition des späten Nachlasses, die sog. KGW IX (Friedrich Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Volker Gerhardt, Norbert Miller, Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, Neunte Abteilung: Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription, hg. von Marie-Luise Haase u.a. in Verbindung mit der Berlin-Brandenburgischen Akademischen der Wissenschaften, Berlin / New York 2001 ff.; vgl. dazu die Beiträge von Karl Pestalozzi, Beat Rölli / René Stockmar, Marie-Luise Haase, Giuliano Campioni und Werner Stegmaier "Zur Nietzsche-Edition und Nietzsche-Philologie. Aus Anlass des 20. Todestages von Mazzino Montinari" in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 1-94), zeigt jedoch, dass es sich hier nicht um Texte (auch nicht um Fragmente), sondern um Material handelt, das Nietzsche immer wieder umarbeitete, meist,

Anfang an damit, dass nicht jeder ihn verstehen kann und will, er setzt auch von sich aus die "feineren Gesetze [s]eines Stils" ein, um seine Leser zu "wähl[en]", sie zu seligieren (FW 381, KSA 3.634).³ Er muss, wenn er überhaupt verstanden werden will, seine Umwertung von Werten und seine Umstellung von Perspektiven wohl in der herkömmlichen, noch von den alten Werten in den alten Perspektiven beherrschten Sprache vortragen, entwickelt aber aus ihr heraus schrittweise eine neue, anders zu verstehende Sprache, mit dem bewusst einzugehenden Risiko, mit dieser Sprache von immer Wenigeren 'gehört' zu werden. Um so mehr legt er es auf eine interindividuelle Kommunikation mit seinen Lesern an und sucht dazu im "Schreibstil" den "Sprechstil" wiederzugewinnen, ihn mit "Ausdrucksarten" zu bereichern, "welche nur der Redende hat": "Gebärden, Accente, Töne, Blicke" (MA II, WS 110, KSA 2.600).⁴ Nietzsche fordert seine Leser so zu eigenen Antworten und damit auch zur eigenen Verantwortung für ihre Antworten heraus, nötigt sie zu einer eigenen Interpretation seiner Texte. Die Vielfalt der Nietzsche-Interpretationen ist kein Mangel, sondern gewollt: Nietzsche rechnet, wie schon Descartes und Kant, mit der Individualität auch und gerade des philosophischen Denkens und darum mit 'fremder' gegenüber der 'eigenen Vernunft'.⁵ Doch er radikalisiert das kritische Philosophieren, fragt nicht mehr nur nach den allgemeinen Bedingungen der Möglichkeit des scheinbar selbstverständlichen wissenschaftlichen Erkennens und

aber nicht immer im Hinblick auf eine Veröffentlichung. Ungeklärt ist dabei weiterhin, welche Themen und Ausführungen Nietzsche solchen Notaten vorbehielt, sei es vorläufig, sei es grundsätzlich, sei es, weil es ihm nicht reif für die Veröffentlichung schien, sei es, weil ihm die Leser(innen) dafür nicht reif schienen. Zum ersteren gehören etwa die berühmten 'naturwissenschaftlichen' Beweise der ewigen Wiederkehr und die Differenzierungen des Nihilismus, aber auch, weniger auffällig, bedeutsame Ausführungen seiner Philosophie des Denkens und des Zeichens oder seiner Philosophie des Affekts, zum letzteren offenbar auch die Zusammenhänge der Gedanken des Übermenschen und der ewigen Wiederkehr des Gleichen (vgl. Zittel, Art. Nachlaß 1880-1885, S. 141).

³ Vgl. auch JGB 27 und dazu Werner Stegmaier, Nietzsches Zeichen, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 41-69, zu FW 381 ders., Zur Frage der Verständlichkeit. Nietzsches Beitrag zum interkulturellen Kommunizieren und Philosophieren, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 32.2 (2007), S. 107-119.

⁴ Vgl. zu Nietzsches Sprechstil zuletzt Heinz Schlaffer, Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und die Folgen, München 2007, S. 78-86.

⁵ Vgl. Josef Simon, Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie, Berlin / New York 1978, und ders., Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie, Berlin / New York 2003.

moralischen Handelns, sondern auch nach den individuellen Nöten der Fragenden selbst, die sie überhaupt zum Philosophieren nötigen, einschließlich, wie vor allem in den neuen Vorreden von 1886 und in EH, nach seinen eigenen.⁶ Er schafft Formen für die Inter-Individualität des Philosophierens. Dazu gehören die

- *Textuelle Isolierung des Philosophierens in Aphorismen*: Statt ein 'System' nach einem 'Prinzip' aufzubauen, isoliert Nietzsche Sentenzen und Aphorismen (in Za, Reden). Biographisch auf die kurze Form angewiesen, weil er seinem "leidenden Gehirne" immer nur "Minuten und Viertelstunden" "abstehlen" kann und Mühe hat, seine auf langen Spaziergängen zusammengetragenen Notizen in überschaubare Zusammenhänge zu bringen,⁷ entdeckt er bald ihren literarischen und philosophischen Sinn. Der Aphorismus war vor ihm eine noch nicht feststellte Gattung; was Aphorismen waren, wurde oft nicht so genannt, und was so genannt wurde, waren oft keine Aphorismen; die Spanne reichte von der Sentenz bis zum Essay und zur Abhandlung (wie im Fall von Schopenhauers Aphorismen zur Lebensweisheit).⁸ Im Wortsinn bedeutet 'Aphorismus' 'Abgrenzung, Aussparung'. Ihn zeichnet die Kraft aus, mit wenig Worten vieles zu sagen, und so lässt er Spielräume für Interpretationen — erste Bedingung eines interindividuellen Philosophierens. Er spitzt, was er sagt, in Pointen zu, bringt gedankliche Überraschungseffekte, die Begriffe aus ihren gewohnten Kontexten herauslösen und für andere Kontexte freisetzen. Er löst so die Form des Systems, in der sich Metaphysiken festsetzen, gezielt auf und legt Anhaltspunkte für eine neue Orientierung frei. So ist er die gegebene Form für eine Umwertung der Werte — erster Effekt eines inter-

⁶ Vgl. Josef Simon, Der Begriff der Aufklärung bei Kant und Nietzsche, in: Renate Reschke (Hg.), Nietzsche - Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauklärer? Internationale Tagung der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Forschungsstelle Mainz und der Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen vom 15.-17. Mai 2003 in Weimar, Berlin 2004, S. 113-122.

⁷ Brief an Heinrich Köselitz vom 5. Okt. 1879, Nr. 889, KSB 5.450 f. Vgl. den Brief an Heinrich Köselitz vom 5. Nov. 1879, Nr. 900, KSB 5.461 ("der verwünschte Telegrammstil").

⁸ Vgl. Stephan Fedler, Der Aphorismus. Begriffsspiel zwischen Philosophie und Poesie, Stuttgart 1992, der die literarische Form des Aphorismus systematisch zu umreißen versucht, und Friedemann Spicker, Der Aphorismus. Begriff und Gattung von der Mitte des

individuellen Philosophierens. Mit seiner Sprachkunst zieht er in ein 'Labyrinth' hinein, in dem man, ohne ein vorgegebenes Prinzip, ohne eine vorgefasste Methode und so auch ohne die Erwartung allgemeingültiger Ergebnisse, allein seine eigenen Wege suchen muss, auf denen man sich dann irgendwo verlieren wird. Er vermeidet Lehren, macht im Gegenteil, worüber er spricht, auf prägnante Weise fragwürdig, und ist so die Form der prägnanten Fragwürdigkeit.⁹ Aber damit entspricht er der "Welt", wie sie ist: "unendliche Interpretationen" herausfordernd (FW 374, KSA 3.627), und so ist er die einzig realistische und redliche Form philosophischer Schriftstellerei — erstes Ergebnis eines inter-individuellen Philosophierens. Hat man dann "Lust, dieses Ungeheure von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen" (ebd.), verhindert die Form des Aphorismus auch dies: dadurch, dass er allein steht und weit mehr offen lässt, als er sagt. Der Aphorismus und die Sentenz, der Einsatz-Aphorismus, sind, so Nietzsches eigene Bestimmung, gleichwohl "Formen der "Ewigkeit"": Die Aphorismen bleiben, die Interpretationen, die sie hervorrufen, wechseln, mit ihrer Prägnanz entziehen sie die Gedanken der Zeit, ohne das Denken wieder in Metaphysiken zu treiben (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 51, KSA 6.153).

- *Kontextualisierung der Aphorismen in Aphorismen-Büchern:* Indem Nietzsche die für sich stehenden Aphorismen wiederum in sorgfältig komponierten Aphorismen-Büchern zusammenstellt, bildet er Kontexte, in denen sie einander wechselseitig perspektivieren. Er verfährt dabei wie die Kubisten in der Malerei, die bald schon ihren Siegeszug antreten sollten. Wie sie verzichtet er auf den Illusionismus der Zentralperspektive und zeigt seinen jeweiligen Gegenstand in versetzten, gedrehten und überraschend neu komponierten Hinsichten, so dass da wohl jeweils ein Gegenstand, aber eben nicht als einer und wahrer, sondern der Reichtum seiner mögli-

18. Jahrhunderts bis 1912, Berlin / New York 1997, der den Begriff des Aphorismus in der Literaturgeschichte verfolgt.

⁹ Vgl. Werner Stegmaier, Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida, in: Josef Simon (Hg.), Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II, Frankfurt am Main 1995, S. 214-239.

chen Perspektiven sichtbar wird.¹⁰ Man orientiert sich an ihnen wie an Anhaltspunkten: man verlässt sich nicht auf einen allein, sondern auf ihre Verweise aufeinander, und in anderen Kontexten können sie wieder auf anderes verweisen und wieder anders verstanden werden.¹¹ So legen Aphorismen das Verständnis nie völlig fest, sondern bleiben für die Zukunft offen, können mit der Zeit gehen, sind nicht nur Formen der Ewigkeit, sondern auch der Zeitlichkeit. Nietzsche macht die Komposition seiner Aphorismen-Bücher nie als solche deutlich und begründet sie schon gar nicht, kann ihre Themen auf diese Weise seinerseits in immer neue Kontexte versetzen und dadurch weiterentwickeln. Der Perspektivismus der Aphorismen-Bücher gibt ein differenzierteres und komplexeres Bild vom Leben als das auf eine Sicht beschränkte System, zumal wenn es sich als das einzig wahre ausgibt.

- *Personalisierung des Philosophierens*: Nietzsche inszeniert persönliche Entscheidungsprozesse in seinem Philosophieren, indem er philosophische Generalisierungen an persönliche Erfahrungen bindet, philosophische Gedanken durch Eigennamen abkürzt, vor allem aber dadurch, dass er sich selbst ins Spiel bringt und sich seinen Lesern gegenüberstellt. Er 'kompromittiert sich' bewusst: "Ich habe nie einen Schritt öffentlich getan, der nicht compromittirte: das ist mein Kriterium des rechten Handelns." (EH, Warum ich so weise bin 7, KSA 6.274). Er kompromittiert sich, damit die Leser sich an ihm kompromittieren, mit *ihrem* Verständnis *seiner* Texte, das unvermeidlich unzureichend bleibt. Angesichts der Uner schöp flichkeit und Uner gründlichkeit von Nietzsches Texten lag seinen wissenschaftlichen Interpreten zumeist daran, eine systematische Interpretation zu finden, mit der sie selbst etwas anfangen konnten, und bisher hat sich jeder damit kompromittiert. Jeder wird darin kenntlich, wie er

¹⁰ Der Kubismus, der sich um 1910 durchsetzte, ist, so der gleichnamige Artikel der Brockhaus-Enzyklopädie in 30 Bänden, 21., völlig neu bearbeitete Aufl., Leipzig / Mannheim 2006, Bd. 16, Sp. 35, "vermutlich derjenige Stil der Moderne, der am radikalsten mit allen vergangenen Traditionen der Malerei brach und die weitere Entwicklung der Kunst am nachhaltigsten beeinflusste." Analoges dürfte von Nietzsches Philosophie gelten.

¹¹ Vgl. Werner Stegmaier, Philosophie der Orientierung, Berlin / New York 2008, S. 226-268.

Nietzsche interpretiert. Das Sich-aneinander-Kompromittieren treibt am schärfsten die Inter-Individualität des Philosophierens hervor.

- *Dramatisierung des Philosophierens*: Nietzsche irritiert seine Leser durch einen double bind, indem er sie einerseits einladend einbindet ('wir', 'meine Freunde'), andererseits beleidigend ausschließt ("Wer den Leser kennt, der thut Nichts mehr für den Leser. Noch ein Jahrhundert Leser — und der Geist selber wird stinken.", Za I, Vom Lesen und Schreiben, KSA 4.48). Er fügt Dialoge, Gleichnisse, Rätsel, ironische Parenthesen usw. ein, durch die er sie nötigt, unwillkürlich oder überlegt Standpunkte zu beziehen.
- *Verflüssigung des Philosophierens*: Durch personalisierte und dramatisierte Perspektiven in wechselnden Kontexten hält Nietzsche sein Philosophieren in unablässiger Bewegung. Er definiert seine Begriffe in der Regel nur, um sie in neuen Kontexten wieder neu zu definieren ("alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat." (GM II 13, KSA 5.317)). Er behandelt scheinbar feststehende Begriffe als bewegliche Metaphern, die ihre Bedeutungen unentwegt verschieben können.¹² In Metaphern bleibt die "Form" "flüssig" und der ""Sinn"" noch mehr (GM II 12, KSA 5.315).
- *Musikalische Phrasierung des Philosophierens*: Nietzsche wünscht sich für seine Texte "das dritte Ohr" für ihre Musik, für die "Kunst", die "in jedem guten Satze steckt", für seine Rhythmik (JGB 246, KSA 5.189). Er will sich

¹² In seiner frühen unveröffentlichten Schrift WL hat Nietzsche dazu die 'Theorie' geliefert. WL gehört inzwischen zu den meist kommentierten unter seinen Texten. Vgl. dazu u.a. Josef Simon, Der Name "Wahrheit". Zu Nietzsches früher Schrift "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne", in: Manfred Riedel (Hg.), "Jedes Wort ist ein Vorurteil", Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken, Köln / Weimar / Wien 1999, S. 77-93, und zuletzt Benedetta Zavatta, Die in der Sprache versteckte Mythologie und ihre Folgen fürs Denken. Einige Quellen von Nietzsche: Max Müller, Gustav Gerber und Ludwig Noire, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 269-298, Joshua Andresen, Truth and Illusion Beyond Falsification: Re-reading 'Truth and Lie', in diesem Band, und Andrea Christian Bertino, "Vernatürlichung". Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder, Phil. Diss. Greifswald 2010. Nietzsche gebraucht den Begriff 'Metapher' später kaum noch und ersetzt ihn durch 'Gleichnis', 'Symbol', 'Zeichen', 'Fabel' u.a. Vgl. Benjamin Biebuyck, Art. Metapher, in: Christian Niemeyer (Hg.), Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009, S. 226 f. Unter den "auffälligsten Metaphern-

mit seinen Texten diesseits der erstarrten Begriffe so verständlich machen, wie es sonst nur in persönlichen Begegnungen möglich ist, in denen Mimik, Gestik, Körperhaltung und die Stimme mit all ihren Modulationen 'innere Zustände' erraten lassen, und fasst all dies in der Metapher der Musik zusammen. Er wollte "den ganzen Zarathustra unter die Musik" gerechnet sehen (EH, Za 1, KSA 6.335), in seinem Sprachduktus ("Die Sentenz von Leidenschaft zitternd; die Beredsamkeit Musik geworden; Blitze vorausgeschleudert nach bisher unerrathenen Zukünften." (EH, Za 6, KSA 6.343 f.)), in seiner Gesamtkomposition als viersätzliche Symphonie (Brief an Overbeck, 6. Febr. 1884, Nr. 486, KSB 6.475) und insbesondere in seinen Liedern. Je weniger Nietzsche Zarathustra Gehör und Verständnis finden lässt, desto mehr lässt er ihn "singen" (Za III, Von der grossen Sehnsucht, KSA 4.280).

In Za spitzt Nietzsche die Kontextualisierung, Personalisierung, Dramatisierung, Verflüssigung und musikalische Phrasierung seines Philosophierens noch einmal zu, entwirft eine episch-dramatische Handlung, in der ein hoch über allen übrigen Figuren stehender fernöstlicher mythisch-historischer Religionsstifter teils in Monologen, teils in Dialogen "Lehren" vorträgt, mit denen er sichtlich scheitert, und immer mehr 'singt'.¹³ Er lässt seinen Zarathustra wissentlich in seinen "Untergang" gehen, aus einer wiederum individuellen Not heraus. Zarathustra *muss* lehren, weil er den "Überfluss" der Weisheit, der sich in zehn Jahren seiner Einsamkeit oben im Gebirge in ihm angesammelt hat, nicht mehr bei sich behalten kann (Za, Vorrede 1, KSA 4.12 f.). Er will seine Weisheit verschenken wie die Sonne und so neues

Komplexen" erwähnt Biebuyck nicht die Metaphorik von Wasser, See, Fluss, Strom und Meer.

¹³ Vgl. Anke Bennholdt-Thomsen, *Nietzsches Also sprach Zarathustra* als literarisches Phänomen. Eine Revision, Frankfurt am Main 1974, S. 21 f. u.ö.; Josef Simon, Nachwort zu: Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. Ein Buch für Alle und für Keinen, Stuttgart 1994, S. 347-368; ders., Ein Text wie Nietzsches *Zarathustra*, in: Volker Gerhardt (Hg.), *Klassiker auslegen: Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000, S. 225-256; Werner Stegmaier, Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: Ders., *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche* (unter Mitwirkung von Hartwig Frank), Stuttgart 1997, S. 402-443, wiederabgedruckt unter dem Titel: *Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra*, in: Gerhardt (Hg.), *Klassiker auslegen: Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra*, S. 191-224; Claus Zittel, *Das*

Leben schaffen. Das macht ihn nicht zu einem guten Lehrer im heutigen Sinn, sondern die Kommunikation mit ihm schwierig. Er lehrt zwar mit einer unumschränkten Lehrautorität — Autorität hat der, von dem keine Begründungen verlangt werden, und von Zarathustra werden nie Begründungen verlangt —, aber er verzichtet auch auf alle argumentativen Begründungen und systematischen Verknüpfungen und trägt seine Lehren statt dessen mit dem hohen Pathos einer religiös gefärbten Sprache vor. Sie sind weniger Lehren als Offenbarungen, mit denen man entweder ausgelacht wird oder Jünger gewinnt. Zarathustra geschieht beides. Er 'wählt' sichtlich seine Hörer durch die 'Gesetze seines Stils', 'geht' dabei als Lehrer 'unter' und triumphiert dennoch als "Erkennender" (Za III, Der Wanderer, KSA 4.194). Er setzt nicht mehr die Gleichheit der Menschen voraus, nach der alle alles lernen könnten, wenn man es ihnen nur hinreichend erklärt, sondern zielt auf die unterschiedlichen Nöte, aus denen heraus sie für Lehren empfänglich sind oder nicht. Er tut das von einem erhabenen, aber nicht mehr jenseitigen (transzendenten oder transzendentalen) Standpunkt aus, seine Hörer sind 'Treppen' zu der Höhe *seiner* Not des Erkennens, ohne sie je zu erreichen: das Volk auf dem Markt, das er seiner Lehre vom Übermenschen würdigt, kann darüber nur lachen (Vorrede), die Jünger, die sich ihm anschließen und mit denen er die Lehre des Lebens vom Willen zur Macht teilt, missverstehen sie (Za I und II), die Tiere, die er danach allein noch bei sich behält, machen aus seinem "abgründlichsten Gedanken" der ewigen Wiederkehr des Gleichen (EH, Za 6, KSA 6.345) wieder ein "Leier-Lied" (Za III, Der Genesende 2, KSA 4.273), die "höheren Menschen", die selbst eine hohe Lehrautorität erworben haben, bleiben noch auf eine höchste Autorität angewiesen und beten am Ende einen Esel an (Za IV). Der 'Erkennende' bleibt mit seiner Erkenntnis in jeder Gesellschaft einsam.¹⁴ Zu Beginn des III. Teils lässt Nietzsche Zarathustra "mit Trauer" zu sich sagen: "Ich erkenne mein Loos [...]. Wohlan! Ich bin bereit. Eben begann meine letzte Einsamkeit." Und lässt

ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches 'Also sprach Zarathustra' (Nietzsche in der Diskussion), Würzburg 2000, S. 212 u.ö. (ohne Bezug auf den vorigen Beitrag).

ihn dann metaphorisch hinzufügen: „Ach, diese schwarze traurige See unter mir! Ach, diese schwangere nächtliche Verdrossenheit! Ach, Schicksal und See! Zu euch muss ich nun hinab steigen!“ (Za III, Der Wanderer, KSA 4.195)

2. Die Metaphorik von Wasser, See, Fluss, Strom und Meer

Za ist, noch mehr als Nietzsches übrige Werke, von einem dichten Metapherngeflecht durchzogen.¹⁵ Metaphern sind einerseits unmittelbar plausibel, andererseits am vielfältigsten interpretierbar. Sie fordern am stärksten eigene Interpretationsentscheidungen heraus.¹⁶ Nietzsche erschwert sie einerseits, indem er Metaphern und Metaphern-Linien wie Meereswogen einander kreuzen und sich aneinander brechen lässt, und erleichtert sie andererseits, indem er dadurch die Deutungsspielräume begrenzt.¹⁷ Das erste und deutlichste Beispiel dafür ist Zarathustras Rede vom Übermensch. Er führt das Thema ein mit den Metaphern von Ebbe und Flut: „Ich

¹⁴ Insofern ist zu vermuten, dass Zarathustras Lehren eben keine Lehren im üblichen Sinn sind, vielmehr Lehren über die Unlehrbarkeit von Lehren oder Anti-Lehren: s. dazu Stegmaier, Anti-Lehren.

¹⁵ Nach Barbara Naumann, Nietzsches Sprache „Aus der Natur“. Ansätze zu einer Sprachtheorie in den frühen Schriften und ihre metaphorische Einlösung in „Also sprach Zarathustra“, in: Nietzsche-Studien 14 (1985), S. 126-163, ist Nietzsches Sprache in Za im ganzen als metaphorische zu verstehen. Naumann begründet das aus Nietzsches früher ‚Sprachtheorie‘, die erst im ‚dionysischen‘ Sprechen Zarathustras eingelöst werde. So konzentriert sie sich in der Folge auf die ‚dionysische‘ Metaphorik des Weinstocks im Lied „Von der grossen Sehnsucht“. Peter Gasser, Rhetorische Philosophie. Leseversuche zum metaphorischen Diskurs in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“, Bern u.a. 1992, verschränkt im Anschluss an Derrida die Beschreibung von Nietzsches Metaphern in Za laufend mit theoretischen Überlegungen zu seinem Metapherngebrauch. So wird das „Bild des Meeres“ wohl zur „Metapher einer Metapher“, die „Meeresmetaphorik“ als solche erscheint aber nur „in punktuell ausgewählten Variationen“ (S. 58 f.), nicht in einem kontinuierlichen Zusammenhang.

¹⁶ Vgl. Benjamin Biebuyck, „Eine Gleichnis- und Zeichensprache, mit der sich vieles verschweigen lässt“. Figurations- und Metapherntheorie des späten Nietzsche, in: Roland Duhamel / Erik Oger (Hg.), Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst, Würzburg 1994, S. 121-151, hier S. 146. Biebuyck konstruiert im übrigen beim späteren Nietzsche eine (sicherlich überzogene) systematische „Immunitätstheorie“ der Kommunikation, die „jegliche sprachliche Berührung“ verneine (S. 141). Die Metapher dagegen schaffe dem andern gezielt Interpretationsspielräume (S. 146). Das schließt freilich eine „Systematik der Metaphernprägung“ nicht aus (S. 148), wie Biebuyck meint.

¹⁷ Zur Einschränkung der Deutungsspielräume, die Zeichen in der jeweiligen Kommunikationssituation hinreichend eindeutig macht, vgl. Stegmaier, Philosophie der Orientierung, S. 275-282.

lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, um ihn zu überwinden? / Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden?" (Za, Vorrede 3, KSA 4.14). Dann weitet er den Blick zum offenen Meer hin: "Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist diess Meer, in ihm kann eure grosse Verachtung untergehn." (ebd., 15) Doch noch am Ende derselben Rede gebraucht er die Metaphern des Blitzes und des Wahnsinns ("Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist dieser Blitz, der ist dieser Wahnsinn!" (ebd., 16)). Was Zarathustra 'den Übermenschen' nennt, ist danach unaufhaltsam wie Ebbe und Flut, weit und tief wie das Meer, kann aber schlagartig wie ein Blitz dem Denken seine herkömmliche Ordnung rauben. Die Metaphern konturieren den Sinn 'des Übermenschen', ohne dass er wie ein Gegenstand fassbar würde; getrennt können Blitz und Meer kaum auf dasselbe verweisen, zusammen aber ein neues Bild ergeben, etwa das Bild eines Blitzes über einem Meer oder von in der Sonne blitzenden Meereswogen; indem eines den Deutungsspielraum des andern begrenzt, leuchten beide wieder ein, ohne dass sie darum etwas Bestimmtes identifizierten. Dann folgen in Za die Metaphern der "Treppen des Übermenschen" (Za, Vorrede 9, KSA 4.26) und der "Brücken zum Übermenschen" (Za I, Von den Verächtern des Leibes, KSA 4.41): man kann sich dem Unaufhalt-samen, Weiten und Tiefen, schlagartig Aufblitzenden schrittweise nähern und muss dazu Abgründe überwinden. Die Brücken oder Bögen werden, wenn auch vielleicht nur scheinbar, von dorther geschlagen: "Seht ihr ihn nicht, den Regenbogen und die Brücken des Übermenschen?" (Za I, Vom neuen Götzen, KSA 4.64). Der Übermensch erscheint dann als Person oder als etwas an einer Person: "in deinem Freunde sollst du den Übermenschen als deine Ursache lieben" (Za I, Von der Nächstenliebe, KSA 4.78), als jemand, den eine Frau "gebären" kann (Za I, Von alten und jungen Weiblein, KSA 4.85), als jemand, nach dem man Sehnsucht haben kann: "Pfeil und Sehnsucht zum Übermenschen: sprich, mein Bruder, ist diess dein Wille zur Ehe?" (Za I, Von Kind und Ehe, KSA 4.92), als jemand, der aus einem Volk "erwach-

sen“ kann (Za I, Von der schenkenden Tugend 2, KSA 4.101), und ist doch etwas, das über den Menschen und darum auch über fassbare Personen hinaus ist (“Und das ist der grosse Mittag, da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Thier und Übermensch”) und an die Stelle alter Götter treten soll, nur etwas Gedachtes, Gewolltes (“”Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe.“” (ebd., 102)).¹⁸ So bleibt vom Übermenschen als Person nur ein “Schatten”, dessen “Schönheit” Zarathustra für ihn einnimmt (Za II, Auf den glückseligen Inseln, KSA 4.112). ‘Übermensch’ ist auch nicht Eines oder Einer. Die “Liebe zum Übermenschen” soll die Menschen zu “Erfindern von Bildern und Gespenstern” machen (Za II, Von den Taranteln, KSA 4.130) im “Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsre bunten Bälge und heissen sie dann Götter und Übermenschen: — / Sind sie doch gerade leicht genug für diese Stühle! — alle diese Götter und Übermenschen.” (Za II, Von den Dichtern, KSA 4.164).¹⁹ Aber es *ist* ein Bild, das Zarathustra “hinauf reisst” zum Übermenschen (Za II, Von der Menschen-Klugheit, KSA 4.183). Denn in diesem Bild kann er die Spanne zwischen Gutem und Bösem ins Große und Furchtbare erweitern und “mit Lust seine Nacktheit” dem “Sonnenbrande der Weisheit” aussetzen. Es ist *sein* Übermensch, und er nennt “meinen Übermenschen”, was selbst die “höchsten Menschen” “Teufel heissen” würden (ebd., 185 f.); er kann so ‘mit Lust’ und ohne gleich dafür angefeindet zu werden von einem *neuen* Guten und Bösen sprechen. Dafür braucht er ein Wort, das sichtlich schon gut angekommen ist, und so sagt er gelegentlich, dass er “das Wort “Übermensch” vom Wege auflas” (Za III, Von alten und neuen Tafeln 3, KSA 4.248).²⁰ Und nun lässt ihn Nietzsche lange vom Übermenschen schweigen. Nur seine Tiere reden noch davon, dass er wiederkehren und “wieder den Menschen den

¹⁸ Vgl. Nachlass 1882/83, 4[80], KSA 10.137: “[...] 5. Den Übermenschen schaffen, nachdem wir die ganze Natur auf uns hin gedacht, denkbar gemacht haben. / 6. Wir können nur etwas uns ganz Verwandtes lieben: wir lieben am besten ein erdachtes Wesen.”

¹⁹ Vgl. Nachlass 1885, 35[72], KSA 11.541: “NB. Es muß viele Übermenschen geben”.

²⁰ Zu Nietzsches möglichen Quellen vgl. Walter Kaufmann, Nietzsche. Philosoph - Psychologe - Antichrist (1950), aus dem Amerikanischen übers. v. J. Salaquarda, Darmstadt 1982, S. 359 f. Er nennt Lukian, Heinrich Müller, Herder, Jean Paul, Goethe und Byron. Marie-Luise Haase (s. folgende Fußnote) fügt Otto Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit,

Übermensch künde[n]“ werde (Za III, Der Genesende 2, KSA 4.276). Erst vor den “höheren Menschen”, *fern* vom “Markt”, wiederholt er seine frühere Lehre *für* den Markt: “Wohlan! Wohlauf! Ihr höheren Menschen! Nun erst kreisst der Berg der Menschen-Zukunft. Gott starb: nun wollen wir, — dass der Übermensch lebe.” (Za IV, Vom höheren Menschen 2/3, KSA 4.357) Nun ist sie eine Lehre für ausgewählte Hörer, doch auch hier hat sie zweifelhaften Erfolg. Für Zarathustra selbst ist sie kaum mehr von Belang. Für das “Zeichen”, das ihm am Ende “kommt”, gebraucht er nicht mehr die Metapher des Übermenschens.

Das Bild, das Zarathustra eine Zeit lang vom Übermenschens entwirft, festigt sich nicht zum Begriff eines Gegenstands, der jenseits des Bildes zum Stehen käme.²¹ Er hält in einem späten Notat noch einmal fest, dass es sich bei seinem “Begriff” des Übermenschens um ein “Gleichniß” handle (Nachlass 1887, 10[17], 12.462).²² Darum ‘lügt’ es auch nicht. Wenn Zarathustra sagt: “die Dichter lügen zuviel” (Za II, Auf den glückseligen Inseln, KSA 4.110), so sagt er zugleich: “Aber auch Zarathustra ist ein Dichter.” (Za II, Von den

Straßburg 1876, S. 618, und Alfred Espinas, *Die thierischen Gesellschaften*, Braunschweig 1879, S. 510, hinzu.

²¹ Einer der hilfreichsten Beiträge zum Verständnis von Nietzsches Gedanken des Übermenschens ist nach wie vor der Marie-Luise Haases: *Der Übermensch in Also sprach Zarathustra* und im Zarathustra-Nachlass 1882-1885, in: *Nietzsche-Studien* 13 (1984), S. 228-244. Statt den Gedanken aufs Geratewohl spekulativ zu deuten (vgl. dazu etwa Giorgio Penzo, Art. Übermensch, in: Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2000, S. 342-345, und die von ihm herangezogene Literatur), erhebt sie seine Analyse streng aus den Texten, in denen Nietzsche das Wort ‘Übermensch’ *tatsächlich* gebraucht. Sie kann so zeigen, dass Nietzsche den Gedanken des Übermenschens dem Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen vorausschickt, um diesen vorzubereiten und ‘erträglich’ zu machen. Im Notat aus dem Nachlass 1883, 15[4], KSA 10.479 f., zeichnet sich insbesondere die Konzeption ab, dass der (evolutionistische) Gedanke der (zufälligen) Abstammung des Menschen vom Tier nicht zu ertragen ist — den Stolz des Menschen bricht und Mitleid mit ihm erweckt — ohne den (schöpferischen) Gedanken der (entschiedenen) Höherzüchtung des Menschen zum Übermenschens. Dennoch lässt sich der Sinn des Gedankens des Übermenschens auch aus den Notaten nicht zweifelsfrei erheben. Nietzsche erprobt sichtlich wechselnde Konzeptionen des Gedankens, und im veröffentlichten Text von Za könnte er noch einmal anders gedacht sein. So ergeben weder die Notate einen überzeugenden Zusammenhang noch lassen sich Notate und Text zwingend aufeinander beziehen. Wir halten uns darum an den veröffentlichten Text. Am Ende bleibt auch für Haase der Gedanke ein “Vexierbild”: “Die Bilder verschleiern mehr als sie zeigen.” (S. 244) Aber sie sollen auch nichts Bestimmtes zeigen, sondern neue Deutungsspielräume eröffnen und begrenzen. Die Metaphern als solche, in denen Nietzsche den Gedanken entwickelt, analysiert Haase in ihrem Beitrag nicht.

²² Vgl. dazu den (sehr hilfreichen) Art. Gleichnis von Benjamin Biebuyck, in: Niemeyer (Hg.), *Nietzsche-Lexikon*, S. 125 f.

Dichtern, KSA 4.163); die Dichter lügen nur, sofern sie am traditionellen Wahrheitsbegriff gemessen werden, den Zarathustra mit seiner in Metaphern gehaltenen Redeweise gerade aufhebt.²³

Metaphern sind nach Josef Simon Zeichen par excellence.²⁴ Sie werden unmittelbar verstanden, ohne dass man darum auch schon *sagen* könnte, was man 'unter' ihnen verstanden hat. Aber auch zum Begriff, der nach seiner traditionellen Auffassung eben darin besteht, dass man *sagen* kann, was man 'unter' ihm versteht, hat man nicht außerdem noch das durch ihn Begriffene, den sogenannten Gegenstand, und kann ihn darum auch nicht mit einem solchen vergleichen; man hat auch hier 'nur' den Begriff. So kann man 'Metapher' als einen Begriff verstehen, 'unter' den auch der traditionelle Begriff 'fällt', als einen neuen Begriff des Begriffs, so wie ihn Nietzsche in WL tatsächlich 'geschaffen' hat. Dieser Begriff des Begriffs lässt jedem Begriff, jedem Zeichen, jeder Metapher individuelle Spielräume des Verständnisses, er fundiert, soweit man hier noch von 'Fundieren' sprechen kann, die Konzeption eines *individuellen* Begreifens und Philosophierens oder einer bloßen *Orientierung* durch den Begriff. Gegenstände können sich danach nur in individuell beweglichen Bildern zeigen.²⁵ Es könnte, so gesehen, von

²³ Und er paradoxiert den Lügen-Vorwurf auch anhand des traditionellen Wahrheitsbegriffs, nach dem ein Begriff oder eine Aussage wahr ist, wenn er oder sie mit dem Gegenstand übereinstimmen, und nach dem eine Paradoxie ein *index falsi* ist. An der zitierten Stelle folgt im Text: "Glaubst du nun, dass er hier die Wahrheit redete? Warum glaubst du das?" Der Jünger antwortete "ich glaube an Zarathustra." Aber Zarathustra schüttelte den Kopf und lächelte." Der Jünger klammert sich an das christliche *credo, quia absurdum*, nach dem der Glaube absurd ist, eben weil er nicht dem traditionellen Wahrheitsbegriff entspricht; Zarathustra widerlegt das nicht, sondern lässt dem Jünger lächelnd seinen Glauben. Zittel, Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches 'Also sprach Zarathustra', S. 212, nimmt dagegen Zarathustras Wort von den "lügnerischen Wort-Brücken" beim Wort (Za IV, Das Lied der Schwermuth 3, KSA 4.372), wiewohl es ein Wort in einem Lied, einer Dichtung in der Dichtung ist; mit Metaphern, die "keine stabilen Bedeutungen" hätten, müsse Zarathustra als Lehrer "grundsätzlich scheitern". Das ist sicher richtig, doch es bedeutet darum nicht schon, dass Zarathustras Bild vom Übermenschen nur "ein sprachliches Trugbild" (ebd., S. 216) und die *Zarathustra*-Dichtung ein bloßes und leeres "ästhetisches Kalkül" sei.

²⁴ Vgl. Josef Simon, Philosophie des Zeichens, Berlin / New York 1989, S. 266: "Zeichenverstehen ist Metaphernverstehen."

²⁵ Vgl. ebd., S. 265: Die Metapher ist als "Ort des selbst noch begriffslosen *Übergangs* von einem Zeichen zu einem anderen zu verstehen. Dieser Übergang ist frei, noch nicht festgelegt. Denn es fehlt die den Übergang zwischen Art und Gattung bestimmende 'spezifische Differenz', wenn Art und Gattung sich *unmittelbar* berühren, so daß Gattung für Art, Art für Gattung und Art für Art sinnvoll eingesetzt werden können." Metaphern lassen, wo etwas in einer Orientierungssituation Unverstandenes verstanden werden soll, neue Übergänge zwischen Zeichen zu, sie erlauben, sie, wo nötig, in neuen Spielräumen zu

Nietzsche beabsichtigt sein, dass Za so schwer “in eine Gattung einzuordnen” ist,²⁶ und auch ‘der Übermensch’ wäre dann kein Gattungsbegriff, unter den Arten und Einzelne fallen könnten, sondern, wenn überhaupt Begriff, dann Begriff für die Auflösung der scheinbaren Gattung Mensch und die Befreiung der Individuen von ihr in ihrer Orientierung. Nietzsche kehrte dann auch und gerade beim Menschen mit Hilfe der Metapher des Übermenschen das herkömmliche Verhältnis von Begriff und Metapher um.²⁷ Was bisher als Begriff des Menschen erscheinen sollte, ist eine mit der Zeit bewegliche Metapher, und wenn sich die Menschen einmal nicht mehr unter einem festen Begriff (wie z.B. den des ‘vernünftigen’ Lebewesens oder des ‘guten’ Menschen) verstehen, sondern sich Spielräume offenhalten, sich auch anders zu verstehen, werden sie auch alles übrige ‘freier’ verstehen und sich dadurch neue Orientierungs- und Lebensmöglichkeiten schaffen können. Das scheinbar feststehende Sein würde dann zu einem “ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmende[n] Sein”, wie es Nietzsche zuletzt beim “Typus Jesus” entdecken wird und das “die ersten Jünger”, “um überhaupt Etwas davon zu verstehn,” sogleich wieder “in die eigne Crudität”, in ihr Leier-Lied, übersetzten (AC 31, KSA 6.202). Wie die Jünger ‘wussten’, wer Jesus *ist*, so “wissen” die Tiere, wer Zarathustra *ist*: “Denn deine Thiere wissen es wohl, oh Zarathustra, wer du bist und werden musst: siehe, du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft —, das ist nun dein Schicksal!” (Za III, Der Genesende 2, KSA 4.275) Es ist das Schicksal der Metapher, zum Begriff zu erstarren, und ‘der Mensch’ gewinnt nicht nur, sondern verliert auch dabei. ‘Der Mensch’ braucht feste Begriffe in festen Horizonten — auf Zeit. Die Metapher des Übermenschen kann ihm, wenn er denn etwas mit ihr anfangen kann, helfen, zu anderer Zeit auch wieder neue Horizonte seines Selbst- und Weltverständnisses zu eröffnen.

verstehen und, wenn das neue Verständnis wieder festgelegt werden soll, die ‘Gegenstände’ unter eine andere Gattung einzuordnen als bisher oder eine neue Gattung für sie zu schaffen.

²⁶ Simon, Nachwort zu: Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 363.

²⁷ Vgl. Simon, Philosophie des Zeichens, S. 280: “Das Erscheinungsbild des Menschen zu einer bestimmten Zeit ist nicht relativ gegenüber seinem end-gültigen Wesen; vielmehr ist die end-gültig erscheinende Bestimmung des Wesens relativ zu der bestimmten Zeit, in der sie als hinreichend deutlich erscheint.”

In Za arbeitet Nietzsche gerade mit seinen Bildbrüchen der Erstarrung der Bilder zum Begriff entgegen. Bildbrüche perspektivieren auch noch die Metaphern. Man weiß dann nicht und soll nicht wissen, was der Übermensch in Wahrheit, jenseits der miteinander verflochtenen, einander überkreuzenden und sich aneinander brechenden Metaphern ist, kennt aber die Spielräume, in denen sein Sinn sich bewegt — und erfüllt eben dadurch seinen Sinn, über jeden festgestellten Begriff des Menschen, wo immer es nötig wird, hinauszugehen. Nietzsche lässt Zarathustra das in die Metapher vom “letzten Menschen” fassen,²⁸ die im Zusammenhang mit der des Übermenschen den Sinn des letzten, endgültigen, definitiven Begriffs oder kurz: einer allgemeingültigen Definition des Menschen bekommt, die Menschen nötig haben können, um selbst unter sie zu fallen und dadurch ihre zeitweise schwer zu ertragende Individualität loszuwerden. Es kann erleichtern, sich nicht in seiner Individualität, nicht so sehen zu müssen, wie man ist, anders als alle andern und nur sich selbst überantwortet, und Nietzsche legt ja nahe, seinen Gedanken der ewigen Wiederkehr von allem eben so zu verstehen, dass alles, so wie es jetzt auf individuelle Weise ist, “dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast”, und damit “alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens” “noch einmal und noch unzählige Male” “dir wiederkommen” wird, ein Gedanke, der nach ihm am schwersten zu ertragen ist (FW 341, KSA 3.570). So bestätigt sich, dass ‘der Übermensch’ ‘nur’ eine Metapher sein kann und darf; wäre er ein Begriff, wäre er wieder etwas definitiv festgestelltes und also selbst ein ‘Letztes’, ein Selbstwiderspruch. *Wenn* er ein Begriff ist, dann ein beweglicher Begriff eben für die unbestimmte Beweglichkeit des Begriffs ‘Mensch’, für die Überwindung jedes Begriffs vom Menschen, der auf alle Zeit festgestellt wäre. Ist dagegen ‘der Übermensch’ die Metapher des von seinem Begriff befreiten Menschen, so muss niemand sich mehr an einem allgemeingültigen, ‘letzten’ Begriff des Menschen messen und messen lassen und kann einfach er selbst sein. Doch er muss es dann

²⁸ Nietzsche gebraucht die Wendung vom “letzten Menschen” zuvor schon vielfach und auch in vielfach anderem Sinn. Vgl. z.B. Nachlass 1872/73, 19[131], KSA 7.461; Nachlass 1873, 29[181], KSA 7.706; MA I 221; MA II, VM 177; MA II, WS 14; M 49.

auch sein und kann sich nun nicht mehr ohne weiteres hinter einem scheinbar allgemeingültigen Begriff des Menschen verstecken.²⁹

Dass 'der Übermensch' kein Begriff über bisherige Begriffe des Menschen hinaus, sondern die Verflüssigung jedes Begriffs des Menschen ist, zeigt sich an Zarathustras Schicksal nicht nur darin, dass er einzeln und einsam bleibt, sofern er mit all seinen allgemein sein wollenden Lehren scheitert, sondern auch darin, dass er sich wie kein anderer auf andere und ihre Art einlassen und ihnen gerecht werden kann. So hat Nietzsche selbst zuletzt Za gelesen: "Und wie Zarathustra herabsteigt und zu Jedem das Gütigste sagt! Wie er selbst seine Widersacher, die Priester, mit zarten Händen anfasst und mit ihnen an ihnen leidet! — Hier ist in jedem Augenblick der Mensch überwunden, der Begriff "Übermensch" ward hier höchste Realität, — in einer unendlichen Ferne liegt alles das, was bisher gross am Menschen hiess, unter ihm." (EH, Za 6, KSA 6.344)³⁰ Und wenn 'der Mensch' nicht anders kann, als der Erde, auf der er lebt, einen Sinn zu geben, dieser Sinn auf dieser Erde aber immer seinen Ort und seine Zeit hat, also seinerseits beweglich ist, muss 'der Übermensch' auch der "Sinn der Erde" sein ("Der Übermensch ist der Sinn der Erde.") Da es aber gerade bei Sinngebungen schwer ist, mit ihrer Beweglichkeit zu rechnen, beschränkt Zarathustra den Spielraum auch dieser Aussage und ersetzt das feststellende "ist" durch ein "sei", ein Sollen ("Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!" (Za, Vorrede 3, KSA 4.14))³¹

Der Metaphernstrang von Wasser, See, Fluss, Strom und Meer ist in Za und in Nietzsches ganzem Werk einer der stärksten.³² Er verbildlicht als solcher die Flüssigkeit des Sinns, der aber auch zum Stehen kommen und seinem Fluss Gestalt geben kann. Wasser kann in Seen zum Stehen kommen, in Flüssen sich eigene Wege bahnen, in Strömen reißend werden, in Fluten alles überschwemmen und in Meeren sich unübersehbar ausbreiten, es kann bis in

²⁹ Vgl. Simon, Nachwort zu: Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 357.

³⁰ Vgl. ebd., S. 360 u. 365.

³¹ Vgl. Simon, Ein Text wie Nietzsches *Zarathustra*, S. 231.

³² Zum Metaphernstrang des Fließens in der europäischen Philosophie überhaupt vgl. Werner Stegmaier, Fließen, in: Wörterbuch der philosophischen Metaphern, hg. von Ralf Konersmann, Darmstadt 2007, S. 102-121.

weite Tiefen hinab durchsichtig, aber auch trüb und tiefschwarz sein, kann auf seiner Oberfläche glatt und übersichtlich, aber auch heftigen Stürmen ausgesetzt und auch unter seiner Oberfläche ruhig oder von vielfältigen Strömungen bewegt sein. All dies kann bei Nietzsche (und konnte es auch schon bei vielen andern) zur Metapher des Erkennens werden: die Durchsichtigkeit zur Metapher der Klarheit des Erkennens, das Zum-Stehen-Kommen zur Metapher seiner Sammlung als Weisheit, der Fluss zur Metapher seiner von ihm selbst gestalteten Bewegung, der Strom zur Metapher dafür, dass es in seiner Bewegung Breite und Tiefe gewinnen, die Flut zur Metapher dafür, dass es nach revolutionären Wendungen mit einem Mal alles anders sehen lassen kann, und das Meer zur Metapher seiner Ausbreitung in grenzenlose Weiten und Tiefen mit sichtbaren heftigen Stürmen auf der Oberfläche und unsichtbaren lang anhaltenden Strömungen unter ihr.

In Za setzt Nietzsche die Metaphorik von Wasser, See, Fluss, Strom und Meer auch und gerade für 'den Übermenschen' ein und bringt sie dabei ihrerseits in Fluss. Aber vorausgeht im Aphorismus Nr. 285 des IV. Buchs der FW die Metapher eines Sees, der sich selbst davon abhält 'auszufließen', und den Abschluss macht im V. Buch der FW der Aphorismus Nr. 378 mit der Metapher eines Brunnens, der so durchströmt ist, dass er sich immer wieder von allem Schmutz reinigen kann, der in ihn geworfen wird. Wir verknüpfen diese beiden ungewöhnlichen, auffälligen Metaphern durch den Metaphernstrang von Wasser, See, Fluss, Strom und Meer in Za und damit FW und Za. Im IV. Buch der FW ist *noch nicht*, im V. Buch *nicht mehr* vom Übermenschen die Rede. In FW *braucht* Nietzsche die Metapher des Übermenschen offenbar zuerst noch nicht und dann nicht mehr, sie erübrigt sich wieder. Es klingt wie eine ferne, aber heitere Erinnerung an sie, wenn Nietzsche am Ende des V. Buchs der FW ein "andres Ideal" aufruft, "das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, das oft genug unmenschlich erscheinen" und als "leibhafteste unfreiwillige Parodie" und "eigentliche[s] Fragezeichen" neben das alte Ideal zu stehen kommen wird (FW 382, KSA 3.637).

3. Der See mit der Kraft der Entsagung

Der Aphorismus Nr. 285 der FW hat die Form eines Dialogs.³³ Er setzt mit einer in Anführungszeichen gesetzten großen Frage ein, einer Frage auf eine lange Reihe atemlos gestammelter, zunehmend beängstigender Einsichten hin, und gibt, getrennt durch das Pausenzeichen eines Gedankenstrichs, die gefasste Antwort mit der Metapher eines ungewöhnlichen Sees, “der es sich eines Tages versagte, abzufließen, und einen Damm dort aufwarf, wo er bisher abfloss” (FW 285, KSA 3.528). Wer oder was da fragt, bleibt offen, ein Anderer, ein ‘toller Mensch’ wie jener aus dem Aphorismus Nr. 125 oder das eigene ‘intellektuelle Gewissen’? Die Antwort jedoch scheint in ihrer Entscheidung die des Autors selbst zu sein.

Der Aphorismus handelt von der Kraft zur Entsagung von allem Halt, den die Religion bisher gegeben hat. Die Religion wird in ihrer Funktion für die Orientierung angesprochen: nicht mehr “beten” und “anbeten” heißt dann nicht mehr “im endlosen Vertrauen ausruhen”; nicht mehr “vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren“ keine unbedingte Autorität mehr anzuerkennen; “es giebt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr” sich über erlittenes Unrecht nicht mehr mit der Annahme einer ausgleichenden göttlichen Gerechtigkeit zu beruhigen, die im Sinn Kants ‘Glückswürdigkeit’ mit ‘Glückseligkeit’ belohnen würde; “es giebt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird”, sich keinen Trost über erfahrene und kommende Schicksalsschläge mehr zu erlauben; “deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat,” alle Hoffnung aufgeben, von Orientierungsnöten

³³ Eine ausführliche Interpretation im Rahmen der Bücher I-IV der FW und nicht unter dem Gesichtspunkt der Metaphorik gibt Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 37), Berlin / New York 1997, S. 418-423. Eugen Biser, *Nietzsche und Heine. Kritik des christlichen Gottesbegriffs*, in: Yirmiyahu Yovel (Hg.), *Nietzsche as Affirmative Thinker. Papers Presented at the Fifth Jerusalem Philosophical Encounter, April 1983*, Dordrecht / Boston / Lancaster 1986, S. 204-218, hier S. 212, Anm. 9, verweist auf Parallelen bei Heinrich Heine.

endlich loszukommen; “du wehrst dich gegen irgend einen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden”, sich rückhaltlos auch allem Schlimmen, Bitteren, Grausamen aussetzen, es nicht anders haben wollen, als es ist (ebd., 327 f.).³⁴ Zu einer solchen Entsagung bedürfte es einer Kraft, die das bisherige menschliche Maß überschreitet, und insofern einer übermenschlichen Kraft. Doch dazu muss kein *Gegensatz* von Mensch und Übermensch aufgemacht werden: Kraft ist graduell, sie kann unterschiedlich groß sein, aber sie ist auch immer begrenzt.

Wie später im Bild des Übermenschen spielt Nietzsche auch hier schon mit seltenen und höchst voraussetzungsvollen Gegebenheiten und in diesem Sinn unwahrscheinlichen Wirklichkeiten und mit noch unwahrscheinlicheren Möglichkeiten. Nachdem er mit Stimmen ungenannter Herkunft eingesetzt hat, verleiht er auch dem See eine ungewöhnliche Kraft: indem er “es sich eines Tages versagte, abzufließen, und einen Damm dort aufwarf, wo er bisher abfloss”, “steigt” er “immer höher.” (ebd., 328) In der Vorstufe hatte Nietzsche die Metapher noch beiläufig eingefügt: “Indem ich mir alles Beten usw. versage, erhebt es, als ohne Abfluß, das ganze Niveau meines Sees.” (KSA 14.263) Im veröffentlichten Text verselbstständigt er sie und führt den See als Faktum ein (“Es gibt einen See”). Was aber bei einem See wirklich ist, müsste auch beim Menschen möglich sein, der ja ebenso Teil der Natur ist. Es wäre dann möglich, wenn die Kraft aus der Entsagung selbst käme, wenn man eben dadurch, dass man auf einen letzten Halt verzichten lernt, der als Illusion erkennbar geworden ist, die Kraft gewänne, in die abgründige Realität zu sehen, und, je leichter das gelingt, desto stärker an intellektuellem Selbstvertrauen wüchse, ja, die Kraft zur “Entsagung” von Illusionen kann, wenn nicht wieder an einen neuen illusionären Halt appelliert werden soll, nur noch aus dieser Entsagung selbst kommen. Doch das wird dann eben nicht wahrscheinlicher und häufiger sein als jener ungewöhnliche See. So bleibt der Vorbehalt eines doppelten ‘vielleicht’: “Vielleicht wird gerade jene

³⁴ Die “ewige Wiederkunft” wird im veröffentlichten Werk hier zum ersten Mal erwähnt. In der Vorstufe hatte Nietzsche statt “die ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden” noch “den ewigen Krieg” gesetzt, “Wiederkunft” und “Frieden” hat er nachträglich eingetragen (Montinari, Kommentar, KSA 14.264).

Entsagung uns auch die Kraft verleihen, mit der die Entsagung selber ertragen werden kann; vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt.“ (FW 285, KSA 3.528)³⁵ Es wird schwer sein, das “Excelsior!”³⁶ durchzuhalten, aber es ist denkbar, seine Erfüllung ist unwahrscheinlich, aber möglich. Die Höhen, in die es ‘hinaufreißt’, eigene neue Höhen des Menschen, nicht mehr des christlichen Gottes, sind eben die unwahrscheinlichen Wirklichkeiten und noch unwahr-

³⁵ In MA II, WS 46 (“Kloaken der Seele”) hatte Nietzsche noch formuliert: “Auch die Seele muss ihre bestimmten Kloaken haben, wohin sie ihren Unrath abfließen lässt: dazu dienen Personen, Verhältnisse, Stände oder das Vaterland oder die Welt oder endlich — für die ganz Hoffärtigen (ich meine unsere lieben modernen “Pessimisten”) — der liebe Gott.” (KSA 2.574) In FW 125 (KSA 3.481) wird Gott zum “Meer”, das die Menschen nicht fähig sein werden auszutrinken, nachdem sie ihn getötet haben (“Wie vermochten wir das Meer auszutrinken?”), zu einem Meer jedoch, das immer noch ein bergender “Horizont” begrenzt (“Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen?”). In der Vorstufe zu FW 285 taucht nochmals das Motiv der bloßen Entladung in eine Kloake auf (“Und wohin werden sich alle diese Triebe entladen? Und welche Menge schlechten intellektuellen Gewissens wird entstehen, weil sie sich entladen müssen und sich dabei schämen!” (KSA 14.264)), und in Anknüpfung an FW 125 das “Gott ist tot!”-Motiv (“Daran daß Gott starb, müssen noch Unzählige sterben!” (ebd.)). Im veröffentlichten Aphorismus verzichtet Nietzsche auf all das.

³⁶ “Excelsior”, lat. für ‘höher’, ‘erhabener’, ‘herausragend’, steht im Siegel des Staates New York. Henry Wadsworth Longfellow hatte in Anspielung darauf 1841 ein lange sehr populäres Gedicht verfasst, in dem ein junger Mann mit klaren blauen Augen ein Banner mit der Aufschrift “Excelsior” in Schnee und Eis durch ein fremdes Dorf hinauf ins Eisgebirge trägt (darauf verweist unmittelbar der Passus in FW 285 “Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Gluthen in seinem Herzen trägt”) und, alle Warnungen der Dorfbewohner in den Wind schlagend, immer höher steigt. Eines Tages wird er schließlich “lifeless, but beautiful” von einem “faithful hound” im Schnee gefunden, in seinen erfrorenen Händen noch immer das Banner haltend: “And from the sky, serene and far, / A voice fell, like a falling star, / Excelsior!” Nietzsche kannte das Gedicht. Mathilde Trampedach hatte es ihm übersetzt (vgl. Curt Paul Janz, Friedrich Nietzsche. Biographie, 3 Bde., München 1978-79, Bd. I, S. 630), und er spielte dann in seinem schriftlichen Heiratsantrag an sie darauf an: “Glauben Sie nicht auch daran, dass in einer Verbindung jeder von uns freier und besser werde als er es vereinzelt werden könnte, also excelsior?” (11. April 1876, Nr. 517, KSB 5.147) Ein paar Tage später schrieb er an Erwin Rohde, “daß hier und dort ein Kreis von Menschen sitzt, die auf mich hören und erwarten, daß man noch höher steigt, freier wird, um dabei selber freier zu werden. Kennst Du Longfellow’s Gedicht “Excelsior”?” (14. April 1876, Nr. 519, KSB 5.150), und einen Tag darauf an Heinrich Romundt: “Ich verehere, sobald ich mir wiedergegeben bin, nur Eins stündlich und täglich, die moralische Befreiung und Insubordination und hasse alles Matt- und Skeptischwerden. Durch die tägliche Noth sich und andre immer höher heben, mit der Idee der Reinheit vor den Augen, immer als ein excelsior - so wünsche ich mein und meiner Freunde Leben.” (15. April 1876, Nr. 521, KSB 5.154). Karl Pestalozzi, Die Entstehung des lyrischen Ich. Studien zum Motiv der Erhebung in der Lyrik, Berlin 1970, S. 102-116, hat das Gedicht ausführlich interpretiert und seine mögliche Wirkung auf Nietzsche dargestellt. Er verweist auch auf den naheliegenden religiösen Ursprung der Formel aus dem ‘Hosanna in excelsis Deo’. Bei Longfellow habe der Jüngling “in exemplarischer Weise Gott in seinen Willen aufgenommen und ist auf dem Weg, seinen Weltenthron zu ersteigen” (S. 113). Bei Nietzsche wird daraus das ‘über Gott hinaus’ des Gottes Entsagenden.

scheinlicheren Möglichkeiten, die Nietzsche Zarathustra dann in die Metapher 'des Übermenschen' bringen lässt.

Hier gebraucht er noch eine andere, realistischere Metapher. Ein See, der stetig seinen Damm erhöht, muss einen starken Zufluss haben und von starken Strömungen durchflossen sein, die Sedimente aufspülen und auf der Dammkrone ablagern können. Kant hat in seiner Abhandlung von 1754 über *Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen* und später in seinen *Vorlesungen zur physischen Geographie* solche Naturphänomene konkret beschrieben, ohne dass Nietzsche wohl Kenntnis davon hatte. Kant ging (bis heute zu Recht) davon aus, dass die Erde, "als sie sich aus dem Chaos erhob", "unfehlbar vorher in flüssigem Zustande" war, und ihre "Rinde" sich aufgrund der physikalischen Kräfte, die bei ihrer Umdrehung wirkten, allmählich verfestigte. Dabei habe sich die Oberfläche zuerst gehärtet,

indessen daß das Inwendige des Klumpens, in welchem die Elemente nach den Gesetzen des Gleichgewichts sich annoch schieden, die untermengte Partikeln des elastischen Lufterments unter die gehärtete Rinde immer hinaufschickte und weite Höhlen unter ihr zubereitete, worin dieselbe mit mannigfaltigen Einbeugungen hineinzusinken, die Unebenheiten der Oberfläche, das feste Land, die Gebürge, die geräumige Vertiefungen des Meeres und die Scheidung des Trockenem von dem Gewässer hervorzubringen veranlaßt wurde.

Inzwischen sei die Oberfläche "ein wenig ruhiger" geworden,

allein sie war noch von dem Zustande einer vollendeten Ausbildung weit entfernt; den Elementen mußten noch erst ihre gewisse Schranken festgesetzt werden, welche durch Verhinderung aller Verwirrung die Ordnung und Schönheit auf der ganzen Fläche erhalten könnten.

Und dann geschah dies:

Das Meer erhöhte selber die Ufer des festen Landes mit dem Niedersatz der hinaufgetragenen Materien, durch deren Wegführung es sein eigenes Bette vertiefte; es warf Dünen und Dämme auf, die den Überschwemmungen vorbeugten. Die Ströme, welche die Feuchtigkeiten des festen Landes abführen sollten, waren noch nicht in gehörige

Fluthbette eingeschlossen, sie überschwemmen noch die Ebenen, bis sie sich selber endlich in abgemessene Canäle beschränkten und einen einförmigen Abhang von ihrem Ursprunge an bis zu dem Meere zubereiteten. Nachdem die Natur diesen Zustand der Ordnung erreicht und sich darin befestigt hatte, so waren alle Elemente auf der Oberfläche der Erden im Gleichgewichte. Die Fruchtbarkeit breitete ihre Reichthümer auf allen Seiten aus, sie war frisch, in der Blüthe ihrer Kräfte, oder, wenn ich mich so ausdrücken darf, in ihrem männlichen Alter.³⁷

Insbesondere an der Ostsee, unmittelbar vor Königsberg, konnte Kant beobachten, wie “der Wind das Wasser bis auf den Grund bewegen” kann und Dünen und Nehrungen bildet:

Die Dünen in Holland und England, ingleichen die preußischen Nehrungen sind ohne Zweifel vom Meer aufgeworfene Sandhügel, jetzt aber steigt das Meer niemals so hoch wie sie. Man mag urtheilen, ob es genug sei, dieses daher zu erklären, daß die See ihren Schlamm, den die Flüsse hineinführen, am Ufer absetze, oder ob das Innere der Erde sich seit vielen Jahrhunderten her immer nach und nach fester setze; daher der Boden des Meeres immer tiefer sinke, weil sein Bette vertieft wird und sich vom Ufer zieht.³⁸

Doch auch im Schwarzwald, den Nietzsche aufgrund seines mehrwöchigen Kuraufenthalts in Steinabad 1875 ein wenig kannte, gibt es einen ‘See ohne Abfluss’, den sagemumwobenen Blindensee. Er liegt ca. 70 km nordöstlich von Steinabad an der Grenze zwischen Schönwald und Schonach, ist, so die örtliche Tourismus-Werbung, tintenschwarz und unergründlich, von Schilf gesäumt, duftet nach Moor, und häufig steigen Nebelschwaden über ihm auf. Er entstand wie alle Hochmoore in der Region durch Hebungen der Gesteinsmassen und Gletscherwirkungen; in der Folge bildeten sich Risse, Höhlen und Ausbuchtungen, die sich mit Wasser und teilweise mit Erde

³⁷ Immanuel Kant, Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen, in: Kants gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff., unveränderter Nachdruck der Bd. I-IX Berlin 1968 (= AA), Bd. I, S. 199 f.

³⁸ Immanuel Kant, Physische Geographie, AA IX, S. 297. — 50 km vor Königsberg hatte sich die Frische Nehrung gebildet, die das Frische Haff abschließt, in das der Pregel-Fluß mündet. In diese Nehrung war 1497 durch Sturmfluten das sog. Pillauer Tief eingebrochen, so dass es für Schiffe passierbar gemacht werden konnte. Die Hinweise verdanke ich Alexej Gorin und Alexander Kupin.

füllten — so ähnlich, wie es Kant beschrieben hat. Die Moorvegetation wurde bei Hochwasser überflutet, im Laufe der Jahrhunderte vermoderten Pflanzen und Bäume, und so hob sich der Moorboden mit der Zeit.³⁹ „Es giebt einen See“ — Nietzsches ernstes Spiel mit unwahrscheinlichen Wirklichkeiten und noch unwahrscheinlicheren Möglichkeiten hat, wie der Übermensch am Menschen, wirkliche Anhaltspunkte, ohne darum schon wirklich zu sein.

4. Zarathustra und das Meer des Übermenschen

Nietzsche lässt den See nur steigen, er sagt nicht, dass er irgendwann, wenn der Damm eine bestimmte Höhe erreicht hätte, auch wieder abfließen werde. Anders sein Zarathustra.

a. Der See Zarathustras

Gleich im ersten Satz von Za erscheint wieder ein See: „Als Zarathustra dreissig Jahr alt war, verliess er seine Heimat und den See seiner Heimat und gieng in das Gebirge.“ (Za, Vorrede 1, KSA 4.11) Er wird eigens hervorgehoben als der Mittelpunkt von Zarathustras Heimat, als das, was er dort offenbar am meisten liebte. Zunächst hatte Nietzsche noch formuliert:

Zarathustra, geboren am See Urmi, verliess im dreissigsten Jahre seine Heimat, gieng in die Provinz Aria und verfasste in den zehn Jahren seiner Einsamkeit im Gebirge den Zend-Avesta. (Nachlass 1881, 11[195], KSA 9.519)⁴⁰

³⁹ 'Blindensee' heißt der See jedoch nicht wegen seiner ihm eigenen Dunkelheit, sondern weil er ehemals dem 'Blindenhof' zugehörte, dessen Besitzer nach Auskunft des Kirchenbuchs aus dem Jahr 1718 völlig blind war.

⁴⁰ Die Angaben entnahm Nietzsche aus Friedrich Anton Heller von Hellwald, Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart, Augsburg 1875, S. 128; er hatte Franz Overbeck gebeten, den Band für ihn auszuleihen (Postkarte an Franz Overbeck, 8. Juli 1881, Nr. 123, KSB 6.101). Er hatte hier bereits die Angaben stark konzentriert. Bei von Hellwald steht: "Zarathustra, der grosse Prophet der Erânier, gewöhnlich nach der von den Griechen überlieferten Form Zoroaster (Ζωροάστηρ) genannt, dessen Name in Zend übrigens eine schmucklose Bedeutung besitzt, stammt aus

Der See Urmi ist hier nicht mehr als eine geographische Angabe, neben historischen Angaben zu Zarathustras Leben. Nietzsche nimmt sie alle im veröffentlichten Werk zurück. Er enthistorisiert Zarathustra und mythisiert ihn dadurch, hüllt ihn in die Aura eines Propheten. Je weniger Zarathustras Figur zu fassen ist, desto interessanter wird sie für den Leser, je weniger er ihn identifizieren kann, desto schwerer kann er sich von Zarathustras Lehrautorität distanzieren. Auch die halb historische, halb mythische Leistung Zarathustras, die Abfassung des Zend-Avesta, lässt Nietzsche beseite.⁴¹ Zarathustra schreibt bei Nietzsche nicht,⁴² er trägt nur mündliche Lehren in persönlichen Begegnungen vor. Er kann so im Sinn von Platons Schriftkritik seine Hörer selbst auswählen und die Wirkungen seiner Lehren auf sie überprüfen, kann den Lehren, wie Platon seinen Sokrates im Dialog Phaidros sagen ließ, „zu Hilfe kommen“⁴³ oder, wie Nietzsche selbst in JGB 27 schreibt, den „Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses“ begrenzen (KSA 5.46) — was Nietzsche selbst als einer, der für den Buchmarkt schreibt, *nicht* kann.

In FW 342, dem berühmten Abschluss des IV. Buchs der FW, der dann der Anfang von Za werden sollte, hatte Nietzsche immerhin noch den Namen des Sees genannt:⁴⁴ „Incipit tragoedia. — Als Zarathustra dreissig Jahr alt war, verliess er seine Heimath und den See Urmi und gieng in das Gebirge.“ (FW 342, KSA 3.571) Ohne den Namen tritt nun allein das Motiv des Sees hervor. Man nimmt ihn zunächst noch als gewöhnlichen See wahr. Doch als Nietzsche dann seinen Zarathustra vor die Sonne treten und zu ihr von ihrem „Überfluss“ und dann vom Überfluss seiner „Weisheit“ sprechen lässt,

Azerbeidschan und war geboren in der Stadt Urmi am gleichnamigen See zwischen Kaspischen und Van-See. Im dreissigsten Lebensjahre verliess er die Heimat, zog östlich in die Provinz Aria und verbrachte dort zehn Jahre in der Einsamkeit des Gebirges mit der Abfassung des Zend-Avesta beschäftigt.“ (Vgl. Paolo D'Iorio, Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 395 f.).

⁴¹ Vgl. zu Nietzsches Quellen über den historisch-mythischen Zarathustra und seinen Umgang mit ihnen Nurudin Shakhovudinov, Zarathustras freier Geist. Nietzsche und der historische Zarduscht, Phil. Diss. Greifswald 2010.

⁴² Vgl. Simon, Ein Text wie Nietzsches *Zarathustra*, S. 227.

⁴³ Platon, Phaidros, 275e.

deren er nun "überdrüssig" geworden sei "wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat", und von der er also nun, nach zehn Jahren des Sammelns, abgeben muss, kehrt das Bild des ungewöhnlichen Sees zurück, der sich selbst aufgestaut hat und der nun, im Fall Zarathustras, über seine Ufer zu treten und überzufließen droht. Zarathustra *will* nun ausfließen und spricht zur Sonne:

Segne den Becher, welcher überfließen will, dass das Wasser golden aus ihm fließe und überallhin den Abglanz deiner Wonne trage! / Siehe! Dieser Becher will wieder leer werden, und Zarathustra will wieder Mensch werden. (Za, Vorrede 1, KSA 4.12)

Doch weil er nicht anders kann als zu mehr oder weniger gewöhnlichen Menschen, zunächst zu denen des Marktes, schließlich zu den 'höheren' hin auszufließen, 'steigt' er nicht 'höher', sondern 'geht' immer nur 'unter'. Das ist seine 'Tragödie'.

b. Das Meer des Übermenschen

Den überfließenden Zarathustra treibt es, im Bild *und* in der von Nietzsche gedichteten Handlung, vor allem zum Meer. Er ist längst mit ihm vertraut. So schildert ihn der erste Mensch, auf den er bei seinem "Untergang" trifft, der Greis im Wald: „Wie im Meere lebstest du in der Einsamkeit, und das Meer trug dich. Wehe, du willst an's Land steigen? Wehe, du willst deinen Leib wieder selber schleppen?“ (Za, Vorrede 2, KSA 4.12) Im Meer leben, vom Meer getragen werden Fische, und Fische betrachtet man sprichwörtlich als stumm und darum einsam. Zarathustra dichtet später in seinem "Tanzlied", das Leben spreche ihn als Fisch an (Za II, Das Tanzlied, KSA 4.140): das Meer ist sein Element. Und so verkündet er denn auch, auf dem Markt in der Stadt angekommen, seine Lehre vom Übermenschen, wie oben schon zitiert, gleich in Metaphern des Meeres, den Bildern von Ebbe und Flut. Die Flut des

⁴⁴ Dies ist, außer graphischen Variationen, die einzige textliche Variation gegenüber Za, Vorrede 1.

Übermenschen überspült den Menschen, neue bewegende Bilder vom Menschen die alten und starren. Die Flut kommt unwillkürlich, achtlos, ausgelöst von der bloßen Masse des Mondes, und sie zieht sich genau so unwillkürlich und achtlos wieder in eine Ebbe zurück. Gegen das Letztere kann man jedoch etwas tun, kann, wie jener See aus FW 285, die Dämme schließen, die die Flut aufspült, und sie darin halten, um im eigenen Meer Tiefe zu gewinnen.

In ein solches Meer kann 'der Mensch', als "ein schmutziger Strom", dann einfließen, um in ihm, dem Meer des Übermenschen, wieder rein zu werden: „Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch. Man muss schon ein Meer sein, um einen schmutzigen Strom aufnehmen zu können, ohne unrein zu werden.“ (Za, Vorrede 3, KSA 4.15) Das Meer kann, ohne unrein zu werden, Schmutz nur aufnehmen, wenn es die Kraft zur Selbstreinigung hat, wenn es durch eigene Strömungen den Schmutz absetzen und daraus Dämme bauen kann. Im Bild des sich selbst reinigenden Meeres bildet Nietzsche das Bild des selbst seine Dämme aufschichtenden Sees fort: „Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist diess Meer, in ihm kann eure grosse Verachtung untergehn.“ (Za, Vorrede 3, KSA 4.15) 'Der Mensch' hat sich, so Nietzsches (und Feuerbachs und anderer) bekannte Botschaft, in Jahrtausenden durch eine Religion verachten gelernt, die ihn erniedrigte, indem sie Gott erhöhte, und ihn zum Trost zugleich im Glanz eben dieses Gottes erstrahlen ließ. Nachdem er beides als "große Illusion" (Nachlass 1869/70, 3[95], KSA 7.86) durchschaut hat, kann er sich nur noch verachten — er hat zunächst weder der Erniedrigung noch dem Trost darüber etwas entgegenzusetzen. Er fühlt sich 'nicht mit sich im Reinen', 'schmutzig'. Das Prädikat 'groß' gebraucht Nietzsche in einem dreifachen Sinn, (1) sehr oft in dem weithin gewohnten, dem pragmatisch messenden oder quantitativen Sinn von 'mehr als üblich', 'überragend', (2) häufig auch in dem emphatisch wertenden oder qualitativen Sinn von 'eindrucksvoller', 'wirkungsvoller', 'bedeutsamer als üblich', (3) im späteren Werk jedoch immer mehr in einem dialektisch überschreitenden oder inkommensurablen Sinn, den, überhaupt keine gemeinsamen Maßstäbe mit dem Üblichen zu haben. Danach ist 'groß' das, was auch noch seinen

Gegensatz, der es negiert, einbeziehen, für sich fruchtbar machen und sich dadurch steigern kann. So macht die "grosse Vernunft" die "kleine" zu ihrem "Werk- und Spielzeug" (Za I, Von den Verächtern des Leibes, KSA 4.39), wird "die grosse Gesundheit" durch Krankheiten nicht schwächer, sondern stärker (FW 382, KSA 3.636; EH, Za 2, KSA 6.337) und umfasst die "grosse Politik" als "Geisterkrieg" um Ideen und Ideologien die 'kleine Politik' der Dynastien und Nationalstaaten (EH, Warum ich ein Schicksal bin 1, KSA 6.366). Und so schließt auch, wie Nietzsche Zarathustra später sagen lässt, die "grosse Verachtung" die "grosse[] Liebe" ein:

„Liebt immerhin euren Nächsten gleich euch, — aber seid mir erst Solche, die sich selber lieben — / — mit der grossen Liebe lieben, mit der grossen Verachtung lieben!“ Also spricht Zarathustra, der Gottlose. — (Za III, Von der verkleinernden Tugend 3, KSA 4.216)

Den Zusammenhang beider hat Nietzsche sich selbst in einem Notat von 1876 so verdeutlicht — und ihn auf Christus zurückgeführt:

Es ist bekannt, dass Liebe und Verehrung nicht leicht in Bezug auf dieselbe Person mit einander empfunden werden können.⁴⁵ Das Schwerste und Seltenste wäre aber dies, dass höchste Liebe und der niedrigste Grad der Achtung sich bei einander fänden; also Verachtung als Urtheil des Kopfes und Liebe als Trieb des Herzens. Und trotzdem, dieser Zustand ist möglich und durch die Geschichte bewiesen. Der, welcher sich selbst mit der reinsten Art von Liebe lieben könnte, wäre der, welcher sich zugleich selbst verachtete, und welcher zu sich spräche: verachte Niemanden, ausgenommen dich selbst, weil du dich allein kennen kannst. Diess ist vielleicht die Stellung des Stifters der christlichen Religion zur Welt." (Nachlass 1876, 18[34], KSA 8.323 f.)⁴⁶

⁴⁵ Vgl. MA I 603, KSA 2.343 ("Die Liebe begehrt, die Furcht meidet. Daran liegt es, dass man nicht zugleich von derselben Person wenigstens in dem selben Zeitraume, geliebt und geehrt werden kann.") und M 309, KSA 3.225 ("Die Furcht hat die allgemeine Einsicht über den Menschen mehr gefördert, als die Liebe, denn die Furcht will errathen, wer der Andere ist, was er kann, was er will: sich hierin zu täuschen, wäre Gefahr und Nachtheil. Umgekehrt hat die Liebe einen geheimen Impuls, in dem Andern so viel Schönes als möglich zu sehen oder ihn sich so hoch als möglich zu heben: sich dabei zu täuschen, wäre für sie eine Lust und ein Vortheil — und so thut sie es.")

⁴⁶ Vorausgeht im Sommer 1875 Nietzsches Auseinandersetzung mit "Der Werth des Lebens von E. Dühring. 1865" (9[1], KSA 8.131-181, zum Kap. "V: Die Liebe" im besonderen S. 154-161). Nietzsche setzt Dühring, der hier sehr nah an Schopenhauer bleibt,

Werden Liebe und Verachtung vereinbar und so zur 'grossen Liebe' und 'grossen Verachtung', münden sie in "einer Art von Selbstbenedignung" (ebd.) — dessen, der sich selbst nun unverstellt von Illusionen in all seinen Schwächen sehen und annehmen kann.⁴⁷ Er lebt dann zugleich im Krieg und im Frieden mit sich selbst. Er erst kann sich, wie Nietzsche später notiert, einer "furchtbaren Verantwortlichkeit" stellen:

Meinem Geschmacke von heute sagt etwas anderes zu: der Mensch der großen Liebe und der großen Verachtung, den seine überflüssige Kraft aus allem „Abseits“ und „Jenseits“ mittenhinein in die Welt treibt, den die Einsamkeit zwingt, sich Wesen zu schaffen, die ihm gleich sind — ein Mensch mit dem Willen zu einer furchtbaren Verantwortlichkeit, an sein Problem geschmiedet (Nachlass 1885/86, 2[164], KSA 12.146 f.).

In der GM wird daraus dann

der erlösende Mensch der grossen Liebe und Verachtung, der schöpferische Geist, den seine drängende Kraft aus allem Abseits und Jenseits immer wieder wegtreibt, dessen Einsamkeit vom Volke missverstanden wird, wie als ob sie eine Flucht vor der Wirklichkeit sei —: während sie nur seine Versenkung, Vergrabung, Vertiefung in die Wirklichkeit ist, damit er einst aus ihr, wenn er wieder an's Licht kommt, die Erlösung dieser Wirklichkeit heimbringe: ihre Erlösung von dem Fluche, den das bisherige Ideal auf sie gelegt hat. (GM II 24, KSA 5.336)

am Ende sein eigenes "Evangelium" entgegen, das er dann 1876 im zitierten Notat wieder aufnimmt.

⁴⁷ Liebe und Verachtung sind komplex vermittelte Gegensätze. Der nächstliegende Gegensatz zur Liebe ist der Hass, beides sind stärkste inter-individuelle Bindungen, die als solche wiederum im Gegensatz zur Gleichgültigkeit stehen. Im Gegensatz zur Gleichgültigkeit stehen aber auch Verachtung als Geringschätzung und Verehrung als Hochschätzung, die sich von Hass und Liebe durch ihre gemeinsame distanzierte inter-individuelle Sicht unterscheiden. Folglich stehen Liebe und Verachtung einander als inter-individuelle Bindung und Distanz gegenüber, als Bindung, die blind, und Distanz, die sehend macht. Hierin sind sie Gegensätze. Zarathustra hat dafür die Formel von der Gerechtigkeit als "Liebe mit sehenden Augen" (Za I, Vom Biss der Natter, KSA 4.88). Vgl. dazu Josef Simon, Nachwort zu: Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 347-368, hier S. 351-353, und ders., Ein Text wie Nietzsches *Zarathustra*, S. 225-256, hier S. 246 f., und Chiara Piazzesi, Liebe und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Erkenntnis, in diesem Band.

c. *Der See in Zarathustra*

Zu Beginn jedes neuen Teils von Za bildet Nietzsche die Metaphorik des Wassers, Sees, Flusses, Stroms und Meeres und mit ihr das Bild des Übermenschen fort, nicht zu Beginn des I. Teils, der durch die Vorrede eingeleitet wird, aber des II., III. und IV. Teils. Zu Beginn des II. Teils ist Zarathustra zurück im Gebirge. Seine Weisheit wächst in ihm wieder bis zum Überfluss, so dass er wieder von ihr abgeben, sich anderen mitteilen, unter den Menschen gehen muss, um so mehr, als sein Traum vom Kind mit dem Spiegel ihn daran erinnert, wie seine Lehren sich bald schon entstellt haben. Nun lässt ihn Nietzsche die Bilder des Stromes und des Meeres wieder mit dem Bild des Sees verknüpfen:

Meine ungeduldige Liebe fließt über in Strömen, abwärts, nach Aufgang und Niedergang. Aus schweisamem Gebirge und Gewittern des Schmerzes rauscht meine Seele in die Thäler. / Zu lange sehnte ich mich und schaute in die Ferne. Zu lange gehörte ich der Einsamkeit: so verlernte ich das Schweigen. / Mund bin ich worden ganz und gar, und Brausen eines Bachs aus hohen Felsen: hinab will ich meine Rede stürzen in die Thäler. / Und mag mein Strom der Liebe in Unwegsames stürzen! Wie sollte ein Strom nicht endlich den Weg zum Meere finden! / Wohl ist ein See in mir, ein einsiedlerischer, selbstgenugsamer; aber mein Strom der Liebe reisst ihn mit sich hinab — zum Meere! (Za II, Das Kind mit dem Spiegel, KSA 4.106)

Der See, der sich als Strom der Liebe zu den Menschen hin ergießt, ist jetzt ein See *in* Zarathustra, ein demonstrativ metaphorisierter See. Seine Lehren und so auch die vom Übermenschen fließen aus ihm aus; so kann, aber muss er nicht selbst Übermensch sein; wenn er es ist, ist er es ebenso metaphorisch wie der See in seinem Innern. Es kommt nicht darauf an, ob er selbst ein Übermensch ist oder nicht, sondern nur darauf, dass die Metapher, die der See in ihm ebenso wie der Übermensch ist, das (erstarrte) Bild des (letzten) Menschen bewegt. Und dazu will Zarathustra sich jetzt auf neue, beweglichere Weise mitteilen: er begibt sich in der 'Handlung' der Lehrdich-

tung wieder auf sein Element, das Meer, das ihn trägt und es ihm leicht macht:

Neue Wege gehe ich, eine neue Rede kommt mir; müde wurde ich, gleich allen Schaffenden, der alten Zungen. Nicht will mein Geist mehr auf abgelaufenen Sohlen wandeln. / Zu langsam läuft mir alles Reden: — in deinen Wagen springe ich, Sturm! Und auch dich will ich noch peitschen mit meiner Bosheit! / Wie ein Schrei und ein Jauchzen will ich über weite Meere hinfahren, bis ich die glückseligen Inseln finde, wo meine Freunde weilen: — Und meine Feinde unter ihnen! Wie liebe ich nun Jeden, zu dem ich nur reden darf! Auch meine Feinde gehören zu meiner Seligkeit. (Za II, Das Kind mit dem Spiegel, KSA 4.106 f.)

Nietzsche lässt Zarathustra in der Folge übers Meer fahren und zwischen Meeren wandern und in seinen Reden immer neu in Metaphern des Meeres schwelgen:

aus dem Überflusse heraus ist es schön hinaus zu blicken auf ferne Meere. / Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Übermensch. (Za II, Auf den glückseligen Inseln, KSA 4.109)

Dabei löst er metaphorisch wieder die Weisheit von sich und lässt *sie* 'über das Meer gehen', wie ein Segelschiff und doch 'wild' — Zarathustra ist nicht Herr seiner Weisheit: „Dem Segel gleich, zitternd vor dem Ungestüm des Geistes, geht meine Weisheit über das Meer — meine wilde Weisheit!“ (Za II, Von den berühmten Weisen, KSA 4.135) Die Weisheit wird vielmehr für ihn selbst zu einem Meer, dem er auf den Grund zu gehen sucht: „Still ist der Grund meines Meeres: wer erriethe wohl, dass er scherzhafte Ungeheuer birgt!“ (Za II, Von den Erhabenen, KSA 4.150) Und dieses Meer, so verknüpft Zarathustra die Metapher dieses Meeres mit seiner ersten von der Sonne, die ihren Überfluss Aufnehmende sucht (und zugleich mit der des 'tollen Menschen' vom auszutrinkenden Meer), dieses Meer will die Sonne in ihrer Morgenröte in sich saugen, aufsaugen:

Seht doch hin, wie sie [die Sonne] ungeduldig über das Meer kommt! Fühlt ihr den Durst und den heissen Athem ihrer Liebe nicht? / Am Meere will sie saugen und seine Tiefe zu sich in die Höhe trinken: da hebt sich die Begierde des Meeres mit tausend Brüsten. / Geküsst und gesaugt will es sein vom Durste der Sonne; Luft will es werden und Höhe und Fusspfad des Lichts und selber Licht! / Wahrlich, der Sonne gleich liebe ich das Leben und alle tiefen Meere. / Und diess heisst mir Erkenntniss: alles Tiefe soll hinauf — zu meiner Höhe! (Za II, Von der unbefleckten Erkenntniss, KSA 4.159)

Die Metaphern werden selbst zu Treppen, auf denen die eine über die andere hinaufsteigt: nun 'reißt' es das Meer selbst 'hinauf' in die Höhe einer den Menschen von Grund auf verwandelnden Erkenntnis, die doch eine Erkenntnis des Menschen über den Menschen aus großer Liebe und großer Verachtung ist.

d. Auf hoher See

Der an sich haltende See, der reißende Strom, das sich erhebende Meer, all das *ist* der Übermensch und *ist* Zarathustra, und dennoch ist der Übermensch nicht Zarathustra, sondern das Bild, das ihn bewegt und mit ihm die Leser von Za von ihrem erstarrten Bild vom Menschen wegbewegen und zu einem höheren und beweglicheren 'hinaufreißen' soll. Nietzsche lässt die Metaphern fruchtbar und stark werden, lässt sie sich vervielfältigen, miteinander neue zeugen, sich gegenseitig in neue Höhen stützen und dabei einen Halt aneinander gewinnen, in dem sie dennoch beweglich bleiben können. Zu Anfang des III. Teils bewegt sich Zarathustra zwischen *zwei* Meeren ("der auf hohem Joche zwischen zwei Meeren wandelt" (Za III, Die sieben Siegel 1, KSA 4.287)). Er will "von den glückseligen Inseln über das Meer" zu einem "andere[n] Meer", hat die Zuversicht aufgegeben, jemanden mit seinen Lehren zu erreichen, sich auch von seinen Freunden verabschiedet und wandert allein in den Bergen. Nun solle sein "eigen Selbst" zu ihm zurückkehren, das in vieles andere zerstreut gewesen sei, sein "letzte[r] Gipfel" stehe ihm bevor (Za III, Der Wanderer, KSA 4.193). Er sammelt sich, macht

sich selbst Mut, sieht seine einsame "Größe" nun darin, sich selbst zu übersteigen — und lässt sich dabei weiter von seinem Gedanken des Übermenschen leiten. Er unterredet sich *vor* dem Meer mit sich *als* einem Meer, das erfüllt ist von der "schwärzeste[n] Fluth" seines Schmerzes:

Ich erkenne mein Loos, sagte er endlich mit Trauer. Wohlan! Ich bin bereit. Eben begann meine letzte Einsamkeit. / Ach, diese schwarze traurige See unter mir! Ach, diese schwangere nächtliche Verdrossenheit! Ach, Schicksal und See! Zu euch muss ich nun *hinab* steigen! Vor meinem höchsten Berge stehe ich und vor meiner längsten Wanderung: darum muss ich erst tiefer *hinab* als ich jemals stieg: / — tiefer *hinab* in den Schmerz als ich jemals stieg, bis hinein in seine schwärzeste Fluth! So will es mein Schicksal: Wohlan! Ich bin bereit. (Za III, Der Wanderer, KSA 4.195)

Es ist nicht mehr *der* See, sondern *die* See, vor der er spricht, also das Meer: er spricht das Meer jetzt als die See an und verknüpft sie mit seinem Schicksal. Die See *ist* das Schicksal des Seefahrers, das er nicht in der Hand hat, sondern als unvermeidlich hinnehmen muss, zumal 'auf hoher See', wo kein Land mehr in Sicht und man allen Stürmen schutzlos ausgesetzt ist. Die See ist "schwarz", nicht schmutzig und dennoch undurchsichtig und in ihren Strömungen undurchsichtig beweglich, sie ist "traurig" als "schwärzeste Fluth" (des Schmerzes), die alles beängstigend überrollt. Sie ist aber auch "schwanger", gebiert aus dem Dunkel etwas, das noch niemand kennt (wir wissen: es wird der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen sein), etwas, das einen neuen und festen und dennoch gefährlichen Halt gibt, Berge, die "aus dem Meer kommen", Höhen aus den Tiefen, in die man zuvor hinabsteigen muss. Dieses Meer, das Zarathustra nun vor sich und/oder in sich hat, "schläft" tief und "träumt" schwere Träume (wie später die Mitternacht) und will von diesen Träumen erlöst werden (ebd.).

Zarathustra kommt bei seiner Wanderung in vielen seiner Reden auf dieses Meer zurück, ohne nun noch vom Übermenschen zu sprechen; *diese* Metapher hat sich inzwischen erübrigt, er geht nun auf den Gedanken der ewigen Wiederkunft zu. In seiner Rede "Von alten und neuen Tafeln" rekapituliert er zuvor das Sprechen in Gleichnissen (2, KSA 4.247), das "Wort Übermensch",

das er “vom Wege auflas” (3, KSA 4.248), “Alles ist im Fluß” (8, KSA 4.252), um dann die “höchste Art alles Seienden” auszurufen:

Die Seele nämlich, welche die längste Leiter hat und am tiefsten hinunter kann [...], / — die umfänglichste Seele, welche am weitesten in sich laufen und irren und schweifen kann; die nothwendigste, welche sich aus Lust in den Zufall stürzt: — / — die seiende Seele, welche in's Werden taucht; die habende, welche in's Wollen und Verlangen will: — / — die sich selber fliehende, die sich selber im weitesten Kreise einholt; die weiseste Seele, welcher die Narrheit am süssesten zuredet: — / — die sich selber liebendste, in der alle Dinge ihr Strömen und Wiederströmen und Ebbe und Fluth haben (Za III, Von alten und neuen Tafeln 19, KSA 4.261).

Nicht hier, erst in EH, als er dort die Stelle wiederholt, belegt sie Nietzsche mit dem “Begriff “Übermensch”“ — und zugleich mit dem “Begriff des Dionysos selbst” (EH, Za 6, KSA 6.344). Hier steht zuerst noch “der grosse Schrecken, das grosse Um-sich-sehn, die grosse Krankheit, der grosse Ekel, die grosse See-Krankheit” bevor (Za III, Von alten und neuen Tafeln 28, KSA 4.267). Zarathustra redet zu sich selber (“Niemand erzählt mir Neues: so erzähle ich mir mich selber.” (Za III, Von alten und neuen Tafeln 1, KSA 4.246)) und spricht im Reden mit sich selbst zu seinen Brüdern (“Oh meine Brüder” (ebd., 28, KSA 4.267)). Und er tröstet sich und diese nun schon fernen Brüder noch immer mit einem Land, das man einst erreichen werde, ein Land, auf dem man wieder “aufrecht gehn” kann, dem “Land “Menschen-Zukunft”“. Aber er weiß sich auf dem Meer, auf hoher See, im Sturm:

Das Meer stürmt: Viele wollen an euch sich wieder aufrichten. / Das Meer stürmt: Alles ist im Meere. Wohlan! Wohlauf! Ihr alten Seemanns-Herzen! / Was Vaterland! Dorthin will unser Steuer, wo unser Kinder-Land ist! Dorthinaus, stürmischer als das Meer, stürmt unsre grosse Sehnsucht! — (Za III, Von alten und neuen Tafeln 28, KSA 4.267 f.)

An sturmerprobten Seemanns-Herzen wird man sich aufrichten, an ihnen wird man *im* Sturm auf hoher See Halt finden können. Einen solchen Halt geben zu können, hielt Nietzsche bekanntlich für die Aufgabe von “eigentli-

chen Philosophen“, die nicht nur “Arbeiter“, sondern “Befehlende und Gesetzgeber“, fähig zur Orientierung anderer sind, die dessen bedürfen (JGB 211, KSA 5.145). Das Bild des Übermenschen verschmilzt so mit dem des Philosophen und geht in ihm auf, des Philosophen, für den wiederum “Dionysos ein Philosoph“ geworden ist (JGB 295, KSA 5.238).

Die “Seele“ Zarathustras geht dem schwermütig lächelnd entgegen:

Oh meine Seele, ich verstehe das Lächeln deiner Schwermuth: dein Über-Reichthum selber streckt nun sehrende Hände aus! / Deine Fülle blickt über brausende Meere hin und sucht und wartet; die Sehnsucht der Über-Fülle blickt aus deinem lächelnden Augen-Himmel! (Za III, Von der grossen Sehnsucht, KSA 4.279)

Und er findet nun die Form der Kommunikation, die er schon mit andern erprobt hat, ihm aber in der Einsamkeit seiner Höhe allein noch bleibt, das Lied. Das Lied erübrigt die Lehre, es erlöst Zarathustra von der Lehre, die ihm, dem hoch über allen Stehenden, nicht gelingen kann. In Liedern genügt die Sprache sich selbst, findet zu einer in sich geschlossenen Gestalt. Lieder kann man für sich singen, und wenn andere sie hören, können sie einstimmen oder nicht und sie wiederholen oder nicht, ganz von sich aus, ohne dass sie dadurch von etwas überzeugt oder über etwas belehrt würden. Nietzsche lässt Zarathustra nun mit seiner Seele sprechen und *ihr* sagen:

Aber willst du nicht weinen, nicht ausweinen deine purpurne Schwermuth, so wirst du singen müssen, oh meine Seele! — Siehe, ich lächle selber, der ich dir solches vorhersage: / — singen, mit brausendem Gesange, bis alle Meere still werden, dass sie deiner Sehnsucht zuhören, — / — bis über stille sehnsüchtige Meere der Nachen schwebt, das güldene Wunder, um dessen Gold alle guten schlimmen wunderlichen Dinge hüpfen: — (Za III, Von der grossen Sehnsucht, KSA 4.280)

Mit Liedern wird Zarathustra die Stürme und das Meer beruhigen, so dass er wieder getrost auf ihnen fahren kann. Zarathustra, so komponiert es Nietzsche, hat eben die ‘Genesung’ vom Gedanken der ewigen Wiederkunft hinter sich. Nun ist er frei für alle “Seefahrer-Lust“:

Wenn ich dem Meere hold bin und Allem, was Meeres-Art ist, und am holdesten noch, wenn es mir zornig widerspricht: / Wenn jene suchende Lust in mir ist, die nach Unentdecktem die Segel treibt, wenn eine Seefahrer-Lust in meiner Lust ist: / Wenn je mein Frohlocken rief: "die Küste schwand, — nun fiel mir die letzte Kette ab — / — das Grenzenlose braust um mich, weit hinaus glänzt mir Raum und Zeit, wohlan! wohlauf! altes Herz!" — / Oh wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe, — dem Ring der Wiederkunft? / Nie noch fand ich das Weib, von dem ich Kinder mochte, es sei denn dieses Weib, das ich liebe: denn ich liebe dich, oh Ewigkeit! / Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit! (Za III, Die sieben Siegel 5, KSA 4.290)

e. Im "himmelblauen See von Glück"

Za IV beginnt damit, dass Zarathustra, Jahre später, in denen sein Haar weiß wurde,

auf einem Steine vor seiner Höhle sass und still hinausschaute, — man schaut aber dort auf das Meer hinaus, und hinweg über gewundene Abgründe — da giengen seine Thiere nachdenklich um ihn herum und stellten sich endlich vor ihn hin. / "Oh Zarathustra, sagten sie, schaust du wohl aus nach deinem Glücke?" — "Was liegt am Glücke! antwortete er, ich trachte lange nicht mehr nach Glücke, ich trachte nach meinem Werke." — "Oh Zarathustra, redeten die Thiere abermals, Das sagst du als Einer, der des Guten übergenug hat. Liegst du nicht in einem himmelblauen See von Glück?" — "Ihr Schalks-Narren, antwortete Zarathustra und lächelte, wie gut wähletet ihr das Gleichniss! Aber ihr wisst auch, dass mein Glück schwer ist und nicht wie eine flüssige Wasserwelle: es drängt mich und will nicht von mir und thut gleich geschmolzenem Peche." (Za IV, Das Honig-Opfer, KSA 4.295)

Nietzsche trägt nun nach, dass Zarathustras Höhle auf's Meer blickt, "hinweg über gewundene Abgründe", das heißt offenbar, so wie Nietzsche die Metaphorik des Meeres inzwischen entwickelt hat, auf den Übermenschen oder den Menschen auf hoher See, nachdem er den abgründlichsten Gedanken gedacht hat. Sein gefasster stiller Blick, lässt Nietzsche die Tiere raten, ist Zarathustras Glück, sein "himmelblauer See von Glück". Er liegt nun *in*

diesem See, wieder einem ruhigen und umfriedeten See (mask.!) und lässt sich von ihm tragen, wie ihn zuvor das Meer getragen hat. Was er zuvor in sich trug, trägt nun ihn, er ist, so die Tiere, eins geworden mit der Welt, die er sich geschaffen hat. Zarathustra widerspricht zunächst den Tieren und verweist auf das "Werk", das noch zu tun sei, stimmt ihnen dann aber doch zu: dieses Glück *ist* sein Werk, es ist sein glücklich gelungenes Werk, allen leeren Verheißungen entsagt und die Kraft gewonnen zu haben, die Wirklichkeit des Menschen zu sehen, sich, metaphorisch, in den Stürmen der hohen See des Menschen halten und dabei anderen Menschen Halt geben zu können. Das Glück auf hoher See, die Zarathustra mit seinem 'Singen' beruhigt hat, ist ihm ein umfriedeter Binnensee geworden. Und doch ist er kein See, in dem man wohligh in "flüssigen Wasserwelle[n]" plätschert, sondern ein Werk, das nicht loslässt, nicht endet, weil sich immer neue Illusionen aufdrängen, die leicht über die Realitäten hinweghelfen, und man darum immer neue Dämme der Entsagung errichten muss, um sich selbst und anderen Halt geben zu können. Wie schwer das Glück eines solchen nie endenden Werks ist, zeigen dann die höheren Menschen, die Nietzsche im IV. Teil auftreten lässt. Zarathustra ist neugierig auf sie, will nach ihnen angeln im "Menschen- Meer", das "ein abgründliches reiches Meer" bleibt, ein "Menschen-Abgrund" voller Menschen, die sich vom Bild des Übermenschen 'hinaufreißen' lassen könnten: "Oh welche vielen Meere rings um mich, welche dämmernde Menschen-Zukünfte!" (ebd., KSA 4.298 f.) Aber sie enttäuschen. Damit endet Zarathustras Untergang.

5. Der Brunnen des freien Geistes

Im Aphorismus Nr. 378 des V. Buchs der FW bringt Nietzsche die in Za aufgewühlte Metaphorik des Wassers, Sees, Flusses, Stroms und Meers, die er zuletzt in einen stillen See von Glück hat münden lassen, in das Bild eines von Menschen gebauten Brunnens. Auch ein Brunnen ist eine Art von See, nun ein tief ausgeschachteter und durch Mauerwerk eingefasster Abgrund,

in den man stürzen kann. Er hat keinen Abfluss, seine Zuflüsse sind oft unbekannt. Er ist zum Abschöpfen reinen Wassers aus der Tiefe gebaut, aber auch offen für vielerlei Verschmutzungen. Nietzsche gibt seinem Brunnen wiederum eine ungewöhnliche Kraft. Er lässt ihn allem Schmutz, der in ihn geworfen wird, trotzen und immer wieder hell werden, sich also selbst reinigen.⁴⁸ Dies erinnert sowohl an den See aus FW 285 als auch an das Bild aus Za vom Übermenschen als dem sich selbst vom Schmutz des Menschen reinigenden Meer. Der wieder hell werdende Brunnen führt die beiden Bilder, die Nietzsche in Za weit voneinander abdriften ließ, wieder zusammen.

Der Aphorismus Nr. 378 ist liedhaft komponiert. Der Anfang, in Anführungszeichen (""Und werden wieder hell""), kehrt am Ende wieder, ohne Anführungszeichen ("und werden wieder hell", KSA 3.631), beide Male hervorgehoben. Der Anfang ist ein Zitat des Endes, das Ende kehrt im Anfang gleich und doch nicht gleich wieder — oder: der Anfang kehrt am Ende gereinigt von den Anführungszeichen wieder, am Anfang hat man nur die Worte, wie man sie 'vom Weg auflas', am Ende könnte man verstanden haben, was sie hier in diesem metaphorischen Zusammenhang 'eigentlich' sagen sollen. Damit kehrte auch der Gedanke der ewigen Wiederkunft, der im Aphorismus Nr. 285 zuerst erschien, in den metaphorisch fortgebildeten Kontext ein, nun als Bild der Selbstreinigung, Selbstüberwindung, Selbsterneuerung, durch die man erst der wird, der man ist, wie Nietzsche in EH sagen wird. Auch in der Form des Aphorismus führt er auf diese Weise FW und Za zusammen.

⁴⁸ Rafael Ferber / Marcel R. Zentner, "Und werden wieder hell" — Nietzsches Mark Aurel, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 75 (1993), S. 219-224, haben als Quelle für FW 378 Mark Aurels Selbstgespräche, übersetzt und erläutert von C. Cless, Berlin-Schöneberg 1855, Aph. 51a, nachgewiesen, die Nietzsche in einer Auflage von 1866 besaß und mit Anstreichungen versah (BN). Mark Aurel spricht dort allerdings von einer Quelle, nicht von einem Brunnen, der sich selbst zu reinigen imstande ist, was den Autoren offenbar nicht auffiel. — Günter Schulte, Nietzsches *Morgenröthe* und *Fröhliche Wissenschaft*. Text und Interpretation von 50 ausgewählten Aphorismen, Würzburg 2002, S. 190-194, stellt zahlreiche 'gute Fragen' zu FW 358, weiß aber, nach eigenem Eingeständnis, keine Antworten auf sie. Die, dass der Brunnen einen "Strichjungen" symbolisiere (S. 192), kann es kaum sein.

Wie sein Pendant FW 285 ist FW 378 in Form und Inhalt geheimnisvoll, rätselhaft angelegt. FW 378 verlangt Interpretation, und man hat ihn oft als Bild der Interpretation verstanden.⁴⁹ Der Brunnen wäre dann der Text (darunter dieser Text, in dem von ihm die Rede ist), der laufend mit Interpretationen beschmutzt wird, sich aber immer wieder von ihnen reinigen kann, allerdings wieder nur durch neue Interpretationen. Er kann sich als Text, anders als Zarathustra, dem Nietzsche diese Möglichkeit eigens schuf, seine Leser nicht selber auswählen, sich gegen ihre Missverständnisse seiner 'Lehren' nicht wehren und sich auch nicht in eine Einsamkeit zurückziehen. In seinen Aphorismen 'entsagt' Nietzsche einer fiktiven Zwischenperson wie Zarathustra und beschreibt die tatsächliche Situation des Schriftstellers. Nietzsches schriftstellerisches Werk böte sich dann dafür an, den Menschen ihren Schmutz, ihre immer neuen Illusionen, die ihnen über die Realitäten hinweghelfen, abzunehmen, ihn zu reinigen und als klares Wasser wiederzugeben. Und damit leistete es eben das, was Zarathustra von seinem Übermenschen erwartete.

Auch Zarathustra hat Nietzsche oft von Brunnen sprechen lassen. Nach der Lehre, die ihm der 'Markt' über das Lehren erteilte, sagt er: „Langsam ist das Erleben allen tiefen Brunnen: lange müssen sie warten, bis sie wissen, was in ihre Tiefe fiel.“ (Za I, Von den Fliegen des Marktes, KSA 4.66)⁵⁰ Ihre Selbstreinigung ist eine Selbstentdeckung, die Zeit braucht und oft so viel Zeit, dass sie nie zu Ende kommt. Sie sind dabei verletzlich:

Wie ein tiefer Brunnen ist ein Einsiedler. Leicht ist es, einen Stein hineinzuworfen; sank er aber bis zum Grunde, sagt, wer will ihn wieder hinausbringen? / Hütet euch, den Einsiedler zu beleidigen! Thatet ihr's aber, nun, so tödtet ihn auch noch! (Za I, Vom Biss der Natter, KSA 4.88 f.)

⁴⁹ Vgl. zuletzt Aldo Venturelli, *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen*, übersetzt aus dem Italienischen von Leonie Schröder, Redaktionelle Zusammenarbeit von Silke Richter (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 47), Berlin / New York 2003, S. 150, Anm. 114.

⁵⁰ Er zitiert damit MA II, WS 328.

Denn ein Einsiedler könne nicht “vergessen” und nicht “vergelt”: er hört nur und spricht nicht, nimmt alles auf und gibt nichts zurück, eben dadurch reinigt er, kann dabei aber auch zerbrechen.⁵¹ Zarathustra, der Einsiedler, stimmt darum eine große Klage über das “Gesindel” an:

Das Leben ist ein Born der Lust; aber wo das Gesindel mit trinkt, da sind alle Brunnen vergiftet. / Allem Reinlichen bin ich hold; aber ich mag die grinsenden Mäuler nicht sehn und den Durst der Unreinen. / Sie warfen ihr Auge hinab in den Brunnen: nun glänzt mir ihr widriges Lächeln herauf aus dem Brunnen. / Das heilige Wasser haben sie vergiftet mit ihrer Lüsternheit; und als sie ihre schmutzigen Träume Lust nannten, vergifteten sie auch noch die Worte. (Za II, Vom Gesindel, KSA 4.124 f.)

Er hasse das Gesindel nicht, aber es ekle ihn vor ihm, so sehr, dass ihn “des Geistes” oft müde wurde, als er “auch das Gesindel geistreich fand” (ebd., 125). Er muss seinen Ekel vor dem kleinen Menschen erst noch überwinden. Verbindet er hier noch “Geist” und “Flamme” (“Unwillig wird die Flamme, wenn sie ihre feuchten Herzen an’s Feuer legen; der Geist selber brodeln und raucht, wo das Gesindel an’s Feuer tritt.” (ebd., 124)), so bald darauf “Geist” und “Brunnen”: “Eiskalt sind die innersten Brunnen des Geistes: ein Labsal heißen Händen und Handelnden.” (Za II, Von den berühmten Weisen, KSA 4.134) Sie kühlen die Hitze ab, machen gelassen. Und so, rein und kühl, sprechen die Brunnen dann auch, in einem Lied, Zarathustras “Nachtlied”: “Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen.” Und nun fügt Nietzsche im Bild des Brunnens zum “Geist” das “Licht” hinzu, das die — wiederum ungewöhnliche — Kraft habe, aus sich selbst zu leuchten: “ich lebe in meinem eignen Lichte, ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen.” Dann lässt er wieder eine Klage folgen, die Klage des “Schenkenden”, der “das Glück des Nehmenden” nicht kenne (Za II, Das Nachtlied, KSA 4.136 f.): der Brunnen, der vom Schmutz der Illusionen reinigt und die Hitze der Leidenschaften abkühlt, nimmt gegen den Anschein nicht, sondern ‘schenkt’, indem er neue

⁵¹ Das gilt auch für Priester, die die Ohrenbeichte abnehmen. Vgl. FW 358.

Anfänge im Leben der Menschen 'schafft'.⁵² Stille Brunnen werden jedoch leicht übertönt:

Aber da unten — da redet Alles, da wird Alles überhört. Man mag seine Weisheit mit Glocken einläuten: die Krämer auf dem Markte werden sie mit Pfennigen überklingeln! / Alles bei ihnen redet, Niemand weiss mehr zu verstehn. Alles fällt in's Wasser, Nichts fällt mehr in tiefe Brunnen. (Za III, Die Heimkehr, KSA 4.233)

Dieses laute Reden "zerredet" alles: "was gestern noch zu hart war für die Zeit selber und ihren Zahn: heute hängt es zerschabt und zernagt aus den Mäulern der Heutigen." (ebd.) Schließlich, in Za IV, führt Nietzsche auch das Bild der Ewigkeit in das Bild des Brunnens ein, bildet ihn zum "Brunnen der Ewigkeit" fort (Za IV, Mittags, KSA 4.344 f.). So kommen im Bild des Brunnens auch die Bilder des Übermenschen und der Ewigkeit zusammen, der Brunnen wird zum Bild des sich im Bild des Übermenschen selbst reinigenden und im Bild der Ewigkeit selbst schauernd erkennenden Menschen.

Die beiden großen Lehr-Bilder, die Nietzsche schon in Za im Bild des Brunnens zusammenführt, lässt er nun im Aphorismus Nr. 378 des V. Buchs der FW zurück. Da steht ein Brunnen "an der Strasse" und kann es "Niemandem wehren", aus ihm zu schöpfen und ihn zu trüben, kann nicht verhindern, "dass die Zeit, in der wir leben, ihr "Zeitlichstes", dass deren schmutzige Vögel ihren Unrath, die Knaben ihren Krimskrums und erschöpfte, an uns ausruhende Wandrer ihr kleines und grosses Elend" in ihn werfen (FW 378, KSA 3.631). Alles Mythisch-Auratische des Lehrgedichts ist weggeweht, aber die bildliche Sprache bleibt. In ihr wird nun die nüchterne Gegenwart aufgerufen: das 'Zeitlichste' der Zeit, die Zeitungen, und die von Nietzsche so oft geschmähten Zeitungsschreiber, die "schmutzigen" Geier, die sich auf das

⁵² Was Nietzsche in seinen Notaten zunächst Zarathustra selbst sagen ließ: "Was geschieht mir? Meine Brunnen versiegten und mein Meer wich zurück: will mein Grund zerreißen und mich in die eigene Tiefe hinunterschlingen?" (Nachlass 1883, 13[1] (Zarathustra's Heilige Gelächter), KSA 10.427), legt er im Werk selbst dem "Wahrsager" in den Mund: "Alle Brunnen versiegten uns, auch das Meer wich zurück. Aller Grund will reissen, aber die Tiefe will nicht schlingen!" (Za II, Vom Wahrsager, KSA 4.172).

Aas der Zeit stürzen, die Krämerseelen mit ihrer Krämerware⁵³ und Menschen, deren Kräfte ausgeschöpft, die als Brunnen versiegt sind, Erkennende, die ihre Illusionen und die Enttäuschungen von ihren Illusionen loswerden wollen. 'Elend' war ursprünglich das 'Fremdsein', 'in einem fremden Land Sein'. Es wird in Nietzsches starkem Sinn 'gross', wenn man 'Geist' und doch kein Zuhause in ihm hat, wenn der Geist sich selbst fremd geworden ist. Er wird dann "Gift", und selbst Philosophen suchen ein "Versteck" vor ihm (FW 359, KSA 3.606 f.).

"Freigebige und Reiche des Geistes" dagegen, Einsiedler, die alles "tief" nehmen, nicht "vergessen" und dabei nicht untergehen, werden nach FW 378 wieder hell. Wie kann ein tiefer Brunnen hell sein? Wenn die Sonne an einem 'grossen Mittag' genau über ihm steht? Doch davon ist nicht die Rede. So müsste der Brunnen sich aus der Tiefe selbst erhellen, aus seinem eigenen Licht, wie Zarathustra es angedeutet hat, und eben darin müsste er ein Bild des 'Geistes' sein. Der 'Geist' kann nach der herkömmlichen Licht-Metaphorik, der auch Nietzsche noch folgt,⁵⁴ alles übrige erhellen, und dies um so mehr, je 'tiefer' er selbst ist. Er ist um so tiefer, je mehr er scheinbar Selbstverständliches aus 'tieferen' Gesichtspunkten kritisch in den Bedingungen seiner Möglichkeit erkennen kann, so dass zu ihm Alternativen sichtbar werden, und er ist am tiefsten, wenn er auch noch die Bedingungen seiner Kraft zur Tiefe durchschauen kann. Dann vollendet sich seine Selbstkritik, und die Vollendung seiner Selbstkritik in einer "Phänomenologie des Geistes" hatte sich Hegel zum Ziel gesetzt. Geist, wenn er sich selbst völlig durchdacht und damit 'durchgeistigt' hat, bewegt sich souverän unter allen Alternativen des Erkennens, er kann alles scheinbar Feste in Bewegung, die Unterscheidungen, durch die es festgestellt wird, in Fluss bringen und so neue Gestalten schaffen. Aber 'Tiefe', 'Bewegung', 'Fluss' sind wiederum Metaphern. Auch Hegel hat schon metaphorisch von der "Flüssigkeit" gesprochen, in die der Geist das Denken bringt, bis hin zum "bacchanti-

⁵³ 'Krimskrams', eine Reduplikationsbildung mit Ablaut, wohl aus Kram (im 16. Jh. noch 'Kribskrabs'), war seit Ende 18. Jh. gebräuchlich. 'Kram', jetzt 'geringwertige Ware', meinte ursprünglich das Zeltdach des Kramladens oder Krämers.

⁵⁴ Anders dagegen Emmanuel Levinas. Vgl. dazu Simon, Philosophie des Zeichens, S. 267 f.

sche[n] Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist”, und von der “Macht [...] nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegschaut”, sondern “dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt”.⁵⁵ Nietzsche hat jedoch, so Josef Simon, eine weitere Konsequenz gezogen, “für die *Form* des Philosophierens”.⁵⁶ Philosophie kann nicht, so schon Hegel, Letztbegründung, aber auch nicht ein sich selbst schließendes ‘System’ sein, weil es sich dazu, wie Hegel es fordert, von allen ‘leiblichen’ Bedingungen lösen müsste. “Mit Nietzsche hört die Philosophie auf, von den wirklichen Zuständen unabhängig sein zu wollen.”⁵⁷ Zu ihren wirklichen Zuständen gehört ihre Angewiesenheit auf Texte, auch bei denen, die, wie Platon mit seinen (geschriebenen) mündlichen Dialogen oder Nietzsche mit seinen (geschriebenen) Reden Zarathustras, ihnen und ihrer Missverständlichkeit entkommen wollten. Die Philosophie “kann nur Auslegung sein, in Texten, in denen jedes Wort jedes andere auslegt. Das verlangt Texte, die so kurz sind, daß dies möglich bleibt, d.h. daß der individuelle *Leser* den Überblick darüber behält, wie die Zeichen sich gegenseitig auslegen”.⁵⁸ Diese kurze, aber doch auch hinreichend auslegungsfähige Form ist der Aphorismus, und unter den hier ausgelegten Texten zum Menschen, zum Übermenschen und zum Geist ist der Aphorismus Nr. 378 des V. Buchs der FW der, in dem all deren Bilder zusammenfließen, und zugleich der kürzeste. Er fesselt den Leser nicht durch die mythische Autorität eines allen überlegenen Lehrers, sondern lässt, als Element einer ‘fröhlichen Wissenschaft’, heitere und gelassene Distanz, wie sie Texte schaffen, die erkennbar Rätsel aufgeben, über deren Lösung jeder Leser aus eigener Verantwortung entscheiden muss. Nietzsche verstand sich auf beides, auf das Fesseln und das Loslassen, und blieb dabei tief und klar und dennoch abgründig unergründlich — wie im Grunde jedes recht verstandene Zeichen.

⁵⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970, Bd. 3, S. 36 f., 46. — Zum Begriff des Geistes bei Hegel und Nietzsche vgl. Werner Stegmaier, *Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart*, in: *Nietzsche-Studien* 26 (1997 [ersch. 1998]), S. 300-318.

⁵⁶ Josef Simon, *Bestimmte Negation. Ein Traktat zur philosophischen Methode*, in: Mihailo Djurić / Josef Simon (Hg.), *Nietzsche und Hegel*, Würzburg 1992, S. 65-78, hier S. 75.

⁵⁷ Ebd., S. 77.

⁵⁸ Ebd., S. 75.