

Werner Stegmaier

Die musikalische Geschichte vom Irrtum der Philosophen

Zu Götzen-Dämmerung, Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde

1 Die Musikalität der Geschichte des Irrtums

Das Problem der Wahrheit hat Nietzsche seit seinen Anfängen als Philosoph stark beschäftigt. Neben seinen Vorträgen und Schriften im Bannkreis Schopenhauers und Wagners entwarf er dazu 1873 seine für sein ganzes weiteres Philosophieren wegweisende Abhandlung *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, die er, wie er später öffentlich schreibt, geheim hielt. Ihr nüchterner und radikal kritischer Ton dürfte nicht zu seiner damals inbrünstigen Verehrung seiner beiden Meister Schopenhauer und Wagner gepasst haben. 1886 berichtet Nietzsche:

„Als ich sodann, in der dritten Unzeitgemässen Betrachtung, meine Ehrfurcht vor meinem ersten und einzigen Erzieher, vor dem *grossen* Arthur Schopenhauer zum Ausdruck brachte – ich würde sie jetzt noch viel stärker, auch persönlicher ausdrücken – war ich für meine eigne Person schon mitten in der moralistischen Skepsis und Auflösung drin, *das heisst ebenso sehr in der Kritik als der Vertiefung alles bisherigen Pessimismus* –, und glaubte bereits ‚an gar nichts mehr‘, wie das Volk sagt, auch an Schopenhauer nicht: eben in jener Zeit entstand ein geheim gehaltenes Schriftstück ‚über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne‘. Selbst meine Siegs- und Festrede zu Ehren Richard Wagner’s, bei Gelegenheit seiner Bayreuther Siegesfeier 1876 – Bayreuth bedeutet den grössten Sieg, den je ein Künstler errungen hat – ein Werk, welches den stärksten *Anschein* der ‚Aktualität‘ an sich trägt, war im Hintergrunde eine Huldigung und Dankbarkeit gegen ein Stück Vergangenheit von mir, gegen die schönste, auch gefährlichste Meeresstille meiner Fahrt ... und thatsächlich eine Loslösung, ein Abschiednehmen.“ (MA II, Vorrede 1, KSA 2, 370)

Das „Schriftstück“ war nach diesem Eingeständnis also selbst ein Fall von Wahrheit und Scheinbarkeit, wenn nicht von Lüge. Nietzsches Gedanken darin gingen gleichwohl auf vielfache Weise in die später zum Druck beförderten Werke seit *Menschliches, Allzumenschliches* ein, wenn auch niemals in der kompakten Form einer geschlossenen Abhandlung.¹ Wir können und müssen Nietzsches Problematisierung dessen, was bis dahin ‚Wahrheit‘ genannt wurde, in seinem Werk und die Problematisierung

¹ Sie hat in der jüngeren Nietzsche-Interpretation ein breites Echo ausgelöst, wurde zu so etwas wie ihrem Manifest. Vgl. Josef Simon, *Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition*, in: *Nietzsche-Studien*, 1 (1972), 1–26. Simons Beitrag, der stark auf WL aufbaut, eröffnete die neu gegründeten *Nietzsche-Studien*.

dieser Problematisierung in der Nietzsche-Forschung hier nicht nachverfolgen. Klar ist, dass Nietzsche den Begriff der Wahrheit nicht aufgegeben hat, einfach weil man in der menschlichen Kommunikation in der einen oder andern Form nicht auf ihn verzichten kann; die perspektivistischen Grundlinien seiner Neubestimmung der Wahrheit sind gut erkennbar.²

Im spätesten Werk widmet Nietzsche dem Problem der Wahrheit noch einmal ein „Hauptstück“, wie Nietzsche seine Kapitel in Aphorismenbüchern gewöhnlich nennt, nun in einer neuen literarischen Form von höchster Prägnanz: das Stück *Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde in Götzendämmerung* von 1888. Die *Geschichte eines Irrthums* in sechs kurzen durchnummerierten Abschnitten wird ähnlich oft zitiert und diskutiert wie *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*.³ Im Druckmanuskript umfasst es eine Seite,⁴ im Erstdruck wird es auf einer Doppelseite in zwei etwa gleichen Teilen präsentiert, die Abschnitte 1–3 links, die Abschnitte 4–6 rechts.⁵ Es schaut aus wie ein Lied in einem Gesangbuch. Jedem Abschnitt sind eingerückte Zusätze in Klammern beigegefügt. Solche Einrückungen gibt es in Nietzsches veröffentlichtem Werk außer bei Gedichten und (Selbst-)Zitaten meist aus *Also sprach Zarathustra*, sonst nicht.⁶

Die Form dieses Hauptstücks ist nicht nur in Nietzsches zum Druck beförderten Werk ohne Parallele, es passt auch in kein anderweitiges literarisches Genre, es ist Nietzsches eigenes und eines seiner vollkommensten philosophischen Formkunstwerke. Man kann es gelehrt studieren, genussvoll lesen – und beim Lesen hören. Es geht in ein Lied über wie die Reden im II. und III. Teil von *Also sprach Zarathustra*. Dem noch prosanahen, aber schon sanglichen „Tanzlied“ im II. Teil folgt am Ende des III. Teils *Das andere Tanzlied*, das Mitternachts-Lied, das nun in Versform gefasst und gereimt ist und am Ende des IV. Teils unter den „höheren Menschen“ in einem „Rundgesang“ angestimmt wird: So können sie sich die Gedanken von „Lust“ und „Weh“ der „Welt“, die sie in ihrer sibyllinischen Dunkelheit nicht oder noch nicht verstehen, auch nachdem Zarathustra sie ihnen ausführlich interpretiert hat, durch rituelles Singen

² Vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*, in: *Nietzsche-Studien*, 14 (1985), 69–95; Helmut Heit, *Art. Wahrheit*, in: Christian Niemeyer (Hg.), *Nietzsche-Lexikon*, 2. Aufl., Darmstadt 2011, 410 f. Enrico Müller verzichtet in seinem *Nietzsche-Lexikon* (Paderborn 2020) auf ein Stichwort „Wahrheit“ zugunsten von „Perspektive“.

³ Vgl. Andreas Urs Sommer in seinem Kommentar zu Nietzsches *Götzen-Dämmerung* in: *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*, hrsg. v. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 6/1, Berlin u. Boston 2012, 304 f.

⁴ Vgl. Weimarer Klassik Stiftung > Archivdatenbank > Digitalisate > Bestand 71: Nietzsche > GSA 71/28, Seite 31.

⁵ Vor dem Druck hat Nietzsche im 5. Abschnitt noch drei Punkte „...“ nach „eine widerlegte Idee“ durch einen Doppelpunkt ersetzen lassen: So pflegt er statt einer Denkpause eine klare Folgerung anzuzeigen.

⁶ Regelmäßig dagegen in seinen Aufzeichnungen. In der Colli/Montinari-Edition von GD fehlt die Einrückung beim 6. Abschnitt der *Geschichte eines Irrthums*.

einprägen.⁷ In der dunklen Wahrheit, auf die die Menschen achtgeben sollen, kommt das Wort ‚Wahrheit‘ nicht mehr vor, sie spricht sich nur aus, wird nicht reflektiert, und Nietzsche lässt auch kunstvoll im Unklaren, wer da spricht, wer die Wahrheit ausspricht. Leser(innen), die Nietzsches Werk verfolgt haben, wissen also bei der Lektüre von *Götzen-Dämmerung* schon, dass man – Zarathustra oder Nietzsche zufolge – auch jenseits von Irrtum, Lüge und Schein wahr sprechen kann. Bald schon wird Nietzsche trotz aller Kritik am Begriff der Wahrheit in *Ecce homo*, *Warum ich ein Schicksal bin 1*, von sich selbst sagen: „Und trotzdem [...] redet aus mir die Wahrheit“.⁸

Das Stück *Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde* verdichtet auf liedhafte Weise eine zweieinhalbtausendjährige „Geschichte“ auf jenes „minimum in Umfang und Zahl der Zeichen“ mit einem „maximum in der Energie der Zeichen“, von dem Nietzsche im letzten Hauptstück von *Götzen-Dämmerung* sprechen wird (GD, *Was ich den Alten verdanke 1*). Es gibt sich, obwohl es von einem fatalen „Irrthum“ handelt, betont locker, fast ausgelassen, jedenfalls unsystematisch; es belässt es bei einem „Mosaik von Worten, wo jedes Wort als Klang, als Ort, als Begriff, nach rechts und links und über das Ganze hin seine Kraft ausströmt“ (ebd.). Formal kein Lied, ist es doch hörbar musikalisch. Es weist kein erkennbar durchgehaltenes Metrum, keine Verse, keine Reime auf, aber es bietet sich dar wie auf einem Notenblatt: sechs „Sätze“, die in einer ernsten und getragenen Hauptstimme ein gemeinsames „Thema“ variierend durchführen und, gleichsam auf neuen Linien, eine Begleitstimme, die die erste fröhlich umspielt. Es wird „fröhliche Wissenschaft“ gespielt. Wie die Einrückung im Druck ist in Nietzsches veröffentlichten Werken auch die Monothematik eher die Ausnahme; seine Aphorismen und auch die Reden Zarathustras halten sich selten bei nur einem Thema auf, sondern gehen bald zu anderen über. Auch die in *Götzen-Dämmerung* benachbarten Hauptstücke *Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie* und *Moral als Widernatur* hat Nietzsche ungewöhnlich konzentriert angelegt: Beide Aphorismenketten – aus wiederum je sechs Aphorismen – nähern sich Abhandlungen an. Umso mehr fällt das knappe sechssätzliche Hauptstück zwischen ihnen mit der zweistimmigen Intonation seines einzigen Themas, der „wahren Welt“, auf.

Es wird hier nicht argumentiert, nur anspielungsreich erzählt. Das zugleich gedankliche und musikalische Thema ist, wie die frühe Abhandlung *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* lehrt, überall metaphorisch umhüllt und dennoch philosophisch klar: Die „wahre Welt“, die beim platonischen Sokrates

⁷ Vgl. Werner Stegmaier, ‚Oh Mensch! Gib Acht!‘ Kontextuelle Interpretation des Mitternachts-Lieds aus Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘, in: *Nietzsche-Studien*, 42 (2013), 85–115, und ders., *Zarathustras philosophische Auslegung des ‚Mitternachts-Lieds‘*, in: Katharina Grätz u. Sebastian Kaufmann (Hg.), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘ zu ‚Also sprach Zarathustra‘*, Heidelberg 2016, 425–442.

⁸ Vgl. zum Näheren Werner Stegmaier, *Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit* (‚Ecce homo‘, *Warum ich ein Schicksal bin 1*), in: *Nietzsche-Studien*, 37 (2008), 62–114.

strahlend aufscheint, um Tausenden von Jahren ihr philosophisches Licht zu geben, umwölkt sich in ihrer Geschichte, um dann allmählich zu verlöschen und schließlich als Irrtum abgeschafft zu werden. Das wurde bis dahin anders gesehen. Dennoch gibt es für die kurz gefasste Geschichte der „Idee“ der wahren Welt und auch für die Form der durchnummerierten Absätze ein Vorbild – bei Hegel: In seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, die wir nur in Nachschriften haben, fasst Hegel, thematisch noch umgekehrt, das Aufklaren und Deutlichwerden der wahren, metaphysischen Welt in einem *Resultat* aus acht Schritten zusammen. Er legt sie als Aufstiegs-geschichte der „Idee“ an, die auch Nietzsche noch als zweiten Begriff der wahren Welt, wenn man will, als Begleitthema mitführt. Es ist nicht gesichert, ob sich Nietzsche näher mit Hegels Philosophiegeschichte befasst hat; die Ähnlichkeit der Form kann auch Zufall sein oder sich von der Sache her nahelegen. Jedenfalls findet sich auch bei Hegel zunächst jeweils ein knapper, wenn auch nicht einheitlicher Vorsatz, der dann locker erläutert wird; auch Hegel identifiziert die Schritte oder Stufen der Entwicklung durch charakteristische Begriffe einerseits, kennzeichnende Namen andererseits, unter denen er merkwürdigerweise Kant nicht anführt – und auch Nietzsche nennt ihn nicht beim Namen, lässt ihn aber mit „königsbergisch“ leicht erraten. In der zweiten Hälfte von Hegels *Resultat* breitet sich dagegen immer stärker dessen eigene Begrifflichkeit und Dialektik aus; aus den knappen Stichworten werden lange Sätze mit Erläuterungen und Begründungen, soweit man eben den Nachschriften trauen darf. Hegel führt zielbewusst auf seine eigene Philosophie hin:

- „1. Die [...] Philosophie ging nicht von der Idee selbst aus, sondern vom Gegenständlichen als einem Gegebenen, und verwandelt dasselbe in die Idee; – das *Sein*.
2. Der abstrakte Gedanke, der *noûs*, als subjektives Denken; – Platons *Allgemeine*.
3. In Aristoteles tritt der *Begriff* auf, frei, unbefangen, begreifendes Denken, alle Gestaltungen des Universums durchlaufend, vergeistigend.
4. Der Begriff als *Subjekt*, sein Fürsichwerden, Insichsein, die *abstrakte* Trennung sind die Stoiker, Epikureer, der Skeptizismus: nicht freie konkrete Form, sondern abstrakte, in sich formelle Allgemeinheit.
5. Der Gedanke der *Totalität*, die intelligible Welt, die Welt als Gedankenwelt, ist die *konkrete Idee*, wie wir sie bei den Neuplatonikern gesehen haben. Dies Prinzip ist die Idealität überhaupt in aller Realität, die Idee als Totalität, aber nicht sich wissende Idee, – bis das Prinzip der Subjektivität, Individualität in sie einschlug, Gott als Geist sich wirklich im Selbstbewusstsein wurde.
6. Aber das Werk der modernen Zeit ist, diese Idee zu fassen als Geist, als die sich wissende Idee. Um dazu fortzugehen, von der wissenden Idee zum *Sichwissen der Idee*, gehört der unendliche Gegensatz, daß die Idee zum Bewußtsein ihrer absoluten Entzweiung gekommen ist. Die Philosophie vollendete so, indem der Geist das gegenständliche Wesen dachte, die Intellektualität der Welt und erzeugte diese geistige Welt als einen jenseits der Gegenwart und Wirklichkeit vorhandenen Gegenstand, wie eine Natur, – die erste Schöpfung des Geistes. Die Arbeit des Geistes bestand nun darin, dies Jenseits zurück zur Wirklichkeit und ins Selbstbewußtsein zu führen. Dies ist darin geleistet, daß das Selbstbewußtsein sich selbst denkt und das absolute Wesen als das sich selbstdenkende Selbstbewußtsein erkennt. – Über diese Entzweiung hat das reine Denken in Cartesius sich aufgetan. Das Selbstbewußtsein denkt sich *erstens* als Bewußtsein; darin ist alle gegenständliche Wirklichkeit enthalten und die positive, anschauende Beziehung seiner Wirklichkeit auf die andere. *Denken und Sein sind entgegengesetzt und identisch* bei

Spinoza; er hat die substantielle Anschauung, das Erkennen ist äußerlich. Es ist das Prinzip der Versöhnung, vom Denken als solchem angefangen, und das Aufheben der Subjektivität des Denkens: so in Leibnizens vorstellender Monade.

7. *Zweitens* denkt das Selbstbewußtsein, daß es Selbstbewußtsein ist, darin es für sich, aber noch für sich in negativer Beziehung auf Anderes ist. Das ist die Fichtesche Subjektivität, α) als Kritik des Denkens, β) als Trieb zum Konkreten. Die absolut reine *unendliche Form* ist ausgesprochen; – *Selbstbewußtsein, Ich*.

8. Dieser Blitz schlägt in die geistige Substanz ein, und so ist *absoluter Inhalt und absolute Form identisch*, – die Substanz identisch in sich mit dem Erkennen. Das Selbstbewußtsein erkennt *drittens* seine positive Beziehung als seine negative und seine negative als seine positive – oder diese entgegengesetzten Tätigkeiten als dieselbe, d. h. das reine Denken oder Sein als die Sichselbstgleichheit und diese als die Entzweiung. Dies ist die intellektuelle Anschauung aber daß sie in Wahrheit intellektuell sei, [dazu] wird erfordert, daß sie nicht unmittelbar sei jenes Anschauen des Ewigen und Göttlichen, wie man sagt, sondern absolut erkennend. Dies nicht sich selbst erkennende Anschauen ist der Anfang, wovon als einem absolut Vorausgesetzten ausgegangen wird; es selbst ist so nur anschauend, als unmittelbares Erkennen, nicht Selbsterkennen; oder es erkennt nichts, und sein Angeschautes ist nicht ein Erkanntes, – sondern, wenns hoch kommt, schöne Gedanken, aber keine Erkenntnisse.“⁹

Auf der 5. Stufe ist Hegel beim Christentum, auf der 8. Stufe bei Schellings zur Religion zurücklenkender Philosophie angekommen, die er spöttisch behandelt, wenn nicht schmäh, um dann ganz im Duktus der eigenen Dialektik fortzufahren und sie am Ende seiner Geschichte der Philosophie für seine jungen Hörer noch einmal breit auszuführen. Mit seinem eigenen „Standpunkt“, den er zum „Standpunkt der jetzigen Zeit“ erklärt, ist „die Reihe der geistigen Gestaltungen [...] für jetzt damit geschlossen.“¹⁰ Anders als Nietzsche entgleitet ihm um der Darlegung der eigenen Wahrheit willen, die für ihn die endlich erreichte Wahrheit der Wahrheit ist, die prägnante Form der Darstellung in durchnummerierten Stufen. Das hohe Pathos freilich teilen beide. Es ist, hat Hegel vorausgeschickt,

„eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, daß es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzutun und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen und, was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbstbewußtseins mit dem absoluten Selbstbewußtsein, das jenem außer ihm erschien, hört auf.“¹¹

Nietzsche wird sagen:

„Die *Entdeckung* der christlichen Moral ist ein Ereigniss, das nicht seines Gleichen hat, eine wirkliche Katastrophe. Wer über sie aufklärt, ist eine *force majeure*, ein Schicksal, – er bricht die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke. Man lebt *vor* ihm, man lebt *nach* ihm ...“ (EH, *Warum ich ein Schicksal bin* 8, KSA 6, 373)

⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Theorie-Werkausgabe, hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Bd. 20, Frankfurt a. M. 1971, 457–459.

¹⁰ Ebd., 461.

¹¹ Ebd., 460.

Für Nietzsche fängt der Kampf wieder neu an; *Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde* ist dafür ein Vorspiel. Er nennt am Ende seines Stücks nicht sich selbst oder die Hauptgedanken seiner Philosophie, sondern „ZARATHUSTRA“, den Protagonisten seiner Lehrdichtung, die auch eine Dichtung von der Wahrheit der Philosophie ist. Was nun in der Philosophie beginnt („INCIPIT“) und was mit *Also sprach Zarathustra* schon begonnen hat, führt er nicht mehr aus. Nur die Sicht wird geklärt: Sie ist nun frei für Neues, man ist nicht mehr geblendet, wird nicht mehr irreführt vom Gegensatz einer wahren und einer scheinbaren Welt. Doch das ist hier gar nicht das Neue: Nietzsche hat es unmittelbar zuvor, im letzten, sechsten Abschnitt von *Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie* schon in „vier Thesen“ dargelegt, auf die er im Stil wissenschaftlicher Argumentation „Widerspruch“ erwarde. Als Schlusspunkt hat er jedoch „dionysisch“ gesetzt, den Begriff, der für ihn, wie für Hegel der Begriff des Geistes, alle Gegensätze in sich aufhebt.¹² Zuvor, in JGB 295, hat er Dionysos eigens zum „Gott“ seines Philosophierens ausgerufen, und auf ein dionysisches Philosophieren hat auch, ohne dass Dionysos dort genannt würde, das Mitternachts-Lied hingeführt („alle Lust will Ewigkeit –, / – will tiefe, tiefe Ewigkeit!“ [Za, KSA 4, 285 f.]). In *Ecce homo* entdeckt Nietzsche in der Beschreibung von *Also sprach Zarathustra* Dionysos wieder (EH, Za 6). Nach der Schlussformel von *Ecce homo* „Dionysos gegen den Gekreuzigten ...“ geht Nietzsches Philosophieren in den *Dionysos-Dithyramben* auf. Der Begriff ‚dionysisch‘ kennzeichnet in *Götzen-Dämmerung* also schon, was kommt, was mit „ZARATHUSTRA“ kommt, ohne dass man es noch argumentativ darlegen müsste.

Die Abfolge der drei Hauptstücke *Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie*, *Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde* und *Moral als Widernatur* hat Nietzsche zuvor so geplant, auch wenn er am Übrigen noch vieles änderte.¹³ In ihrer dreifachen Sechssätzigkeit wirken sie wie ein dreiflügeliger Altar, dessen Außenflügel, wenn man sie aufklappt, vielfältige Beziehungen zum Mittelflügel erkennen lassen; sie ließen sich hier durchbuchstabieren. Die wissenschaftliche Kritik in *Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie*, die bereits vielfach auf die Geschichte der Philosophie zurückgreift, auf der einen Seite und die schonungslose Polemik gegen die *Moral als Widernatur* auf der andern rahmen in ihrer Mitte eine „Geschichte“, so wie in dreiflügeligen Altären in der mitt-

¹² Und er hat Hegels Philosophie ihrerseits einmal als dionysisch beschrieben: Vgl. Werner Stegmaier, *Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart*, in: *Nietzsche-Studien*, 26 (1997), 300–318.

¹³ Vgl. den Plan in NL September 1888, 19[4], KSA 13, 543; KGW IX.12, Mp XVI, 65r. Nietzsche macht auf dem losen Blatt drei Gliederungsentwürfe (Montinari hat nur einen wiedergegeben) und erwägt unabhängig von ihnen drei verschiedene sehr offen gehaltene Buchtitel: „Magnum in parvo. / Eine Philosophie / im Auszug“, „Weisheit für Übermorgen. Meine Philosophie / im Auszug“ und „Gedanken für Übermorgen. Auszug meiner Philosophie“, vermutlich in dieser Abfolge. In der offenbar ersten Gliederung sollte *Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde* zunächst an sechster Stelle erscheinen, kam dann aber an die erste. In der zweiten Gliederung rückte das Stück zwischen *Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie* und *Moral als Widernatur*, in der dritten Gliederung fügte es Nietzsche nachträglich dort ein. Der Verbund dieser drei Stücke bleibt; Nietzsche schwankt dagegen noch, was den Anfang und das Ende des Buchs betrifft.

leren Tafel häufig die Leidens- und Heilsgeschichte Jesu dargestellt wird. Nietzsches Heilsgeschichte aber ist die Erlösung vom Verlangen nach Erlösung, die ‚frohe Botschaft‘ des „Immoralisten und Antichristen“ (GD, *Moral als Widernatur* 3; KSA 6, 84), die locker, leicht und witzig erzählt wird. Offenbar soll sie auf noch wirkungsvollere Weise als durch Kritik und Polemik überzeugen: die wahre Welt durch „Witz“ unwahr werden lassen – in den Kombinationen von „Witz, Feuer, Anmuth“ (WA, *Turiner Brief* 10; KSA 6, 37), „Geist, Witz und Gemüth“ (GD, *Streifzüge* 30; KGW VI.3, 124) und „Witz, Raffinement, Bosheit“ (EH, *Warum ich so klug bin* 2, KSA 6, 282), die Nietzsche in seinen letzten Werken demonstriert. Was für die Philosophie die wahrste Sache war, wird einer Märchengeschichte preisgegeben, die nicht traurig oder tragisch, sondern heiter schließt („Rückkehr des bons sens und der Heiterkeit“). Hat Nietzsche 1882 am Ende des IV. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* im Aphorismus Nr. 342 das kommende Werk *Also sprach Zarathustra* als Tragödie angekündigt („Incipit tragoedia“), dies aber 1887, nach Abschluss von *Also sprach Zarathustra*, in der Vorrede zur erweiterten Ausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft* parodistisch (oder dionysisch) auf den Kopf gestellt („incipit parodia“), so beginnt er das ergänzte V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* mit der Frage „Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat“ (FW 343, KSA 3, 573).¹⁴ Der Wahrheitsanspruch bleibt in der Schwebelage, und auch in *Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde* hält Nietzsche offen, ob er mit seiner Geschichte einen Wahrheitsanspruch erhebt; er wäre, im Kontrast zum vorigen Kapitel, immer noch den alten wissenschaftlich-argumentativen Unterscheidungen verhaftet (vgl. FW 344, KSA 3, 574–577). Auch mit der narrativen Form kann ein „Irrthum“ aufgeklärt und ohne Polemik „abgeschafft“ werden, indem er schlicht vorgeführt wird. Zwischen den drei Hauptstücken in *Götzen-Dämmerung* entsteht so ein Schwebestadium, in dem man sich nach der Form der Texte umblickt: Womit hat man es da nach dem Trommelfeuer von Argumenten in *Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie* und vor den polemischen Attacken in *Moral als Widernatur* zu tun? Was soll man in einem philosophischen Buch von einer Geschichte halten, die als Märchen daherkommt? Soll man sich beim Schlussappell der Fabel an die Lehrdichtung *Also sprach Zarathustra* daran erinnern, dass Nietzsche seinen Zarathustra dort betonen lässt, die Dichter lögen zu viel (Za II, *Von den Dichtern*, KSA 4, 163)?

Wie kann ein Formkünstler wie Nietzsche von der Wahrheit der Wahrheit überzeugen, wenn er wohl wie Hegel davon ausgeht, dass ihre Geschichte auf den eigenen Standpunkt hinführt, die eigene Wahrheit also das Resultat der Geschichte der Wahrheit der Wahrheit ist, aber anders als Hegel die eigene Wahrheit nicht mehr in Gestalt eines Systems entfalten will und der Sache nach auch nicht mehr darf (GD, *Sprüche und Pfeile* 26, KSA 6, 63)? Eben dafür bietet sich eine Form an, die Hegel nicht zu Gebote

¹⁴ Vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘*, Berlin u. Boston 2012, 619–629, und Axel Pichler, *‚Den Irrtum erzählen‘. Eine Lektüre von ‚Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde‘*, in: *Nietzscheforschung*, 20 (2013), 193–210.

stand und die ihm auch nicht eingefallen wäre, wohl aber Nietzsche: die musikalische Form, die weniger durch einsichtige Argumente als durch einen eindringlichen Gesamtklang überzeugt. Nietzsche erzählt denn auch nicht wirklich eine Geschichte, sondern gibt nur Anhaltspunkte für sie, die buchstäblich hellhörig machen und deren Sinn man aus eigener Kenntnis ergänzen muss, soweit man dazu eben imstande ist. Die einzelnen Anhaltspunkte der Geschichte besagen noch nicht allzu viel, sie klingen nur an. Erst ihr Gesamtklang erzeugt einen Akkord, in den man (musikalisch) einstimmen und dem man (gedanklich) zustimmen kann, ohne (argumentativ) mit ihm übereinstimmen zu müssen. Man muss die Musik dieses Textes hören, um ihn zu verstehen, und es dabei dann bewenden lassen können. Das wie auf einem Notenblatt in einem Gesangbuch leicht zu übersehende Stück hat seinen Zusammenhang in seinem Zusammenklang.

Texte sind bildhaft, man sieht sie vor sich. Sie bestehen aus linear angeordneten und in Zeilen und Seiten umbrochenen Schriftzeichen. Ihre Anordnung, ihre Form kann aussagekräftig sein. Den Sinn dieser Form sieht man jedoch nicht, so wenig wie den Sinn der Worte und Sätze. Man muss ihn gleichsam heraussehen oder, wie Nietzsche gerne sagt, „hineinlegen“ (GD, *Sprüche und Pfeile* 18, KSA 6, 61 f.; GD, *Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie* 2, KSA 6, 75). Noch weniger sieht man die Musikalität der Texte, auf die Nietzsche so viel ankam, weil er Sinn auch in sie und oft gerade in sie zu legen verstand. Man muss ihn heraushören und müsste ihn heraushören können wie Nietzsche selbst, der auch Klaviervirtuose und Komponist war. Die Musikalität eines Textes kann man nicht begreifen, höchstens beschreiben, und beschreiben kann man sie nur mit Hilfe von Analogien aus der Musik selbst, die mehr oder weniger zutreffen und etwas besagen und den einen etwas bedeuten können, den andern nicht, je nach den Musik-Kenntnissen, -Erfahrungen und -Vorlieben, die sie mitbringen.

Doch Musik kann man ihrerseits nur begrenzt in Worten zu beschreiben: Man trägt, was hier überdeutlich wird, Worte in die Musik ein, aus der man sie dann wieder herausliest. Und doch kann das weiterführen. Wittgenstein, der ähnlich wie Nietzsche hochsensibel für Familienähnlichkeiten in Sprache und Musik war, sprach von „Erscheinungen mit sprachähnlichem Charakter in der Musik oder Architektur. Die sinnvolle Unregelmäßigkeit – in der Gotik z. B. (mir schweben auch die Türme der Basiliskathedrale vor). Die Musik Bachs ist sprachähnlicher als die Mozarts und Haydns. Die Rezitative der Bässe im vierten Satz der neunten Symphonie von Beethoven.“¹⁵ Die

15 Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, in: Ders., *Werkausgabe*, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1984, 497 f. Im Anschluss verweist Wittgenstein auf Schopenhauers (sehr metaphysische) „Metaphysik der Musik“ im Kap. 39 des zweiten Bandes von *Die Welt als Wille und Vorstellung*. (*Sämtliche Werke*, hrsg. v. Arthur Hübscher, Bd. 3, Leipzig 1938, 511–523). Danach darf die Musik zwar „eine Verbindung mit der Poesie“ eingehen, sie aber nicht „zur Hauptsache“ machen (Ebd., 512). Stattdessen gebe sie den Worten „die tiefsten, letzten, geheimsten Aufschlüsse“ (Ebd., 513). Der höchste Maßstab ist Beethoven. Wittgensteins Bemerkung stammt von 1938.

Deutungsspielräume sind hier enorm. Sicher ist nur, dass die Musikalität als solche für Nietzsche (wie für Schopenhauer einerseits, Wittgenstein andererseits) einen tiefen philosophischen Sinn hat, den er im 372. Aphorismus des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* prägnant zum Ausdruck bringt: Danach haben Philosophen, deren Denken über Jahrhunderte und Jahrtausende im Idealismus herangewachsen ist, verlernt und müssen nun neu lernen, die „Musik des Lebens“ zu hören. Denn erst deren voller Klang macht auch die abstraktesten Gedanken plausibel. Die Wendung „Musik des Lebens“ erscheint nur hier, und Nietzsche erläutert sie nicht weiter.¹⁶ Doch die musikalische Metapher spricht für sich selbst: Leben ist eben das, was man zuletzt in Begriffen nicht begreifen, sondern nur erleben kann und was auch Nietzsches Begriff des Willens zur Macht nur sehr begrenzt erfasst.

So müssen wir an die Beschreibung der Musik der „Geschichte“ des „Irrthums“ von der „wahren Welt“ mit großen Vorbehalten herangehen. Sowohl ‚systematisch‘ als auch in der ‚logischen Analyse der Sprache‘ erzogene Philosoph(inn)en werden schon das bloße Ansinnen abweisen. Und doch kann es ihnen bei Nietzsche ergehen wie vielen, die längst dem christlichen Glauben abgeschworen oder ihn einfach fallen gelassen haben, mit Bachs Matthäus-Passion: Wenn sie nicht ganz unmusikalisch sind, kann Bachs so vollkommene wie ergreifende Musik ihnen die Leidens-

16 Vgl. Werner Stegmaier, ‚Philosophischer Idealismus‘ und die ‚Musik des Lebens‘. Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘, in: *Nietzsche-Studien*, 33 (2004), 90–128, und ders., *Musik des Lebens. Orientierung in Rhythmen, Routinen und Religionen*, in: Ingolf U. Dalferth u. Stefan Berg (Hg.), *Gestalteter Klang – gestalteter Sinn. Orientierungsstrategien in Musik und Religion im Wandel der Zeit*, Leipzig 2011, 197–212. – Zur Übersicht über jüngere Neuerscheinungen zum Thema Nietzsche und die Musik vgl. Christoph Landerer, *Nietzsche-Studien*, 36 (2007), 440–448, und den Band *Nietzscherforschung*, 13 (2006) zum Thema „Philosophie und Musik“ mit Beiträgen von Rüdiger Görner, Aldo Venturelli, Georges Liébert, Christoph Landerer, Stefan Lorenz Sorgner, Dieter Schellong und Peter André Bloch. Darauf folgten Martin Lorenz, *Musik und Nihilismus. Zur Relation von Kunst und Erkennen in der Philosophie Nietzsches*, Würzburg 2008; Manos Perrakis, *Nietzsches Musikästhetik der Affekte*, Freiburg u. München 2011; Rüdiger Görner, *Nur Narr, nur Dichter. Musikalität und Poetik*, in: *Nietzsche-Studien*, 41 (2012), 43–57; Babette Babich, *Nietzsche’s performative phenomenology. Philology and music*, in: Élodie Boubli u. Christine Daigle (Hg.), *Nietzsche and phenomenology. Power, life, and subjectivity*, Bloomington u. Indianapolis 2013, 117–140; Aaron Ridley, *Nietzsche and music*, in: Daniel Came (Hg.), *Nietzsche on art and life*, Oxford 2014, 220–235; Éric Blondel, *Nietzsche entre J.S. Bach et Wagner. Le contrepoint*, in: Céline Denat u. Patrick Wotling (Hg.), *Nietzsche. Les textes sur Wagner*, Reims 2015, 197–213; Federico Celestini, *Nietzsches Musikphilosophie. Zur Performativität des Denkens*, Paderborn 2016; Peter André Bloch, *Nietzsches musikalisches Schreiben. Zum V. Buch der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘*, in: *Nietzsche-Studien*, 45 (2016), 113–131; Maria João Mayer Branco, ‚Wachs in den Ohren‘. Nietzsches Deutung der philosophischen Furcht vor der Musik in der Moderne, in: *Nietzsche-Studien*, 45 (2016), 132–142; Paul van Tongeren, *Die ‚Musik des Vergessens‘ und das ‚Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens‘. Über Nihilismus, Transfiguration und Lebenskunst bei Nietzsche*, in: *Nietzsche-Studien*, 45 (2016), 143–157. Die Literatur zum Thema „Nietzsche und die Musik“ umfasst weitere Hunderte von Titel. Ein Großteil bezieht sich auf Nietzsches Verhältnis zu Wagner.

geschichte Jesu gerade in ihrer extrem pietistischen Deutung unvermutet wieder nahebringen, auch wenn sie strikt abweisen, was Priester aus ihr gemacht haben. Das stärkste Beispiel ist hier bekanntlich Nietzsche selbst, der 1870 an Erwin Rohde geschrieben hatte:

„In dieser Woche habe ich *dreimal* die Matthäuspasion des göttlichen Bach gehört, jedesmal mit demselben Gefühl der unermeßlichen Verwunderung. Wer das Christenthum völlig verlernt hat, der hört es hier wirklich wie ein Evangelium [...]“ (KSB 3, 120, Nr. 76)¹⁷

Und noch im Mai 1888 berichtet er Heinrich Köselitz zur Wirkung der Alt-Arie nach Petrus' dreimaliger Verleugnung Christi:

„die *Pariser* sind eben toll vor Begeisterung für – die Matthäus-*Passion*!! Der Figaro, wirklich der *Figaro*! hatte eine ganze Seite einer Notenbeilage gewidmet: der schwermüthigen Arie ‚Erbarme dich, mein Gott‘ ...“ (KSB 8, 319, Nr. 1037)

Ähnliches ließe sich von Beethovens neunter Sinfonie sagen, die die *Ode an die Freude*, mit der Schiller den Umgang der Menschen miteinander extrem idealisiert, wenn nicht glaubhaft, so doch in der großen Orchestrierung des Schlusschors trotz besseren Wissens akzeptabel macht.

Man kann in der Geschichte von der „wahren Welt“, die „endlich zur Fabel wurde“, sowohl Bach als auch Beethoven und möglicherweise noch andere hören. Nietzsche legt die Geschichte, die Vorgeschichte zu einer kommenden neuen Philosophie, an wie ein Choralvorspiel auf der Orgel, und er hat, auch wenn er nichts über Orgeln und Choräle geschrieben hat, in den Gottesdiensten seiner Kinder- und Schulzeit unentwegt Choralvorspiele zu hören bekommen und studieren können. So kann man vielleicht folgende Analogien wagen: Mit der sechsfachen Anapher „Die wahre Welt“ zieht Nietzsche nacheinander sechs Register in unterschiedlichen Tonlagen, die Hauptstimme in dunklem Moll, die jeweils danach einsetzende zweite Stimme in hellem Dur. Alles Allegro, wenn nicht Allegro con brio. Das Hauptthema, das alles beherrscht, gleich als Einsatz. Die vier schwergewichtigen Silben, deren zweite und vierte alliterieren („Die – wah – re – Welt“), werden sechs Mal angeschlagen und jedes Mal anders variiert fortgesetzt, noch einmal, nun aber in variierten Anaphern und Alliterationen (1. „erreichbar“, 2. „unerreichbar für jetzt“, 3. „unerreichbar, unabweisbar, unversprechbar“, 4. „– unerreichbar? Jedenfalls unerreich.“). Jeder dieser Variationen wird mit den eingerückten Parenthesen in jedem Register ein neues

¹⁷ Vgl. auch die Schrift des bekennend unfromm gewordenen Hans Blumenberg, *Matthäuspasion*, Frankfurt a. M. 1988, bes. 37 u. 45. Blumenbergs Bemerkungen zu Nietzsches möglicher Rezeption der *Matthäuspasion* – Nietzsches Antwort auf den gottverlassenen Gekreuzigten könnte der Übermensch gewesen sein (70) – überzeugen allerdings nicht. Die zitierten Briefstellen scheint Blumenberg nicht zu kennen.

scherzoartiges Seitenstück beigesellt, das das Hauptthema heiter umspielt und ihm die Schwere nimmt. So wie man im Druck die Abschnitte beim Weiterlesen immer noch übersichtlich vor sich hat, hört man alle nacheinander gezogenen Register bis zum Ende mit. So wird der Klang immer reicher und erreicht schließlich, nach einer langen graphischen Sperrung, musikalisch voll ausgespielte Orgeltöne im sechsten Register, um in der donnernden Fülle der großen (und groß geschriebenen) Coda „INCIPIIT ZARATHUSTRA“ auszuklingen.

Und das ist keine bloße Analogie. Denn so erfahren wir auch die philosophische Geschichte der Wahrheit: Eine Deutung der Wahrheit überlagert und übertönt die andere, die dabei jedoch nicht verstummt. Jede frühere, die platonische in der christlichen, die christliche in der kantischen, sie alle in der positivistischen, werden in den folgenden noch mitgehört und sind ohne sie, wie Nietzsche sich unentwegt zu zeigen bemüht, nicht zu verstehen. Es ist gerade das Problem oder, wie er sich ausdrücken würde, das Schicksal seiner (und auch noch unserer) Zeit, dass wir die Wahrheit so vielstimmig hören, keine Stimme mehr rein heraushören können und die Reduktion auf eine Stimme sie ganz armselig machen würde. Die Musik des Lebens erklingt für uns in einem vielstimmigen und breit orchestrierten Choral.

Das Thema Schicksal, das Nietzsche zugleich für *Ecce homo* vorbereitet, in dessen Schlusskapitel er sich selbst als Schicksal der Wahrheit und Menschheit darstellt, legt eine zweite musikalische Analogie nahe: Das unvorbereitet einsetzende wuchtige Thema mit seinen vier Silben „Die – wah – re – Welt mit seinem Akzent auf der letzten klingt natürlich an die vier Töne des berühmten Auftakt- und durchgehenden Hauptthemas von Beethovens c-moll-, der sogenannten Schicksals-Sinfonie an. Wie sehr Beethoven Bach verehrte, weiß man, und beide waren für Nietzsche das Maß der Dinge in der Musik. 1874 notierte er sich: „Jemand, der heute im Theater klascht, schämt sich morgen darüber: denn wir haben unsern Hausaltar, Beethoven Bach – da bleibt die Erinnerung.“ (NL Anfang 1874-Frühjahr 1887, 32[66], KSA 7, 777) Der erste Satz von Beethovens 5. Sinfonie weicht seinerseits auffällig von der klassischen Sonatenhauptsatzform darin ab, dass sein extrem knappes und prägnantes Thema nicht nur sofort auftritt, sondern im Folgenden auch anderen Themen kaum Raum lässt; es beherrscht die ganze Sinfonie – wie Nietzsches Anaphern seinen Text. Im ersten Satz der Sinfonie wird es so oft wiederholt, dass es sich den Ohren regelrecht einhämmert und zugleich einer immer reicheren Orchestrierung und Dynamisierung bedarf, um es nicht mit der Zeit hohl klingen zu lassen. Aus dem Andante des zweiten Satzes wird im Schatten des ‚Schicksal-Themas‘ ein Andante con moto, der dritte Satz ist kein Scherzo mehr, sondern ein neues Allegro, und noch im letzten stürmischen Satz kehrt das Hauptthema noch einmal, wenn auch nur noch verhalten und wie als letzte Erinnerung an das nun gemeisterte Schicksal, wieder.

Die eingefügten Scherzi in Nietzsches Text spielen weitere, weniger laute und weniger auffällige, geradezu randständige Themen durch, wie sie auch in Beethovens Sinfonie immer wieder aufkommen. „Die wahre Welt“ wird mit der „Idee“ identifiziert, dem Begriff, unter dem sie in der europäischen Philosophie tatsächlich geführt

wurde und den Nietzsche nun allegorisch personifiziert.¹⁸ Das leitende Thema „Die wahre Welt“ bleibt, die „Idee“ aber, in der sie erscheint, verändert schrittweise ihr Gesicht. Sie kommt „relativ klug, simpel, überzeugend“ in die Welt, wird dann „feiner, verfänglicher, unfasslicher“ und so auch verführerischer – „*sie wird Weib*, sie wird christlich ...“ – erste Wagnerakkorde werden laut –, schließlich „sublim [...], bleich, nordisch“, alt und fahl: Man mag neben dem Königsberger Kant an den Hamburger Brahms oder den Sachsen Schumann denken, in deren Kompositionsstil Nietzsche anders als bei Bizet und bei seinem Freund Köselitz eher Dekadentes hört. Im vierten Schritt verschwindet die Idee in der Nacht, wird stumm, und am nächsten Morgen ist nun ein „Gähnen“ und ein „Hahnenschrei“ zu hören, natürliche, wenn auch nicht eben schöne, Töne. Im fünften Register ist die Idee dann schon Erinnerung, man befasst sich noch mit ihr, erkennt sie aber als „unnützlich“, „überflüssig“, „widerlegt“, obsolet. Stattdessen kommt über ihrem Grab ein wilder, chaotischer „Teufelslärm aller freien Geister“ auf, in den die alten, gebundenen Geister bis heute ihr ‚Pessimismus!‘, ‚Nihilismus!‘, ‚Relativismus!‘, ‚postmoderne Beliebbarkeit!‘ hineinschreien. Am „Mittag“ des neuen Tages aber ist keine Rede mehr von der Idee, sie ist vollends weg. Die Entscheidung des Tages ist gefallen, die Idee ist abgeschafft, Ruhe, Klarheit, Helle breiten sich aus. Jetzt kann die „Musik des Lebens“ wieder hörbar werden. Im näheren Kontext von *Götzen-Dämmerung* zuckt die Idee wohl noch nach im „Genie“ und seiner anachronistischen „Hingebung für eine Idee“ (GD, *Streifzüge* 44, KSA 6, 145 f.) und in den „modernen Ideen“ wie der Gleichheit (GD, *Streifzüge* 48, KSA 6, 150 f.) und des „Cultur-Staats“ (GD, *Was den Deutschen abgeht* 4, KSA 6, 106). In *Der Antichrist* geistern solche „Ideen“ noch als „falsche“ (AC 4, KSA 6, 171) oder „fixe“ (AC 51, KSA 6, 230) und in *Ecce homo* auch sie nur noch in Anführungszeichen herum.

Dass es sich um eine Geschichte, hier anschaulich verkürzt auf die Geschichte eines Tages, handelt, wird mit verstreuten Zeitindikatoren angedeutet wie „Älteste Form“, „Fortschritt“, „wird“, „schon“, „Grauer Morgen. Erstes Gähnen“, „nichts mehr“, „haben wir“. Gelegentlich eingestreute Namen („Plato“, „christlich“, „königsbergisch“, „Positivismus“)¹⁹ geben für Gelehrte historische Anhaltspunkte und rufen bei ihnen sogleich Entdeckungslust und das Vergnügen des Wiedererkennens hervor. Mit jedem Zeitschritt aber verliert „Die wahre Welt“, wiewohl die Formel sich hartnäckig bei jedem neuen der sechs Einsätze behauptet, etwas von ihrer Wahrheit, wird immer mehr Fassade, klingt hohler. Im fünften Schritt steht sie schon in Anführungszeichen, hat ihren eigentlichen Sinn verloren, und während sie zunächst stets noch Subjekt war, wenn auch Subjekt ohne regelrechtes Prädikat, nur als alleinstehendes Stichwort, das adjektivisch ergänzt wird, wird sie im sechsten Schritt Objekt –, und eben damit wird sie abgeschafft, nun in einem grammatisch vollständigen Satz („Die

¹⁸ Vgl. Sommer, *Kommentar zu GD*, NK 6/1, 305.

¹⁹ Sommer, *Kommentar zu GD*, NK 6/1, 308, verweist hier auf Nietzsches Lektüre von Eugène de Robertys *L'ancienne et la nouvelle philosophie* von 1887.

wahre Welt haben wir abgeschafft“). Denn als Objekt ist die Wahrheit unser Werk und nach herkömmlicher Ansicht eben damit nicht die Wahrheit.

Das Stück ist, wie man sieht, thetisch eher arm, auch wenn man es nach vielen Richtungen ausdeuten kann. Es hätte in Nietzsches Werk seiner kaum bedurft: Die Idee einer wahren Welt hat sich am Ende des 19. Jahrhunderts zumindest in den Wissenschaften erledigt, und es machte philosophisch darum keinen Sinn mehr und war (und ist) nur noch irreführend, zwischen einer wahren und einer scheinbaren Welt zu unterscheiden. So rechtfertigt sich das Stück gerade durch seine Form und die Musikalität dieser Form, auch wenn man sie, um es zu wiederholen, nur in gewagten Analogien beschreiben kann. Aber nach der Abschaffung der wahren Welt weiß man nun auch und zunächst und vor allem durch Nietzsche, dass man die Welt überhaupt nur in gewagten Analogien beschreiben kann und sie sich in ihrem ‚An-sich-Sein‘ entzieht, zumal angesichts ihrer in wachsendem Maß erkennbaren Komplexität. Nach der frühen Abhandlung *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* können wir uns der Metaphorizität und der Analogizität der Sprache, in der wir über die Welt sprechen und in die zuletzt auch unsere Logik und Mathematik eingeschlossen ist, nie sicher sein. Dabei bleibt es. Aber die Musik des Lebens ist so immer deutlicher zu hören.

Das Mitternachts-Lied ist mehrfach vertont worden. Auch die musikalische Geschichte vom Irrtum der Philosophen lädt dazu ein.

2 Die Vorgeschichte der musikalischen Formung

Nietzsche hat zu der musikalischen Form des Stücks *Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde* erst nach einem langen philosophischen Orientierungsprozess gefunden und sie dann rasch ausgestaltet. In seinen Arbeitsheften W II 1 vom Herbst 1887, W II 3, das er vor allem zwischen November 1887 und März 1888 benutzt, und W II 5 vom Frühjahr 1888 ist gut zu beobachten, wie das Thema „die wahre und die scheinbare Welt“ über Monate hinweg heranreift.²⁰ Was am Ende so einfach scheint und klingt, folgt aus einer langen Reihe von Orientierungsentscheidungen in einem von Schritt zu Schritt offenen Arbeitsprozess. Man muss ihn nachverfolgen, wenn man die inhaltliche Bedeutung des Themas verstehen und seine zum Druck beförderte Gestaltung richtig einschätzen will. Der gedruckte Text ist dabei nur einer unter vielen Anhaltspunkten. Denn Nietzsches Arbeits- und Orientierungsprozess hätte erkennbar jeweils auch andere Richtungen einschlagen können. Die Aufzeichnungen, die uns dafür die Anhaltspunkte geben, führen keineswegs zielgerichtet, nach einem vorgefassten

²⁰ Wie Beat Röllin mitteilt, scheint bei dem hier wichtigsten Heft W II 5 die Abfolge der Aufzeichnungen (von hinten nach vorn) homogen chronologisch zu sein. Desungeachtet können rechte Seiten immer auch später noch beschrieben worden sein.

Plan, auf die musikalisch-literarische Form des Hauptstücks in *Götzen-Dämmerung* hin, und gerade die möglichen Alternativen und die Entscheidungen, die Nietzsche jeweils trifft, sind philosophisch aufschlussreich.

Thematisch könnte man, wie gesagt, die Vorgeschichte der *Geschichte eines Irrthums* ausdehnen bis zum Entwurf *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* von 1873. Wir müssen uns pragmatisch auf den engeren Zeithorizont des Spätwerks nach *Also sprach Zarathustra* beschränken. Literarisch hat Nietzsche gleichwohl das Fabel-Motiv bereits in *Menschliches, Allzumenschliches* verwendet und zwar für ein verwandtes Thema: im Aphorismus *Die Fabel von der intelligiblen Freiheit* (MA I 39). Hier unterscheidet er „Hauptphasen“ in der „Geschichte der Empfindungen“, die er ebenfalls als Geschichte eines Irrtums einstuft, hier „des Irrthums von der Verantwortlichkeit“, und diese Geschichte legt für ihn bereits nahe, den „Irrthum von der Freiheit des Willens“ abzuschaffen. Der „Irrthum“ der Willensfreiheit aber ist Teil, vielleicht sogar Grund des „Irrthums“ von der „wahren Welt“, um die es dann in *Götzen-Dämmerung* geht. Der Hauptteil des frühen Aphorismus ist freilich wie so oft in den frühen Aphorismen-Büchern noch den Irrtümern Schopenhauers gewidmet, seiner „phantastischen Consequenz der sogenannten intelligiblen Freiheit“, die Nietzsche ausführlich widerlegt. Die spätere Raffinesse der musikalischen Formung fehlt hier noch.

Innerhalb des Spätwerks gehe ich in 20 Schritten voran, die ich zur Übersichtlichkeit durchnummeriere. Hervorgehoben sind jeweils die Orientierungsentscheidungen, die Nietzsche in seinem Arbeitsprozess trifft – soweit sie sich an den Aufzeichnungen und gelegentlich an Briefen ablesen lassen.

1. Die Frage nach der Unterscheidung von wahrer und scheinbarer Welt kommt auch im Spätwerk wieder als Frage nach der „Welt des Guten und Bösen“ auf; der moral-kritische Rahmen bleibt vorerst. Im Zuge der Arbeit an *Jenseits von Gut und Böse*, bei der sich Nietzsche thematisch in vielem an seinem ersten Aphorismenbuch orientiert, kündigt er in einem Brief an Franz Overbeck vom 23. Juli 1884 die Frage so an:

[W 1] „Ich stecke mitten in meinen Problemen drin; meine Lehre, daß die Welt des Guten und Bösen nur eine scheinbare und perspektivische Welt ist, ist eine solche Neuerung, daß mir bisweilen dabei Hören und Sehen vergeht.“ (KSB 6, 514, Nr. 521)

In JGB 10 präsentiert er das „Problem ‚von der wirklichen und der scheinbaren Welt‘“ dann so, dass es „heute überall in Europa“ auf unterschiedlichste Weise auftaucht und darum auch unterschiedliche Gründe und Hintergründe haben könnte, etwa einen „Metaphysiker-Ehrgeiz des verlorenen Postens“, „Nihilismus“ als „Anzeichen einer verzweifelnden sterbensmüden Seele“, extrem gewordene Zweifel oder kämpferischen Positivismus.

In JGB 34 stellt er klar, dass die als scheinbar geltende Welt die der „perspektivischen Schätzungen“ des Lebens und in Wirklichkeit die wahre ist, „die Moral“

dagegen „unmittelbare Gewissenheiten“ haben will, die nur scheinbar möglich sind. Die Dinge komplizieren sich also: Wir leben immer im Schein, der jedoch für uns alltäglich und philosophisch der Spielraum für Fragen nach der Wahrheit ist. Man darf darum Wahrheit und Schein nicht einander entgegensetzen, sondern muss den Schein so differenzieren, dass er auch Wahrheit denkbar macht. Weil sich die Entgegensetzung in der Sache nicht halten lässt, muss sie, so Nietzsches leitende Hypothese, von Werten geleitet sein. So verfolgt er nun die Wertunterscheidung weiter: „Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurtheil, dass Wahrheit mehr werth ist als Schein; es ist sogar die schlechtest bewiesene Annahme, die es in der Welt giebt.“ (JGB 34, KSA 5, 53) Um den „wesenhaften Gegensatz von ‚wahr‘ und ‚falsch‘“ zu vermeiden, nimmt er „Stufen der Scheinbarkeit“ an, löst das Problem von Schein und Wahrheit also durch eine graduelle Differenzierung des Scheins. Solche Stufen der Scheinbarkeit in der menschlichen Weltwahrnehmung muss niemand bewusst erfunden haben und darum für sie verantwortlich sein: „Warum dürfte die Welt, *die uns etwas angeht* –, nicht eine Fiktion sein? Und wer da fragt: ‚aber zur Fiktion gehört ein Urheber?‘ – dürfte dem nicht rund geantwortet werden: *Warum?* Gehört dieses ‚Gehört‘ nicht vielleicht mit zur Fiktion? Ist es denn nicht erlaubt, gegen Subjekt, wie gegen Prädikat und Objekt, nachgerade ein Wenig ironisch zu sein?“ (JGB 34, KSA 5, 54) Und damit setzt thematisch eine lange Reihe von Aufzeichnungen ein, aus denen schließlich *Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde* hervorgeht. Erst aus ihnen wird sie in ihrem Inhalt näher verständlich.

2. Noch in *Jenseits von Gut und Böse* bringt Nietzsche seine „Psychologie“ als seinen neuen „Weg zu den Grundproblemen“ der Philosophie (JGB 23, KSA 5, 39) in Anschlag. Wahre und scheinbare Welt sind nicht nur logisch keine Gegensätze, sie lassen auch psychologisch nicht aufeinander schließen. Im Sommer 1887, etwa ein Jahr nach dem Erscheinen von *Jenseits von Gut und Böse*, versucht Nietzsche auf einem losen Blatt in einem seiner Pläne zu einem Werk, dessen „Zweites Buch“ von der „Herkunft der Werthe“ handeln sollte, eine „*Psychologie der Metaphysik*“. Formal übersichtlich – vierfache Anapher, vier Mal gleiches Satzschema, ohne dass ‚darin Musik wäre‘ – und hart thetisch reiht er vier unzulässige oder „falsche Schlüsse“ auf:

[W 2] „Diese Welt ist scheinbar – *folglich* giebt es eine wahre Welt.

Diese Welt ist ~~un~~bedingt – *folglich* giebt es eine unbedingte Welt.

Diese Welt ist widerspruchsvoll – *folglich* giebt es eine widerspruchslose Welt.

Diese Welt ist werdend – *folglich* giebt es eine seiende Welt.“ (NL Sommer 1887, 8[2], KSA 12, 327 f.)²¹

²¹ Erscheint in KGW IX.13, Mp XVII, 110r. Für die Vorabmitteilung der Transkription danke ich Beat Röllin.

Logisch sind die Folgerungen nicht stichhaltig, weil sie zirkulär sind: Der Schluss („wahre Welt“) ist in der Prämisse („wahre Welt“ als Voraussetzung ihres Gegensatzes „scheinbare Welt“) schon enthalten. So haben sie nur „psychologisch“ Sinn: Nach Nietzsches Vermutung sind die Schlüsse „*inspirirt [vom] Leiden*“, schwer erträglichen Lebensumständen, die bestimmte Wertschätzungen und in deren Rahmen eine bestimmte Logik nahelegen, die auch andere Menschen unter ähnlichen Umständen überzeugt. Man muss dann aber, so Nietzsche in seiner Aufzeichnung, weiterfragen, warum Schein, Bedingtheit, Widerspruch, Werden so schwer erträglich sind, dass man eine Metaphysik erfinden muss, um sie auszuhalten. Das Leiden könnte selbst Folge eines Irrtums über eine Schuld sein, – wie aber wäre der dann möglich? Und wie wäre es dann möglich, dass den Menschen die Schuld eingeredet wurde? In jedem Fall handelt es sich um „[lauter Erfahrungen aus der Natursphäre oder der Gesellschaft]“, die unzulässig „{universalisirt u. ins ‚An-sich‘ projicirt}“ wurden.²² So könnte das Universalisieren und das Folgern selbst das Problem sein: Wenn dem einen der beiden konstruierten Gegensätze, hier der scheinbaren Welt, „eine Realität entspricht“, so muss das nach der universalisierenden Logik auch für den andern Gegensatz, hier also die wahre Welt, gelten.²³ Daher muss man noch einen Schritt weiter gehen und die universalisierende „Vernunft“ in die „praktische Sphäre“ zurückversetzen, um so den metaphysischen Folgerungen „die *wahre Genesis der Begriffe* dagegen zu stellen“ („wahr“ hier nicht im Sinn der metaphysizierenden Vernunft). In der praktischen Sphäre des alltäglichen Lebens aber kann man sehen, dass „Lust und Leid“ keine „letzten Werthfragen“, sondern lediglich „Begleit-Umstände“ sind, die man hinnehmen, selbst „*wollen*“ muss, „wenn man etwas *erreichen* will.“ So kommt man „psychologisch“ von der metaphysisch wahren Welt los oder hat sie schon gar nicht nötig. Lebensumstände, und seien sie noch so schwierig (wie zum Beispiel Nietzsches eigene), werden erträglich oder doch erträglicher, wenn man aus ihnen etwas zu machen versteht, mit dem ‚man etwas anfangen kann‘. Man braucht dann im Sinn von *Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde*, Abschnitt 4, keinen Trost, keine Erlösung in einem universalen und verpflichtenden, aber unbekanntem An-sich.

3. In einer späteren Aufzeichnung vom Herbst 1887 versichert sich Nietzsche – er hat nun den „Willen zur Wahrheit als Willen zur Macht“ im Auge – noch einmal seines Untersuchungsgesichtspunkts:

[W 3a] „die wahre und die *scheinbare* Welt‘ – dieser Gegensatz wird von mir zurückgeführt auf *Werthverhältnisse*.“ (NL Herbst 1887, 9[36–39], KSA 12, 352f.; KGW IX.6, W II 1, 113/114).

²² Mit geschweiften Klammern werden Nietzsches Korrekturen in seinen Aufzeichnungen gekennzeichnet.

²³ Platon beweist bekanntlich im Dialog *Phaidon* (102a–107b) aus dem gleichzeitigen Bestehen der Gegensätze Tod und Leben die Unsterblichkeit der Seele.

Das heißt für ihn erstens: „*Werthschätzung*“ ist das „Wesen der ‚Wahrheit‘“, und zweitens: In den Wertschätzungen „drücken sich *Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen* aus“. Damit bedingt „*Nützlichkeit* [...] für das Leben“ die sogenannte ‚Wahrheit‘. Man muss etwas für wahr halten, um leben zu können; dies muss darum aber nicht wahr sein. So argumentiert schon Kant: In der kritischen Philosophie tritt an die Stelle des Wahr-Seins das Für-wahr-Halten. Doch während Kant noch mit Begriffen transzendentaler und als solche universaler Formen arbeitet, die alle Inhalte vorformen, gibt Nietzsche auch das vollends auf und gebraucht stattdessen den Begriff der Projektion. Projektionen variieren mit den Lebensbedingungen:

[W 3b] „wir haben Erhaltungs-Bedingungen projicirt als *Prädikate des Seins* überhaupt.“ (Ebd.)

Als metaphysisch-transzendente oder kritisch-transzendente wird die „wahre Welt“, so Nietzsche, „stabil“; sie wird im Sinn des zweiten Abschnitts der *Geschichte eines Irrthums* in *Götzen-Dämmerung* ein dauerndes und unauflösliches Versprechen und gibt so festen Halt im Leben –, jenseits der eigenen Lebensumstände. Dann aber kommt es auf das „*Macht-Wachstum des Werthsetzenden*“ an: Man kann einen Jenseits-Glauben irgendeiner Art zum Leben benötigen oder auch nicht. Die höchste „Freiheit des Geistes“ ist dann die Freiheit vom Bedürfnis nach metaphysischem Glauben überhaupt und so auch vom Glauben an eine „wahre Welt“. Das aber ist nichts anderes als, im positiven Sinn, „Nihilismus“ (W II 1, 114, Z. 28). Hat Nietzsche die Unterscheidung von wahrer und scheinbarer Welt zunächst unter den Gesichtspunkt von Wertunterscheidungen gestellt, so diese nun unter den Gesichtspunkt des Nihilismus.

4. Nicht viel später in demselben Arbeitsheft W II 1 vom Herbst 1887 stellt Nietzsche dazu nochmals eine „*Selbstbesinnung*“ und nun eine sehr umfassende an, die sich über zwei sehr stark bearbeitete Doppelseiten erstreckt, die er selbst als zusammengehörig kennzeichnet. Die Besinnung erscheint ihm selbst, wie er nachträglich hinzufügt, „ungeheuer“. Er will noch einmal „die kleinen u. großen Wege“ zurückverfolgen. Seine bisherigen Anhaltspunkte wieder aufnehmend, fragt er jetzt:

[W 4a] „Warum leidet er [der Mensch] {gerade} das *Leiden* von der ~~Unwissenheit, Unsicherheit,~~ {Wechsel} Täuschung {Widerspruch} ab? und warum nicht vielmehr sein Glück? ... –“ (NL Herbst 1887, 9[60], KSA 12, 364–368; hier: 364; KGW IX.6, W II 1, 99/100 u. 97/98; hier: 99)

Nietzsche hält sich die Alternative offen, geht aber weiter dem metaphysischen Schluss nach. Zunächst notiert er fragend:

[W 4b] „Das *Glück* muß irgendwie mit dem Bleibenden *zusammenhängen*.“

In einer Überarbeitung vom Sommer 1888²⁴ streicht er das und konstatiert im Sinn des metaphysischen Denkens:

[W 4c] „Das *Glück* {kann nur im Seienden verbürgt sein: Wechsel u Glück schließen sich aus}.“

So denkt, das hat Nietzsche schon zuvor klargestellt, „eine lebensmüde Art“ Mensch. Es ist „ein Glaube der Unproduktiven, *die nicht eine Welt schaffen wollen*“ und darum eine bleibende Welt als „vorhanden“ unterstellen. Die „Naturen“ unterscheiden sich, notiert Nietzsche jetzt, in den „Kraft-Graden“. Damit ist der physiologische Gesichtspunkt erreicht.

Er führt Nietzsche zu einem weiteren Schritt: Die „Kraft“ ist nicht einfach eine physische Lebenskraft, sondern eine Kraft zur „Interpretation“, der Zurechtlegung der Dinge für eigene Zwecke. Reicht sie nicht aus, gerät man in einen verzagten Nihilismus, bekommt der Nihilismus einen negativen Wert:

[W 4d] „Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der *Welt*, welche sein sollte, sagt, sie existiert nicht: {wie sie ist, urtheilt, sie sollte *nicht* sein u von der Welt, wie sie sein sollte, urtheilt, sie existiert nicht}. Alles, was einer thut, lebt usw. hat folglich keinen Sinn (es bezieht sich auf etwas, das nicht existiert {Demnach hat dasein (handeln, leiden, wollen, fühlen) keinen Sinn: das Pathos des ‚Umsonst‘ ist das Nihilisten-Pathos – zugleich noch als Pathos eine *Inconsequenz* des Nihilisten}.“ (NL Herbst 1887, 9[60], KSA 12, 366; KGW IX.6, W II 1, 100)²⁵

Der pathetische Nihilist, für den sich alle Werte entwertet haben, wertet das „Umsonst“ so hoch, dass er sein ganzes Leben danach ausrichtet, es zum Maßstab seines Lebens macht.

Aber das ist philosophisch nicht das letzte Wort. Auf der vorausgehenden (für Nietzsche folgenden) Doppelseite unterwirft er nun auch den Nihilismus einer Wertunterscheidung. Der Nihilismus kann nicht nur „ein Symptom [...] wachsender *Schwäche*“, sondern eben auch „wachsender *Stärke*“ sein:

[W 4e] „Es ist ein Gradmesser von *Willenskraft*, wie weit man des *Sinnes* in den Dingen entbehren kann, wie weit man {in} einer sinnlosen Welt zu leben aushält: *weil man ein kleines Stück von ihr selbst organisirt*.“

Man hat, heißt das, vom „Nihilismus {als normalem Phänomen}“ auszugehen, und es kommt lediglich darauf an, was man aus ihm macht. Der Nihilismus ist für Nietzsche eine Tatsache, die man je nach seinen Kräften, physiologischen, psychologischen und interpretatorisch-geistigen, unterschiedlich bewerten kann. Nietzsche scheint das in

²⁴ Mitteilung von Beat Röllin.

²⁵ So hat Nietzsche den Nihilismus auch in der vorausgehenden Lenzerheide-Aufzeichnung eingestuft (NL Sommer 1886-Herbst 1887, 5[71], KGW IX.3, N VII 3, 13–24). – Auch hier stammen die Überarbeitungen nach Beat Röllin vom Sommer 1888.

seiner Besinnung erst nachträglich klar geworden zu sein; die Bemerkung „{normales Phänomen}“ erscheint erst in der zweiten Textschicht. Auch einer etwas früheren ausführlichen Aufzeichnung zum Thema Nihilismus hat er nachträglich vorangestellt: „*Der Nihilism ein normaler Zustand.*“ (NL Herbst 1887, 9[35], KSA 12, 350; KGW IX.6, W II 1, 115) Nietzsche ist damit für sein Verständnis auf dem Boden der Realität angekommen: Alles hängt nun von der Bewertung des Nihilismus und diese Bewertung von den jeweiligen Lebensumständen und Kräften ab.

Daraufhin reflektiert Nietzsche stichwortartig, zu welchen Wertungen Künstler, pessimistische Religionen, moralische Menschen und eben Philosophen gewöhnlich in stände sind. Sie alle haben, trägt er in die Aufzeichnung der „ungeheuren *Selbstbesinnung*“ am Ende noch ein, „{das Bedürfnis, einen Halt zu haben an etwas Wahrglaubtem}“, einen Halt in der immer ungewissen, immer unsicheren, immer vom Fall bedrohten menschlichen Orientierung. Danach ist das Problem der „wahren Welt“ letztlich ein Orientierungsproblem, das Problem der Orientierung im Nihilismus. Es ist das Problem, sich in seiner Orientierung auf die Ungewissheiten der erfahrbaren Welt einlassen zu können und dafür eine jenseitige Welt zu brauchen, um seinen Halt in der Welt jenseits der Welt zu finden – oder nicht.²⁶

Nach dieser Einsicht leben wir in einer „Zwischenperiode des Nihilismus“,

[W 4 f] „bevor die Kraft da ist, die Werthe umzuwenden u. das Werdende {die scheinbare Welt als die *Einzige*} zu vergöttlichen u. gutzuheißen.“ (NL Herbst 1887, 9[60], KSA 12, 367; KGW IX.6, W II 1, 97)

Würde diese Kraft gewonnen, würden, so schließt die Selbstbesinnung, „die Werthgefühle wieder frei, mit die bisher auf die seiende Welt *verschwendet* worden sind“. Im Sinn von *Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde*, Abschnitt 5, wird die ‚wahre Welt‘ dann „überflüssig“, wenn man neuen Halt in der wirklichen Welt gewinnt, die die ‚scheinbare‘ zu sein scheint: „Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des bons sens und der Heiterkeit; Schamröthe Plato’s; Teufelslärm aller freien Geister.“

5. Nietzsches Rückfragen sind damit nicht am Ende. Bisher ist er davon ausgegangen, dass hier logische Schlüsse gezogen werden, wenn auch nicht mit den richtigen Unterscheidungen. Jetzt fragt er weiter nach der Rolle der Logik selbst bei der Unterscheidung von scheinbarer und wahrer Welt. Und hier geht er unmittelbar auf das erste und sicherste Prinzip des Denkens zu, wie es Aristoteles in seiner (sogenannten) *Metaphysik* (IV 3) eingeführt hat, den „Satz vom Widerspruch“. Nietzsche, der nicht mehr an unbedingte Gewissheiten glaubt, fragt nach dessen Stellung zum „Wirklichen“, zum „Seienden“ oder zur Realität – die Aufzeichnung ist die wichtigste

²⁶ Vgl. Werner Stegmaier, *Wie leben wir mit dem Nihilismus? Nietzsches Nihilismus aus der Sicht einer aktuellen Philosophie der Orientierung*, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 74 (2012), 319–338, und ders., *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin u. Boston 2016.

einschlägige ‚Stelle‘ dazu in Nietzsches Schriften, und er hat sie so nicht zum Druck befördert. Die Frage lautet, was der Satz vom Widerspruch, nach dem das Wirkliche bestimmt sein soll, das man aber nicht vorab schon kennt, „voraussetzt“. Nietzsches Argumentation läuft wieder auf die Wertunterscheidung hinaus (zu Beginn ringt er um eine Formulierung im Aktiv oder Passiv):

[W 5a] „Er behauptet etwas {Entweder wird mit ihm etwas {{etwas nicht nur be}} in Betreff des Wirklichen, Seienden {behauptet}, wie als ob er es {dasselbe} anderswoher bereits kannte: nämlich daß ihm nicht entgegengesetzte Prädikate zugesprochen werden *können*. Oder will der Satz {der Satz will} sagen: daß ihm entgegengesetzte Prädikate nicht zugesprochen werden *sollen*? Dann wäre Logik ein Imperativ, *nicht* zur Erkenntniß des Wahren, sondern zur Setzung u. Zurechtmachung einer Welt, *die uns wahr heißen soll*.

Kurz{, die Frage steht offen}: sind die logischen Axiome dem Wirklichen adäquat, oder sind sie Maaßstäbe u. Mittel, um Wirkliches {den Begriff „Wirklichkeit“} für uns erst zu *schaffen*? ... Um das Erste bejahen zu können, müßte man aber, wie gesagt, das Seiende bereits kennen; was schlechterdings nicht der Fall ist. Der Satz enthält also kein *Kriterium der Wahrheit*, sondern einen *Imperativ* über das, *was als wahr gelten soll*.“ (NL Herbst 1887, 9[97], KSA 12, 389–391; KGW IX.6, W II 1, 65/66)

Die Entscheidung ist klar: Da man die Wirklichkeit nicht schon kennt, bevor man den Satz vom Widerspruch auf sie anwendet, kann dieser nur ein Imperativ sein. Aber es ist nicht der kategorische Imperativ Kants, auf den Nietzsche im dritten Abschnitt von *Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde* die ganze Überlegung zu verdichten scheint, sondern ein tieferer, in Kants praktischem Imperativ schon vorausgesetzter, logischer:²⁷ „Logische Axiome“ können eben deshalb nicht der Realität zugeschrieben werden, weil wir immer schon nach deren Kriterien von ihr reden, sondern immer nur dieser Zuschreibung selbst. Die Logik scheint uns deshalb zur Welt selbst zu gehören, weil wir dazu erzogen und schließlich gewohnt sind, nach ihren Kriterien über sie zu reden. Die Welt erscheint uns als wahre, nämlich logisch bestimmte, weil sie unter dem Orientierungsgesichtspunkt einen höheren Wert für uns hat. Wenn nach dem Satz vom Widerspruch dem Seienden „nicht entgegengesetzte Prädikate zugesprochen werden *können*“, so projiziert der Satz schon identifizierbare Dinge in die „Empirie“ hinein, die ihn dann „fortwährend zu *bestätigen* scheint“. Nietzsche hat dazu oben an der linken Seite seiner Aufzeichnung hinzugefügt:

[W 5b] „[Ein u. dasselbe zu bejahen u. zu verneinen mißlingt uns: das ist ein subjektiver Erfahrungssatz, darin drückt sich keine „Nothwendigkeit“ aus, *sondern nur ein Nicht-vermögen*.]“

Dieses „*Nicht-Vermögen*“ beruht darin, dass Logik und Ontologie in der oder durch die Metaphysik eins geworden sind: Der Satz vom Widerspruch setzt die Gegebenheit widerspruchsfrei identifizierbarer Dinge (*ónta, ousíai*) voraus und mit ihnen die

²⁷ Kants kategorischer Imperativ setzt den logischen voraus, sofern er anweist, seine Maximen daraufhin zu prüfen, ob sie widerspruchsfrei als allgemeingültiges Gesetz des Handelns gelten können.

widerspruchsfreie Identifizierbarkeit durch begriffliche Unterscheidungen. Logik und Ontologie bestätigen einander so, dass an beiden keine Zweifel aufkommen. Dass man da auch anders denken kann, hat für Nietzsche Heraklit bewiesen, der den Satz vom Widerspruch nicht voraussetzt und damit auch kein bleibendes Sein (GD, *Vernunft* 2, KSA 6, 75).

Selbst die „Empfindung“, überlegt Nietzsche weiter, wird in den Anspruch der Widerspruchsfreiheit hineingezogen, jedenfalls wenn von ihr gesprochen wird: Ich empfinde so, fährt er in seiner Aufzeichnung fort,

[W 5c] „daß ich nicht zu gleicher Zeit von ein u. demselben Ding sagen kann, es ist *hart* und es ist *weich*.“

Und das glauben wir dann auch von der Empfindung selbst, sobald wir von ihr sprechen. Nietzsche ergänzt in Parenthese:

[W 5d] „{(der instinktive Beweis ‚ich kann nicht 2 entgegengesetzte Empfindungen zugleich haben‘ – ganz *grob* u. *falsch*).}“

Denn man kann durchaus zugleich entgegengesetzte Empfindungen haben; im alltäglichen Leben zeigt sich das überall. Doch das verwirrt die menschliche Orientierung, nimmt ihr ihren (scheinbar) festen Halt am Satz vom Widerspruch. Man weiß dann nicht mehr, ‚womit man es zu tun hat‘:

[W 5e] „Das begriffliche Widerspruchs-Verbot geht von dem Glauben aus, daß wir Begriffe bilden können, daß ein Begriff das Wesen eines Dinges nicht nur bezeichnet, sondern *faßt* ...“

Aristoteles hat in der Tat so gedacht: Es ist das Denken, das den Fluss des Geschehens in unserer Wahrnehmung ‚zum Stehen bringt‘, so dass wir uns daran halten können; die Wirklichkeit ist die vom Denken abgegrenzte und in diesen Grenzen bestehende bleibende Wirklichkeit.²⁸ Für Nietzsche gilt das nicht mehr: Logik und Ontologie sind nicht die letzten Bedingungen der Erkenntnis des Wirklichen, sondern selbst bedingt:

[W 5f] „Thatsächlich gilt die *Logik* (wie die Geometr. u. Arithm) nur von *fingirten Wahrheiten, die wir geschaffen haben*. Logik ist der Versuch, *nach einem von uns gesetzten Seins-Schema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger, uns formulirbar, berechenbar zu machen* ...“

Die Logik hilft der menschlichen Orientierung, Halt zu finden, nicht mehr, nicht weniger. Sie schafft Denknöten, die für Menschen lebensnotwendig sind und ihrerseits in dieser Lebensnotwendigkeit ihren Grund haben. Dies, eine seiner bedeutsamsten philosophischen Einsichten, quetscht Nietzsche mühsam auf einen

²⁸ Vgl. Stegmaier, *Formen philosophischer Schriften*, 39–51.

noch frei gebliebenen Rest der rechten Seite seiner Aufzeichnung – und publiziert sie nicht.

6. Damit kann Nietzsche nun die Unterscheidungen umstellen und umwerten. Wenige Seiten später in seinem Arbeitsheft W II 1 fasst er seine Überlegungen unter dem Stichwort „Unsere psychologische Optik“ zusammen und stellt sie nun ausdrücklich in den Kontext der Kommunikation, der „Mittheilung“. Danach sind Logisierung der Wahrnehmung und Empfindung des Wirklichen für die Mitteilung notwendig:

[W 6a] „1) daß *Mittheilung* nöthig ist, u daß zur Mittheilung etwas fest, vereinfacht, präcisirbar sein muß (vor allem im *identischen* Fall ...) Damit ist [!] aber mittheilbar sein kann, muß es *zurechtgemacht* empfunden werden, {als ‚wieder erkennbar‘}. Das Material der Sinne vom Verstande zurechtgemacht, reduziert auf grobe Hauptstriche, ähnlich gemacht, subsumirt unter Verwandtes. Also: die Undeutlichkeit u. das Chaos des Sinneneindrucks wird gleichsam *logisirt*.“ (NL Herbst 1887, 9[106], KSA 12, 395 f.; KGW IX.6, W II 1, 59/60)

Die Mitteilung bedarf der Logik und ihres Satzes vom auszuschließenden Widerspruch, damit man in bestimmten Dingen übereinstimmen kann:

[W 6b] „2) die Welt der ‚Phänomene‘ ist die zurechtgemachte Welt, die wir *als real empfinden*. Die ‚Realität‘ liegt in dem beständigen Wiederkommen gleicher, bekannter, verwandter Dinge, in ihrem *logisirten Charakter*, im Glauben, daß wir hier rechnen, berechnen können.“

Nietzsche nennt das nun die „Phänomenal-Welt“, um den Gegensatz von scheinbarer und wahrer Welt zu unterlaufen. Und das erlaubt ihm eine entscheidende Wendung oder Umwertung: Man kann nun sehen, dass unter dem Wertegesichtspunkt ein falscher „Gegensatz dieser Phänomenal-Welt“ zur „wahren Welt“ aufgemacht wird – der tatsächliche Gegensatz ist die

[W 6c] „formlos-unformulirbare Welt des Sensationen-Chaos, – also *eine andere Art* Phänomenal-Welt, eine für uns ‚unerkennbare‘“.

Wir leben und kommunizieren in einer logisierten „Phänomenal-Welt“, die weder scheinbar noch wahr, sondern einfach unsere Welt ist. Es ist sinnlos zu fragen, ob es da Dinge an sich gibt, denn:

[W 6d] „Die ‚Dingheit‘ ist erst von uns geschaffen.“

Stattdessen könnte es ganz unterschiedliche „Phänomenal-Welten“ geben, und die, die wir kennen und in der wir uns auskennen, ist lediglich die für unsere Zwecke besonders geeignete. Damit aber ist erreicht, was Nietzsche in *Götzen-Dämmerung* dann auf die knappe Formel bringt „Die wahre Welt haben wir abgeschafft“ und mit ihr auch „die scheinbare“: wir haben sie abgeschafft zugunsten der „Phänomenal-Welt“, innerhalb derer beide überhaupt zu unterscheiden sind. Im V. Buch der *Fröh-*

lichen *Wissenschaft* Nr. 354 hat er das zuvor den „eigentlichen Phänomenalismus und Perspektivismus, wie *ich* ihn verstehe,“ genannt (FW, KSA 3, 593).²⁹

Dabei muss man freilich nachfragen, wer das „wir“, das „Subjekt“ ist, das eine solche Phänomen-Welt schafft. Nietzsche fügt an einer noch freien Stelle auf der rechten Seite hinzu (im Übrigen hat er auf dieser Seite einen Plan für ganz Anderes notiert), es gebe in diesem Sinn „*nur Subjekte*“ und „Objekt“ sei „*nur eine Art Wirkung von Subjekt auf Subjekt [...] ... ein *modus des Subjekts**“. Das sind keine Subjekte in Kants, sondern Perspektiven in Nietzsches Sinn. Nietzsche hat, noch weiter zusammengedrängt, hier die Bemerkung hinzugefügt, dass wir mit unseren „Zurecht-machung[en]“ einander ständig überwältigen, und dazu gehört auch, dass wir einander als Subjekte in Kants Sinn behandeln, die für solche Zurechtmachungen und Überwältigungen verantwortlich sind. Dafür hat er die Formel ‚Willen zur Macht‘, die er sich hier sparen kann.

7. Im Arbeitsheft W II 3, das er vor allem zwischen November 1887 und März 1888 benutzt, hält Nietzsche unter einer Vielzahl unterschiedlichster Bemerkungen als Zwischenresultat fest:

[W 7] „Die ‚wahre Welt‘, wie immer auch man sie bisher concipirt hat, – sie war immer die scheinbare Welt *noch einmal*. Das ist nicht sofort mit Händen zu greifen.“ (NL November 1887-März 1888, 11[50], KSA 13, 24; KGW IX.7, W II 3, 178)

8. Und daran schließen sich neue, noch tiefer gehende Überlegungen, nun zur „Phänomenalität auch der *inneren Welt*“:

[W 8a] „Diese ‚scheinbare *innere Welt*‘ ist mit ganz denselben Formen u. Prozeduren behandelt, wie die ‚äußere‘ Welt.“ (NL November 1887-März 1888, 11[113], KSA 13, 53; KGW IX.7, W II 3, 148)

Damit stehen das Denken überhaupt und das Subjekt des Denkens in Frage. Auch hier werden, so Nietzsche, Ursächlichkeiten nur oberflächlich konstruiert, beobachtbar sind sie für uns nicht:

[W 8b] „alles, *was uns bewußt wird*, ist durch u. durch erst zurecht gemacht, vereinfacht, schematisirt, ausgelegt – der *wirkliche* Vorgang der {inneren} ‚Wahrnehmung‘, die Relation {der *Causalvereinigung* zwischen Gedanken, Gefühlen, Begehungen, u wie die} zwischen Subjekt u. Objekt, ist uns absolut verborgen {– u vielleicht eine reine Einbildung}.“ (Ebd.)

²⁹ Jakob Dellinger hat immer wieder darauf aufmerksam gemacht und gut belegt, dass es sich bei „Phänomenalismus und Perspektivismus“ nicht, wie sie meist verstanden werden, um philosophische ‚Positionen‘ oder Forschungsrichtungen, sondern für Nietzsche um Tatbestände handelt (wie ‚Chiasmus‘ oder ‚Rheumatismus‘). Vgl. u. a. Jakob Dellinger, ... *auch nur ein Glaube, eine Einbildung, eine Dummheit? FW 354 zwischen ‚Philosophie und Literatur‘*, in: Katharina Grätz u. Sebastian Kaufmann (Hg.), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘ zu ‚Also sprach Zarathustra‘*, Heidelberg 2016, 255–321; hier: 281 f.

Zwischen Gedanken kann sich vieles abspielen, was wir beim Denken nicht mitbekommen, „*alle {möglichen} Affekte*“ können hereinspielen:

[W 8c] „Denken‘, wie es die Erkenntnistheoretiker ansetzen, kommt gar nicht vor: das ist eine künstliche Elimination {eine ganz willkürliche Fiktion, erreicht durch} Heraushebung Eines Elementes aus dem Prozeß {u. Aus Subtraktion aller übrigen}, eine willkürliche Fiktion {künstliche Zurechtmachung} zum Zweck der Verständlichung ... [...] hier ist *erst* ein Akt imaginirt, der gar nicht vorkommt, ‚das Denken‘ u *zweitens* ein Subjekt-Substrat imaginirt für die *sämtlichen* {in dem jeder} Akte des {dieses} Denkens {u sonst nichts Anderes seinen Ursprung hat} dh. *sowohl das Thun als auch der Thäter sind fingirt.*“ (NL November 1887-März 1888, 11[113], KSA 13, 54; KGW IX.7, W II 3, 148)

9. Damit sind nach der Ontologie und der Logik alle weiteren traditionellen Fixpunkte der traditionellen ‚Erkenntnislehre‘ abgeräumt: neben der scheinbar an sich bestehenden Wirklichkeit auch das scheinbar an sich bestehende und seiner selbst gewisse Denken mit dem hinzugedachten Subjekt des Denkens, des ‚Ich‘. Auf der ersten (für uns letzten) Seite des Arbeitshefts W II 3 notiert er (unter vielen Korrekturen) im Blick auf die Darstellung seines Erstlings *Die Geburt der Tragödie in Ecce homo*, er habe damals schon so gedacht, ohne dass er es schon hätte so sagen können:

[W 9] „{Hier fehlt der Gegensatz einer wahren u einer scheinbaren Welt: [...] es giebt nur Eine Welt, u diese ist falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn ... Eine so beschaffene Welt ist die ~~Wahrheit~~ ... wahre Welt.} *Wir haben Lügen nöthig*, um über diese Realität, diese ‚Wahrheit‘ bei uns zum Sieg zu kommen {das heißt, um zu *leben*} ...“ (NL November 1887-März 1888, 11[415], KSA 13, 193; KGW IX.7, W II 3, 200)

10. Nietzsche bleibt auch hier aber noch nicht stehen. In *Zur Genealogie der Moral*, die er im Sommer 1887 rasch niederschreibt, lässt er das Problem der scheinbaren und wahren Welt in dem des ‚asketischen Ideals‘ aufgehen lassen, das das Denken und Trachten von Künstlern, Philosophen, Priestern und Wissenschaftlern auf ihnen jeweils naheliegende wahre Welten ausrichtet. Aus dem Arbeitsheft W II 5 vom Frühjahr 1888 gehen große Teile der Werke hervor, die Nietzsche noch 1888 zum Druck befördert und die sich in seinem Arbeitsprozess erst allmählich voneinander scheiden. In dieser Zeit stellt Nietzsche seine Pläne für ein integrales Hauptwerk von der Wille-zur-Macht- auf die Umwertung-aller-Werte-Konzeption um.³⁰ Die späteren Hauptstücke der *Götzen-Dämmerung* *Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie*, *Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde* und *Moral als Widernatur* entstehen aus benachbartem Textmaterial.

³⁰ Vgl. Mazzino Montinari, *Nietzsche lesen: Die ‚Götzen-Dämmerung‘*, in: *Nietzsche-Studien*, 13 (1984), 69–79. Montinari spricht treffend vom „unterschiedlich fixierten Fluß seiner Gedanken“ (Ebd., 74). Seine Formulierung „Der Nachlaß dient hier zur Ergänzung, indem er einerseits das im gedruckten Werk Gesagte einschränkt oder aber selber im gedruckten Werk aufgehoben wird“ (Ebd., 75), gibt freilich Rätsel auf.

Unter dem nachgetragenen Obertitel „{*Wille zur Macht als Erkenntniss*}“ zieht Nietzsche die Summe seiner bisherigen „Kritik des Begriff [!] ‚wahre u scheinbare Welt““. Auf der gegenüberliegenden Seite macht er Notizen „{*Zur Kritik des Philosophen*}“ unter der ebenfalls nachgetragenen gerahmten Rubrizierung „{*Philosophie als décadence*}“. Die Welt, in der wir leben, ist, stellt er nun fest,

[W 10a] „essentiell Relations-Welt: sie hat, unter Umständen, von jedem Punkt aus ihr *verschiedenes Gesicht*: ihr Sein ist essentiell an jedem Punkte anders: sie drückt auf jeden Punkt, es widersteht ihr jeder Punkt – u diese Summirungen sind in jedem Falle gänzlich *incongruent*.“ (NL Frühjahr 1888, 14[93], KSA 13, 270 f.; KGW IX.8, W II 5, 128/129)

Er reduziert jetzt die „Phänomenal-Welt“ auf bloße Punkte und Relationen unter ihnen, für die es keinen gemeinsamen Gesichtspunkt gibt, so dass die Welt von jedem Punkt aus anders aussieht. Wir nennen das heute Orientierung an Anhaltspunkten unter verschiedenen Gesichtspunkten. Zuvor, im Arbeitsheft N VII 3, das er vom Sommer 1886 bis Herbst 1887 benutzt, hat er Relationen von „Kräften“ in Erwägung gezogen:

„Grundfrage: ob das *Perspektivische* zum *Wesen* gehört? Und nicht nur eine Betrachtungs-form, eine Relation zwischen verschiedenen Wesen ist? Stehen die verschiedenen Kräfte in Relation, so daß diese Relation gebunden ist an Wahrnehmungs-Optik? Diese wäre möglich, *wenn alles Sein essentiell etwas Wahrnehmendes wäre*.“ (NL Sommer 1886-Herbst 1887, 5[12], KSA 12, 188; KGW IX.3, N VII 3, 178)

Mit den „Kräften“ kommt er seinem ‚Wille-zur-Macht‘-Gedanken nahe. In W II 5 fährt er fort:

[W 10b] „Das *Maß von Macht* bestimmt, welches *Wesen* das andre Maß von Macht hat: unter welcher Form, Gewalt, Nöthigung es wirkt oder widersteht.“ (NL Frühjahr 1888, 14[93], KSA 13, 271; KGW IX.8, W II 5, 128)

Und das bezieht er unmittelbar auch auf sein eigenes Philosophieren:

[W 10c] „Unser Einzelfall ist interessant genug: wir haben eine Conception gemacht, um in einer Welt leben zu können, um gerade genug zu percipiren, daß wir noch es *aushalten* ...“

Auch Philosophien sind, so gesehen, „Idiosynkrasien“, eigentümliche Abwehrhaltungen ihrer Urheber. Die Welten, die in ihnen erlebt und geformt werden, sind nicht wahr oder scheinbar, weil sie gar kein Maß an anderen Welten haben. Und sie sind, dabei bleibt es für Nietzsche, nach Wertunterscheidungen geformt: Der Begriff ‚Idiosynkrasie‘ ist in *Götzen-Dämmerung* vor allem ein Begriff der Moralkritik. (Vgl. GD, *Das Problem des Sokrates* 4 u. 9, *Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie* 1 u. 4 [KSA 6, 69, 71, 74, 76])

11. Von nun an scheint Nietzsche sich darauf zu besinnen, wie all das zu veröffentlichen wäre. Das beginnt deutlich mit einer Doppelseite in W II 5, deren Aufzeichnung

gen zur Unterscheidung von wahrer und scheinbarer Welt er in drei Abschnitte durchnummeriert; den Schluss des ersten Abschnitts gliedert er noch einmal nach a., b., c. Er steigt hier mit der Wissenschaft ein, die sich inzwischen mit der scheinbaren Welt begnüge, ohne noch Aussagen über deren An-sich machen zu wollen, und er stellt klar, dass, sofern wir uns mit unseren Erkenntnis-„Organen“ auf das Sein beziehen, wir es in der Tat nicht mit einem Sein an sich zu tun haben können. Das schließt „Subjektivität“ nicht aus, sondern ein:

[W 11a] „[Wer wehrt uns zu denken, daß die Subjektivität real, essentiell ist?“ (NL Frühjahr 1888, 14[103], KSA 13, 280–282; KGW IX.8, W II 5, 114/115)

Sie ist „real, essentiell“ eben in Gestalt eines Gesichtspunkts auf Anhaltspunkte inkongruenter Orientierungswelten, die sich nach „Instinkten der Selbsterhaltung“ formen. Werden innerhalb solcher Phänomenal- oder Orientierungswelten wahre und scheinbare Welten unterschieden, so entscheidet sich das nach deren Wert für das „Leben“, also nach den jeweiligen Lebensbedingungen. So können Illusionen und Ideale einen höheren „Erhaltungswerth“ für das Leben haben als nüchterne Wahrheiten. Umso weniger darf man eine „wahre Welt“ an sich als höheren Wert voraussetzen. Es ist, so Nietzsche,

[W 11b] „von kardinaler Wichtigkeit, daß man die *wahre Welt* abschafft. Sie ist die große Anzweiflerin u Werthverminderung der *Welt, die wir sind*: Sie war bisher unser gefährlichstes *Attentat* auf das Leben / *Krieg* gegen alle Voraussetzungen, auf welche hin man eine wahre Welt fingirt hat.“ (Ebd.)

Sofern der vermeintlich wahren Welt ein moralisch höherer Wert zugesprochen wird, kann man hier als Argument die Selbstaufhebung der Moral einsetzen, auf das Nietzsche zuletzt die „Streitschrift“ *Zur Genealogie der Moral* aufgebaut hat:

[W 11c] „Die moral. Werthung als oberste wäre widerlegt, wenn sie bewiesen werden könnte als die Folge einer *unmoralischen* Werthung“ (Ebd.)

Ist die wahre Welt der Moral als „Anschein“ erwiesen,

[W 11d] „hätte sie, von sich aus, kein Recht mehr, den Schein zu verurteilen.“ (Ebd.)

Nach dem (onto-)logischen und dem moralischen Gesichtspunkt wäre dann der ‚psychologische‘ zu erbringen.³¹ Danach ist der ‚Wille zur Wahrheit‘, mit dem eine wahre und eine scheinbare Welt unterschieden zu werden scheint,

³¹ Dass Nietzsche hier von „psychologisch“ spricht, lässt Sommer (ders., *Kommentar zu GD*, NK 6/1, 311 f.) vermuten, dass Nietzsche auf Harald Höffding (ders., *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*. Unter Mitwirkung des Verfassers nach der zweiten dänischen Auflage übers. v. F. Bendixen,

[W 11e] „keine moral. Gewalt, sondern eine Form des Willens zur Macht.“ (Ebd.)

Nachdem Nietzsche in JGB 36 die Hypothese des ‚Willens zur Macht‘ als methodischen Generalschlüssel seines Philosophierens ausweist, wäre das Problem der Unterscheidung von wahrer und scheinbarer Welt so ebenfalls durch ihn zu lösen, in Gestalt der Überwindung der moralischen Vorurteile:

[W 11f] „die *Methodik der Forschung* ist erst erreicht, wenn alle *moral. Vorurtheile* überwunden sind ... sie stellte einen Sieg über die Moral dar ...

NB. Wir sind heute vor die Prüfung der Behauptung gestellt, daß die *moral. Werthe* die obersten Werthe sind.“ (Ebd.)

12. Im Anschluss, das heißt auf der vorausgehenden, für Nietzsche der folgenden Doppelseite seines Arbeitsheftes W II 5 überlegt er, die Methodik zur verwissenschaftlichen nach dem Satz:

[W 12a] „Unsere Erkenntniß ist in dem Maaße wissenschaftlich geworden, als sie Zahl u. Maaß anwenden kann ...“ (NL Frühjahr 1888,14[104–106], KSA 13, 282–285; KGW IX.8, W II 5, 112/113)

Kant hatte in der Vorrede zu den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* lapidar festgestellt, „dass in jeder besonderen Naturlehre nur so viel *eigentliche* Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist“,³² ein zu Nietzsches Zeit allgemein bekanntes Diktum. So könnte man ja auch den ‚Versuch‘ machen,

[W 12b] „eine wissenschaftl. Ordnung der Werthe einfach auf einer *Zahl- u Maßscala der Kraft* aufzubauen [...] ...“ (Ebd.)

Moralwerte wären dann an der Kraft zu messen, die nötig ist, um sie zu schaffen: Auf der rechten Seite notiert Nietzsche Bemerkungen dazu, wie Moralen herrschend werden:

[W 12c] „eine Moral, eine durch lange Erfahrung u Prüfung erprobte, *bewiesene* Lebensweise kommt zuletzt als Gesetz zum Bewußtsein, als *dominirend ...* / u damit tritt die ganze Gruppe verwandter Werthe u. Zustände in sie hinein: sie wird ehrwürdig, unangreifbar, heilig, wahrhaft / es gehört zu ihrer Entwicklung, daß ihre Herkunft *vergessen* wird ... Es ist ein Zeichen, daß sie Herr geworden ist ...“ (Ebd.)

Leipzig 1887, 276 f.) rekuriert, der ebenfalls die Unterscheidung von wahrer und scheinbarer Welt angreift.

32 Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede*, AA IV, 470.

Und genauso, fährt er fort, könnte die „*Vernunft*“ herrschend geworden sein: Die

[W 12d] „*Kategorien der Vernunft* [...] könnten, unter vielem Tasten u. Herumgreifen, sich bewährt haben durch relative Nützlichkeit ... Es kam ein Punkt, wo man sie zusammenfaßte, sich als Ganzes zum Bewußtsein brachte, – und wo man sie *befahl* ... d. h. wo sie wirkten als *befehlend* ... / Von jetzt ab galten sie als a priori ..., als jenseits der Erfahrung, als unabweisbar ... / Und doch drücken sie vielleicht nichts aus als eine bestimmte Rassen- und Gattungs-Zweckmäßigkeit, – {bloß} ihre Nützlichkeit ist ihre ‚Wahrheit‘ –“ (Ebd.)

Nietzsche arbeitet das jedoch nicht weiter aus. Es bleibt aber dabei: Es geht bei der „wahren Welt“ nicht um Wahrheit, sondern um die Herrschaft von etwas, das als Moral und Vernunft gilt.

13. Statt es weiter mit der Methodik der Messung zu versuchen, verändert Nietzsche die Argumentationsstrategie: Er sondiert Möglichkeiten einer literarisch-rhetorischen Formung seiner Gedanken und entscheidet sich wieder für den aggressiven Ton einer Streitschrift. Eine weitere Aufzeichnung im Heft W II 5 betitelt er nachträglich „{Warum die Philosophen *Verleumder* sind}“ – sie sind es, weil die Moral ihre „*Circe*“ ist, weil sie an die moralischen „Wahrheiten“ glauben. Und nun formuliert er im Imperativ:

[W 13] „Schaffen wir die wahre Welt ab: u, um dies zu können haben wir die bisherigen obersten Werthe abzuschaffen, die Moral ...“ (NL Frühjahr 1888, 14[134], KSA 13, 317–319; KGW IX.8, W II 5, 78/79)

Die „wahre Welt“, die mit Hilfe des Nachweises der Selbstaufhebung der Moral „abzuschaffen“ ist, soll dann „die *erlogene* Welt“ heißen. In wiederum durchnummerierten Punkten in der rechten unteren Ecke der Doppelseite legt sich Nietzsche nochmals die „*Logik [s]einer Conception*“ zurecht, nämlich (1.) Die Moral, die sich als obersten Wert darstellt und die gegebene Welt abwertet, (2.) psychologisch, physiologisch und historisch als (3.) „Instinkt der *décadence*“ auszuweisen, „der als *Wille zur Macht* auftritt.“

14. Auf der rechten der folgenden Doppelseite notiert er nochmals einen Plan

[W 14a] „*Der Wille zur Macht*. / Versuch / einer Umwerthung aller Werthe. / I. / Kritik der bisherigen Werthe. / II. / Das neue Princip des Werths. / Morphologie des ‚Willens zur Macht‘ / III. / Frage vom Werthe unserer modernen Welt /: gemessen nach diesem Princip / IV. / Der große Krieg.“ (NL Frühjahr 1888, 14[136–137], KSA 13, 320–322; KGW IX.8, W II 5, 74–77; hier: 77)

Er untersetzt den Plan ausführlich, die Unterscheidung von wahrer und scheinbarer Welt kommt in ihm aber nur am Rand vor. Die Überlegungen zu „{die wahre Welt u. die scheinbare Welt}“ gehen auf den folgenden Doppelseiten 72/73 und 68/69 zwar weiter;

vieles überschneidet sich dabei; Nietzsche verwendet sie jedoch für *Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie*.³³

In W II 5, 64/65 entwirft er dann den Text von *Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde*; wir gehen gleich näher darauf ein. Danach fasst er die „ungeheuren Fehlgriffe“ in sechs Punkte zusammen; „die ‚wahre Welt‘ als geistige Welt, als zugänglich durch Bewußtseins-Thatsachen“ ist dabei der fünfte Punkt (NL Frühjahr 1888, 14[146], KSA 13, 330; KGW IX.8, W II 5, 63). Darauf ein neuer Plan, immer noch unter dem Ober-titel *„Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe“*. Nun aber wird „die wahre u die scheinbare Welt“ zum ersten von sieben Kapiteln:

[W 14b] *„Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe.*

Erstes Capitel: / die wahre u die scheinbare Welt

*Zweites Capitel: / wie ist ein solcher Fehlgriff möglich? Was bedeutet das Mißverstehenwollen des Lebens? / Kritik der Philosophen, als Typen der *décadence*.*

*Drittes Capitel: / Die Moral als Ausdruck der *décadence* [...]*

*Viertes Capitel: / Gibt es keine Ansätze einen *gegentheil*. Stellung? / Der Krieg gegen sie [...]*

*Fünftes Capitel. / Kritik der Gegenwart: wohin gehört sie? ihr nihilist. Abzeichen / ihre *jasagenden* Typen*

Sechstes Capitel. / Der Wille zur Macht, als Leben

*Siebentes Capitel. / Wir *Hyperboreer* / Lauter absolute Stellungen zb. *Glück!!* zb. Geschichte / ungeheurer Genuß u Triumph am Schluß, *lauter klare Ja's u. Nein's zu haben ... Erlösung von der Ungewißheit!*“ (NL Frühjahr 1888, 14[156], KSA 13, 340 f.; KGW IX.8, W II 5, 55)³⁴*

Der Aufbau entspricht weitgehend der bisherigen Denkbewegung, zuletzt gefolgt von einem triumphalen Schluss. Spätestens am 12. September 1888 hat Nietzsche den definitiven Plan der Kapitel-Einteilung von *Götzen-Dämmerung*, die er zunächst noch *„Müssiggang eines Psychologen“* nennen will, was ihm Köselitz dann ausredet (Brief an Heinrich Köselitz vom 12. September 1888 aus Sils-Maria [KSB 8, 417, Nr. 1105]). Den Gesamtplan eines Werkes *„Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe“* hat Nietzsche nun aufgegeben. In *Götzen-Dämmerung* ist die Vernunft-Kritik einerseits, die Moral-Kritik andererseits von der Kritik der „wahren Welt“ abgespalten, so dass diese nun eigenständig auftritt. Das macht ihre neue und musikalische Form möglich.

15. Nietzsche tastet sich an sie in drei Niederschriften voran, die er jeweils wieder stark bearbeitet, noch unter der Vorgabe, dass das Stück das erste Kapitel seines lange geplanten Buchs werden soll, wie er nachträglich am linken oberen Rand der Doppelseite 64/65 vermerkt. Er beginnt mit der ersten Niederschrift auf der unteren Hälfte der rechten Seite, erkennbar daran, dass er sie dann teilweise mit der zweiten Niederschrift überschreibt. Er hat da noch den Titel:

³³ Montinari führt sie in KSA 14, 414 als Vorstufen.

³⁴ Nietzsche hat noch weitere Versionen dieses Plans notiert: W II 5, 36/37, W II 6, 102, und W II 7, 124.

[W 15a] „Die Form des Dogmatism von der ‚wahren Welt‘“ (NL Frühjahr 1988, KGW IX.8, W II 5, 64/65)³⁵

Der Titel ist sachlich klarer, sagt aber nichts von „Geschichte“ und „Irrthum“ der hier schon in Anführungszeichen gesetzten „wahren Welt“. Darunter setzt Nietzsche fünfmal in einer Kolonne und in etwa gleichen Abständen „Die wahre Welt“ (ohne Anführungszeichen) – die formale Schlüsselentscheidung für die wuchtige Anapher ist gefallen. Den zunächst fünf Wiederholungen des Hauptthemas ordnet er, soweit man das dem Faksimile der Handschrift entnehmen kann, auch schon die zweite Anaphern-Reihe „erreichbar“, „unerreichbar für jetzt“, „ewig unerreichbar“, nochmals „ewig unerreichbar“ in einer zweiten Kolonne zu, die hier noch mit „unnütz geworden“ schließt. Dieser mittleren Kolonne fügt er am rechten Rand wiederum thematische Stichworte zu wie „durch die Kategorien der Weisen“, „von der Wissenschaft näher gebracht“, „jede Art Erlösung des Menschen“, „nicht mehr tröstlich, erlösend, beruhigend“, die er zum Teil auch wieder streicht. Auf „unnütz geworden“ folgt hier auch schon der Schluss:

[W 15b] „– folglich gar nicht existierend ... / eine Fabel!!!“ (Ebd.)

Die Aperçus wie „{Grauer Morgen; Gähnen}“, die im Druck dann als eingerückte Parenthesen erscheinen, trägt er in die linke Spalte in frei gebliebene Zwischenräume des Schemas ein.

In der zweiten Niederschrift oben auf der rechten Seite organisiert er das Schema durch und füllt es weiter aus. Weil der Platz nicht ausreicht, ist sie zum Teil über den ersten Entwurf geschrieben; im Arbeitsheft ist dieser als ganzer schräg durchgestrichen, was in der Regel bedeutet: erledigt. Die zweite Niederschrift bringt die Anapher „Die wahre Welt“ nun sechsfach und durchnummeriert, ergänzt wiederum durch die weitere Anaphernreihe „erreichbar“ usw. Das Gedränge auf der Überschriftungsfläche in der Mitte der Seite wird so groß, dass Nietzsche den sechsten Punkt, der zunächst „Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wird“ lautet, dort streicht, wohl weil das nun zum Titel wird. Stattdessen notiert er den sechsten Punkt, bereits fertig ausformuliert, am oberen Rand der Seite. Was dann zur großen Schluss-Coda wird, lautet noch, rechts in der Mitte der Seite,

[W 15c] „{Rückkehr {Anfang} der Philosophie} Mittag, Höhepunkt der Mh. Anfang der Philosophie {Incipit philosophia}“ (Ebd.)

Das „incipit“ ist gefunden. Hinzukommt in einer späteren Textschicht der Untertitel *Geschichte eines Irrthums*. Die übrigen fünf Parenthesen arbeitet er weiter aus und fügt

³⁵ Montinari hat die Aufzeichnungen als bloße ‚Vorstufe‘ behandelt und in KSA nicht abgedruckt, nur in seinem Kommentar auf sie hingewiesen (KSA 14, 415).

sie am rechten Rand hinzu. In der dritten Parenthese taucht in dieser Niederschrift „{eine Idee für Mitternächte}“ auf, die in der nächsten Niederschrift wegfällt. Die auffälligste Einfügung macht Nietzsche jedoch zur ersten Parenthese, die zunächst lautet: „Älteste Form der Idee, plump, viereckig, handgreiflich“. Dann ergänzt Nietzsche, unter einigen Streichungen, „{dauerhaft, schwindsüchtig, klug, weise, sub specie Spinozae}“ und ebenfalls gestrichene Ersetzungen wie „{aegyptisch}“, „{einfältig}“. Schließlich bleibt „{relativ vernünftig, simpel, thatsächlich, sub specie Spinozae}“ stehen. Historisch wollte Nietzsche zunächst offenbar bei Spinoza, den er im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* Nr. 349 (KSA 3, 585) als „schwindsüchtig“ etikettiert hatte, weil er die „Machterweiterung“ zugunsten der „Selbsterhaltung“ in Frage gestellt habe, nicht bei Platon einsetzen: Schwindsucht wäre gleich ein physiologisches Argument gegen den Willen zu einer „wahren Welt“ gewesen. Platon, der die Ideen tatsächlich erfand, wäre angesichts seiner unverblühten „philosophischen Erotik“ Ähnliches nicht nachzusagen. In *Götzen-Dämmerung*, *Streifzüge* 23 (KSA 6, 126), konfrontiert Nietzsche beide in diesem Sinn direkt miteinander.

Eine dritte Niederschrift fertigt Nietzsche auf der linken Seite an, die sie nun ganz ausfüllt. Die „wahre Welt“ steht im Titel jetzt in Anführungszeichen, der neue Untertitel bleibt. Diese dritte Niederschrift ist dem dann zum Druck beförderten Text schon sehr nah. Wie „{aegyptisch}“, das Nietzsche zunächst nicht übernimmt, dann aber doch als „{jüdisch-ägyptisch}“ einfügt und wieder streicht, schreibt er auch wieder „sub specie Spinozae“, ersetzt es, sichtlich zögernd, durch „{Umschreibung des Satzes ‚ich, Spinoza, bin die Wahrheit‘ –}“ und ersetzt schließlich „{Spinoza}“ durch „{Plato}“. Das „{jüdisch-ägyptisch}“, das auf den Monotheismus verweist, passt nun nicht mehr. Aber „ich [...] bin die Wahrheit“ hätte besser zu Spinoza gepasst, der, nach allem, was wir wissen, ganz nach den Lehren seiner Ethik gelebt hat, als zu Platon, der sich mit seiner schriftstellerischen Form des Dialogs von Lehren gerade zurückhielt und an seiner Stelle Sokrates auftreten ließ.³⁶

Im zweiten der Zusätze, die Nietzsche nun in Klammern einfügt und einrückt, ersetzt er „feiner“ durch „{freier}“, kehrt dann aber wieder zu „feiner“ zurück: Der christlichen Prägung der „Idee“ will er keine Freiheit des Geistes zuschreiben – doch den „Typus Jesus“, Christus selbst, nimmt er in *Der Antichrist* davon dann aus: „Man könnte,“ schreibt er dort, „mit einiger Toleranz im Ausdruck, Jesus einen ‚freien Geist‘ nennen – er macht sich aus allem Festen nichts: das Wort *tödtet*, alles was fest ist, *tödtet*. Der Begriff, die *Erfahrung* ‚Leben‘, wie er sie allein kennt, widerstrebt bei ihm jeder Art Wort, Formel, Gesetz, Glaube, Dogma.“ (AC 32, KSA 6, 204) Das könnte ihm erst später, bei der Niederschrift von *Der Antichrist* selbst, aufgegangen sein. Statt „{unfaßlicher, sie [die Idee] wird Weib}“ hat er zunächst auch in der dritten Nieder-

³⁶ 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 a. M. 1995, 214–239; Claus Zittel, *Der Dialog als philosophische Form bei Nietzsche*, in: *Nietzsche-Studien*, 45 (2016), 81–112; hier: 88–91.

schrift noch „schwärmerischer“. So klingt die Bemerkung weniger frauenfeindlich, und frauenfeindlich ist sie wohl auch nicht gemeint – mitunter die wichtigsten Wahrheiten kommen in Nietzsches Werk von Frauen.

Wo im 3. Abschnitt der Druckfassung „eine Verpflichtung, ein Imperativ“ stehen wird, erwägt Nietzsche in der dritten Niederschrift der Aufzeichnung zunächst „ein Ausruhen, eine Erlösung“; auch das streicht er, stellt es wieder her und übernimmt es dann doch nicht in das Druckmanuskript. Ebenso schwankt er bei Kant: für die kantische Idee der Idee, die nur noch ‚regulative Idee‘, also kein Wissen, sondern nur noch eine Anleitung zur empirischen Forschung sein soll, was Nietzsche vertraut war, erwägt er „Reflexlicht“ in der „Mitternacht“, so etwas wie den Mondschein, der die „[alte Sonne]“ Platons reflektiert. Die Korrekturen werden hier am dichtesten: Zuletzt bleibt „die Idee sublim geworden, {bleich}{{bleich}}, geisterhaft, {{nordisch}} {königsbergisch}“. Der Name Kants verschwindet, bei Nietzsche wohl, weil er sich von selbst versteht.

Die Bearbeitungen des Rests der Aufzeichnung sind eher stilistischer Art. Die stärkste Änderung ist von „diese unnütz{e gewordene} ‚wahre Welt‘ wird abgeschafft“ in das „{schaffen wir sie ab, diese wahre Welt!}“, der Übergang zum Handeln, zum Selbst-tätig-Werden, durch den die wahre Welt vom Subjekt zum Objekt wird. Die einschneidendste Änderung erfährt die Schluss-Coda. Nietzsche übernimmt sie zwar weitgehend aus der zweiten Niederschrift, setzt nun aber das „incipit philosophia“ in der rechten unteren Ecke der Seite in Großbuchstaben, aus Platzgründen doppelt umbrochen:

[W 15d] „INCIPIT / PHILO / SOPHIA“ (Ebd.)

Nun beginnt, darf man annehmen, die eigentlich wahre Philosophie, um die er in den vorausgehenden Aufzeichnungen so lange gerungen hat, die Philosophie der perspektivistischen Phänomenal-Welten, die jedoch nicht genannt werden. Stattdessen streicht Nietzsche mit anderer Tinte, also in einem neuen Arbeitsgang, „PHILO“ und ersetzt es durch „{Zarath}“. Die neue Philosophie kommt nicht als auf langem Weg ausgesonnene theoretische Lehre der Phänomenal-Welten, die sich nach der Abschaffung der scheinbar wahren Welt auftun, sondern mit der Lehrdichtung, deren Form auch Inhalt ist, mit *Also sprach Zarathustra*. Zarathustra hätte durchaus auch das Fabel-Lied sprechen – oder singen – können. Nach der Coda käme sein Einsatz.

16. Auch nachdem Nietzsche die musikalische Form für die Erledigung des Problems der wahren Welt gefunden hat – oder eben deshalb –, beschäftigt es ihn im Arbeitsheft W II 5 noch weiter, bevor er sein Formkunstwerk in *Götzen-Dämmerung* zum Druck befördert. Er formuliert die vorbereitenden Gedanken nun in einem druckfähig fließenden Text [W 16] (NL Frühjahr 1888, 14[153], KSA 13, 336 f.; KGW IX.8, W II 5, 56/57). Insbesondere der Gedanke des „Zurechtmachens der Welt zu Nützlichkeits-Zwecken“ liest sich darin wie eine Rekapitulation. Die Aufzeichnung mit ihrem poin-

tierten Begriff des „Ideal-Dogmatismus“, mit dem man die „Erkenntniß“ verwechselt, hätte als Kommentar zu *Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde* dienen können. Nietzsche publiziert sie nicht.

17. Später entwickelt er eine weitere Variante (NL Frühjahr 1888, 14[168], KSA 13, 350–355; KGW IX.8, W II 5, 38/39 u. 36/37 (als C fortgeführt)), die nun zwischen „die {eine} unbekannte Welt“, „eine *andere* Welt“ und „eine *wahre* Welt“ wechselt – unbekannte, andere Welten könnten auf die eigene aufmerksam machen und helfen, sie kritisch zu beleuchten, während sie durch die scheinbar wahre vernebelt wird. Die Aufzeichnung bringt die tatsächlich unbekannte metaphysische „wahre Welt“ auf die Formel „die Welt x“; sie heißt wiederum bei Kant schon so,³⁷ „könnte langweiliger, unmenschlicher u. unwürdiger in jedem Sinne sein als diese Welt.“ Sie entzieht „dieser Welt“, in der wir tatsächlich leben, die nötige „*Neugierde*“, „*Ergebung*“ und „*Sympathie* u Achtung“:

[W 17] „In summa: wir sind auf eine dreifache Weise *revoltirt*: wir haben ein x zur Kritik der ‚bekannten Welt‘ gemacht.“

18. In einer weiteren Aufzeichnung betont Nietzsche, dass ihm daran liege, die „Consequenz“ seiner Überlegungen aufzuzeigen, verweist noch einmal auf die perspektivistische Phänomenal-Welt und zählt nochmals ihre Hauptpunkte auf mit dem Ergebnis:

[W 18] „Die *Realität* besteht exakt in dieser Partikulär-Aktion u Reaktion jedes Einzelnen gegen das Ganze ... / Es bleibt kein Schatten von *Recht* mehr übrig, hier von *Schein* zu reden ...“ (NL Frühjahr 1888, 14[183–184], KSA 13, 370 f.; KGW IX.8, W II 5, 22)

19. In einer im Heft W II 5 unmittelbar folgenden Aufzeichnung bringt er die neue, den Gegensatz von wahrer und scheinbarer Welt überwindende, Erkenntnislehre auf die durch Leerzeilen abgesetzte und unterstrichene Formel:

[W 19] „*Der Perspektivismus ist nur eine complexe Form der Spezifität*“ (NL Frühjahr 1888, 14[186], KSA 13, 373 f., KGW IX.8, W II 5, 20)

20. In *Ecce homo* schließlich, das er im Anschluss an seinen „Fluch auf das Christentum“, *Der Antichrist*, verfasst, gibt er der zugleich ernsten und heiteren musikalischen Geschichte des Irrtums von der wahren Welt einen schrill polemischen Nachklang:

³⁷ Vgl. Werner Stegmaier, *Das Zeichen X in der Philosophie der Moderne*. In: Werner Stegmaier (Hg.), *Zeichen-Kunst. Zeichen und Interpretation V*, Frankfurt a. M. 1999, 231–256.

[W 20] „Man hat die Realität in dem Grade um ihren Werth, ihren Sinn, ihre Wahrhaftigkeit gebracht, als man eine ideale Welt *erlog* ... Die ‚wahre Welt‘ und die ‚scheinbare Welt‘ – auf deutsch: die *erlogne* Welt und die Realität ... Die *Lüge* des Ideals war bisher der Fluch über der Realität, die Menschheit selbst ist durch sie bis in ihre untersten Instinkte hinein verlogen und falsch geworden – bis zur Anbetung der *umgekehrten* Werthe, als die sind, mit denen ihr erst das Gedeihen, die Zukunft, das hohe *Recht* auf Zukunft verbürgt wäre.“ (EH, *Vorwort* 2, KSA 6, 258)

Fassen wir zusammen: *In Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde* sprengt Nietzsche um der literarisch-musikalischen Form willen den argumentativen Rahmen ab, in dem sie entstand; der Weg über die Selbstaufhebung der Moral entfällt, der Generalschlüssel ‚Wille zur Macht‘ wird nicht mehr verwendet. Vernunft- und Moral-Kritik sind in die benachbarten Kapitel ausgelagert, die Wert- und Umwertungsproblematik, die Nietzsches Denken in dessen letztem Jahr 1888 beherrscht, erscheint nur in Gestalt der schrittweisen Entwertung und letztendlichen Abschaffung der „wahren Welt“. Nur so wird die kompakte Klangform möglich, die sich dann ihrerseits reich, heiter und schließlich ausgelassen differenzieren lässt. Sie kann, aber muss nicht weiter ausgelegt werden. Ihr großer Registerklang sagt genug.

Mit seiner grandiosen Schluss-Coda „INCIPIT ZARATHUSTRA“ erzeugt Nietzsche jedoch hohe Erwartungen. Aber welche Erwartungen genau? Worauf will Nietzsche hinaus? Soll einfach *Also sprach Zarathustra*, das er in *Ecce homo* zum Hauptwerk erklärt, wieder gelesen werden? Wenn ja, wie sollte es nun gelesen werden? Inwiefern liest sich *Also sprach Zarathustra* anders, wenn „die wahre Welt abgeschafft“ ist? Oder leitet die musikalische Form von *Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde* dazu an, auch *Also sprach Zarathustra*, so wie Nietzsche es sich wünscht, als Dichtung und als ein einziges großes Lied zu lesen? Als künstlerische Form einer fröhlichen Wissenschaft? Was würde das philosophisch ändern? Man käme wohl weg von den Lehren, die Nietzsche seinen Zarathustra so reichlich anbieten, mit deren Mitteilung er ihn aber auch scheitern lässt, weg jedenfalls von der Lehrhaftigkeit der Lehren, als ob sie Lehren „für Alle“ gleichermaßen wären, und man würde sich auf die „Musik des Lebens“ in der Dichtung, im Lied besinnen. Und dann, aber erst dann, könnte man sich auch theoretisch-philosophisch fragen, wie diese Musik denn begrifflich gefasst werden kann. Dazu gibt das auf *Also sprach Zarathustra* folgende Aphorismenwerk, das laut Nietzsche zu dessen Erläuterung gedacht war, *Jenseits von Gut und Böse* und das V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, nur sporadisch Auskunft, etwa in Formeln wie „die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehn“ (JGB 4, KSA 5, 18), sich auf die „Perspektiven-Optik“ des Lebens einlassen (JGB 11, KSA 5, 26), beim Philosophieren auf „Prinzipien-Sparsamkeit“ achten (JGB 13, KSA 5, 28), Moral als „Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen“ verstehen, „unter denen das Phänomen ‚Leben‘ entsteht“ (JGB 19, KSA 5, 34), den Weg der „Psychologie“ „zu den Grundproblemen“ gehen (JGB 23, KSA 5, 39), auf saubere „Philologie“ achten (JGB 47, KSA 5, 69), auf die „Gesamt-Entwicklung des Menschen“ blicken (JGB 61, KSA 5, 79), ständig die „Rangordnung und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch“ vor Augen haben (JGB 62, KSA 5, 83), der reinen „Vernunft“ aber nur bedingt vertrauen (JGB 191, KSA 5,

113), sich auf den „Phänomenalismus und Perspektivismus“ (FW 354, KSA 3, 593) und „dionysischen Pessimismus“ (FW 370, KSA 3, 622) einlassen, im Ganzen die „Musik des Lebens“ wieder hören lernen (FW 372, KSA 3, 624) und damit rechnen, dass „die Welt *unendliche Interpretationen in sich schließt*“ (FW 374, KSA 3, 627), dass dadurch aber auch die „*Verständlichkeit*“, jedenfalls die Verständlichkeit für alle erschwert wird (FW 381, KSA 3, 633) und dass es einer „*grossen Gesundheit*“ bedarf (FW 382, KSA 3, 635), um sich darin und in die damit verbundene Umwertung aller Werte hinein-denken zu können. All das ist auch in das Lied von der Fabel der ‚wahren Welt‘ eingegangen. Aber wie sähe, wie hörte man das ohne die theoretischen Überlegungen in Nietzsches Aufzeichnungen, die er davon abgesprengt hat? Hier sind die philosophischen Orientierungsentscheidungen zu erkennen, die Nietzsche Schritt für Schritt vorangebracht haben.