

Die historische Existenz in Nietzsches Anschauung

Autor(en): **Schenck, Ernst von**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft =
Annuaire de la Société Suisse de Philosophie**

Band (Jahr): **5 (1945)**

PDF erstellt am: **17.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883887>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die historische Existenz in Nietzsches Anschauung.

Von Ernst von Schenck.

I.

Am 15. Oktober 1944 gedachte die Welt des hundertsten Geburtstages von Friedrich Nietzsche. Wir wissen oder vielmehr wir ahnen nur, wie diese Welt aussah und aussieht. Nichts widerlegt schauriger und eindeutiger Nietzsches oft vorgetragene Paradoxe von der Zufälligkeit historischer Daten als dieser Gedenktag. Keiner hat ja mit so unheimlicher Konsequenz und Hellsicht gesehen, was kommen mußte — in einer Zeit, da die effektiv drohenden oder gar sichtbaren Katastrophen gegen das Heutige sich harmlos genug ausnahmen. Keiner hat sich so wie er mit der heraufkommenden Gefahr für die Kultur, ja die Existenz Europas identifiziert wie Nietzsche — ihre Folgen geistig vorwegnehmend und daran Seele und Werk zerschellend; oder — um im aktuellen und zugleich selbstgewählten Bild zu bleiben — sich und sein Werk damit in ein Trümmerfeld zersprengend.

Nietzsches persönlichstes Anliegen war die menschliche Größe. Er hat es erreicht. Es gibt nichts Größeres im ausgehenden 19. Jahrhundert als dies Exempel. Keines, das unheimlicher, aber auch keines, das mit mehr eindringlicher Mahnung den Menschen, uns heutige Menschen, auf uns selbst verweist. Das ist, was als Ehrung zum Gedenktag nachträglich und vorgängig der Beschäftigung mit einem Grundaspekt des Nietzsche-schen Philosophierens zu sagen ist. Wir sind mit Nietzsche noch nicht fertig, solange wir mit uns als Verantwortlichen der europäischen Zivilisation nicht fertig sind. Er steht noch allzu nah und lebendig in unseren Gesprächen, als daß wir ihn als einen Toten feiern könnten. Wir haben ihn noch nicht unschädlich gemacht. Wir können ihn noch nicht in das Pantheon überführen und Lorbeerkränze auf die Marmorplatte legen, die sein

Bildnis und seinen Namen trägt. Er hat uns die Erkenntnisfunktion von Haß und Liebe im Felde des Menschlichen gelehrt. Nun wohl — noch hassen und lieben wir ihn; noch erkennen wir ihn; noch haben wir uns und unsere Zeit zu erkennen, in deren Verhängnis er mit uns verschmiedet ist. .

*

Wenn wir Nietzsche «objektivieren», wenn wir den empirischen Bedingungen seines Denkens, den psychologischen Voraussetzungen seiner Welterfahrung nachgehen und die Einflüsse aufdecken, denen seine Diktion, denen die Einkleidung seiner Visionen zu wissenschaftlichen, oft genug pseudowissenschaftlichen Bildern ausgesetzt war, so leisten wir damit zwar wichtige Vorarbeit, die uns beim Verständnis dieser komplexen Gestalt behilflich sein kann. Aber nur da, wo wir der einmaligen Existenz Nietzsche begegnen, erhellt sie sich uns zu wirklichem Verständnis. Wollten wir bei der Objektivierung selbst stehenbleiben, müßten wir uns von Nietzsche sagen lassen:

«Nehmen wir an, es beschäftige sich einer mit Demokrit, so liegt mir immer die Frage auf den Lippen: warum denn just Demokrit? warum nicht Heraklit? oder Philo? usw.... Ist denn nicht die Vergangenheit groß genug, um etwas zu finden, wobei ihr selbst euch nicht so lächerlich beliebig ausnehmt? Aber wie gesagt — es ist ein Geschlecht von Eunuchen.»

Als «durch und durch historisch Gebildete» müßten wir uns von Nietzsche Neutra schimpfen lassen oder, «gebildeter ausgedrückt, eben nur die Ewig-Objektiven».

Aber wollen wir denn nun Nietzsche einfach in unser beschränktes Gegenwartsverständnis hineinziehen, in unsere Subjektivität? Damit ist es gerade im Hinblick auf das Aktuelle doch bestimmt nicht zum besten bestellt — weder was die Wahrhaftigkeit noch was die Fähigkeit zu Klarheit und Souveränität betrifft, also alles in allem ihre Bestimmung zur Wahrheit. Soll denn Begegnung mit Nietzsche nur blinde Verehrung oder ebenso blinde, aus Aktualitätsbezügen genährte Polemik sein und bleiben, bis es lange genug her ist und er kommende Geschlechter vielleicht nichts mehr angeht? Sind und bleiben wir also in der Alternative zwischen einer blinden Subjektivität und einer dem Bilde des Gewesenen alle Farben seines

spezifischen Lebendigseins raubenden Objektivität befangen? Machen wir uns damit nicht eines jener Nietzscheschen Grundfehler — doch auch er eine Voraussetzung seiner Einmaligkeit — schuldig: das tötende Entweder-Oder jedem synthetischen Leben entgegenzusetzen? Müssen wir den Anspruch an die historische Gerechtigkeit, die eine solche Synthese darstellt, so hoch spannen wie Nietzsche, bis keiner ihm mehr zu entsprechen vermag?

*

Nietzsche, der vor mehr als einem halben Jahrhundert den menschlichen Blicken in die Nacht des Wahnsinns entschwand, ist heute ein historisches Phänomen. Die Jahreszahlen seiner Vita sagen unwiderruflich: Vergangenheit. Wir nehmen die historische Zeit ernst und sehen den Abstand der Jahrzehnte in ihr. Vieles, was Nietzsche für Erkenntnis hielt, ist seither Irrtum und Konstruktion geworden. Anderes aber reicht mitten in unsere Gegenwart hinein. Nicht selten ergeben sich bei ihm aus den Bezügen zeitbedingter Irrtümer zu zeitlosen oder doch langlebigen Einsichten seltsame Verzerrungen und bizarre Wirkungen. Man kann sie zu billiger Polemik benutzen. Man kann an ihnen hängenbleiben und zur Meinung gelangen, Nietzsche habe keine bleibende philosophische Einsicht produziert. Sein Subjektivismus verführt zudem dazu, Wesenszüge seines Denkens und Schauens derart aus dem bloß Persönlichen heraus zu projizieren, daß er gänzlich zum «interessanten Fall» der Geistesgeschichte wird.

War er aber denn mehr? Gibt es eine Lehre Nietzsches, die dauern, die die Erkenntnis für immer fördern wird?

So groß wiederum ist unser Abstand von Nietzsche noch nicht, daß wir diese Frage ohne weiteres beantworten könnten. Sicher ist, daß die am ehesten zu schlagworthaften Abkürzungen sich eignenden Lehren Nietzsches fragwürdig genug bleiben und, sehen wir näher zu, von ihm selbst meist gar nicht hinlänglich entwickelt wurden, um tradierbares Lehrgut zu sein.

Der «Uebermensch» etwa ist eher das Aperçu eines vom Ekel an Seinesgleichen gepackten, vereinsamten Ausnahmemenschen denn eine Prophetie oder gar die ernst zu nehmende Analyse einer in Anfängen zu konstatierenden Entwicklung.

«Die ewige Wiederkehr des Gleichen» äußert sich, wo sie zu einer rationalen Systematik entwickelt werden soll, in physikalischen Befangenheiten, die von unserem heutigen Weltverstehen aus den Autor jener Seiten mit leichter Mühe und geringer Bosheit zu einem philosophischen Clown machen lassen.

Der «Wille zur Macht» scheint uns Heutigen zwar plausibel genug; doch wäre gerade diese Metaphysizierung eines psychologischen Faktums leicht als Ausfluß einer nominalistischen Hilflosigkeit zu entlarven; und wir könnten uns erst noch billig einbilden, unserer Zeit und der menschlichen Zukunft einen gewichtigen Dienst geleistet zu haben.

Auch Nietzsches «große Politik» wäre anschließend als die nihilistische Konzeption eines Weltlosen zu analysieren, womit wir immerhin schon aktuelle Einsichten gewännen, mit denen wenigstens scheinbar etwas anzufangen wäre. Nietzsches Amoralismus, sein «Jenseits von Gut und Böse», die «Unschuld des Werdens» werden, zumal im Hinblick auf sein eigenes Ethos, leicht als zeitbedingte Analyse eines gern in Illusionen abschweifenden, wie wir ja seither gesehen haben, sich gründlich belügenden Zeitalters interpretiert.

Abgesehen von gewichtigen Korrekturen, die sich die Nietzschesche Psychologie und Soziologie der Moral und der Gesellschaft theoretisch gefallen lassen mußten, wären wir mit ihrem eigentlichen Antrieb ebenso wie mit der Destruktion des Christentums, der Verkündigung des Gottestodes, wie der Darstellung von Décadence und Nihilismus seines Zeitalters beim Zeitkritiker Nietzsche und beim Propheten, dem man eine relative Bedeutung lassen mag; indes ist aber doch gerade sie dem polemischen Zugriff am nächsten, dem es auf Erkenntnis am wenigsten, auf Anerkenntnis aber höchstens aus recht unphilosophischen, durchsichtig aktuellen Gründen ankommt.

Daneben gäbe es noch den Dichter Nietzsche, über dessen effektiven und möglichen Rang man verschieden urteilen kann; der Stilist und Aphoristiker gäbe zu reden — aber der Philosoph?

Sicher ist, daß Nietzsche wie Platon sein Dichtertum um des Philosophen willen zurücktreten ließ, und daß er aktuelle Wirkung jedenfalls nicht als Politiker und Tätiger in irgendeinem äußeren Sinn suchte, sondern nur als Philosoph. Das war ihm

am Exempel der Griechen zentral wichtig — und sie blieben ja *das* Exempel für ihn —, daß deren Philosophen Tätige und Wirkende, Gesetzgeber, das Dasein der Welt Deutende und Mitordnende waren. Das auch ist es, was er den zeitfremd Objektiven unter den Gebildeten, insbesondere unter den Historikern zum Vorwurf macht: daß sie auf solches Recht und solche Pflicht des Geistes, auf ihren Willen zur Macht und damit auf ihre Teilhabe an Gegenwart und Leben verzichteten. Das Beispiel allein von Nietzsches welthistorischen Antipoden Sokrates und Platon zeigt, daß wir ihm um solchen Anspruches willen jedenfalls nicht sein Philosophentum absprechen können.

*

Nietzsche war und wollte vor allem sein das Exempel philosophischer Existenz in seiner Zeit. Man kann mit gutem Grund sagen, daß dieses Exempel mißlingen mußte, weil er just den eigentlichen Grund nicht zu sehen vermochte, aus dem philosophische Existenz in dieser seiner Zeit nicht mehr und vielleicht noch nicht wieder möglich war: deren Subjektivismus im Verständnis des Geistes. Doch damit würden wir uns voreilig das Ernstnehmen einer Gestalt unserer europäischen geistigen Geschichte und Gegenwart verwehren, deren Größe, auch wenn sie nur in ihrer Gefährlichkeit bestünde, unausweichlich vor jedem Verständnis der unmittelbaren Vergangenheit und der Gegenwart selbst steht. Mehr noch: wie wollen wir unser selbst gewiß sein und unseren neuen «Objektivismus» des Geistes bewährt finden, wenn nicht in der Auseinandersetzung mit *dem* Geist, der zumeist nicht mehr Subjektiv-«ist», sondern von philosophischem Impetus zu den äußersten Konsequenzen im Erleben von gegenwärtigem Dasein und Sein getriebenes Subjekt war?

Müssen wir uns, mißtrauisch gegen die rationale Konstruktion und die bloße Denkbare, nicht auch davor hüten, die innere Wirklichkeit und zweifellose Dynamik einer derartigen Gestalt zu leicht zu nehmen und dadurch die Wirklichkeit zu verfehlen, die zu durchdringen und zu bewältigen doch auch unserem Willen zur — Macht als unserem Willen zur Wahrheit angelegen sein muß?

Nietzsches Philosophieren will also insbesondere als ein Experiment des Philosophierenden mit sich selbst, als ein rücksichtsloses Ausschreiten seines Denkens und Schauens im ständigen Bezug zu seiner gegenwärtigen Umwelt begriffen werden. Mit solchem Begreifen werden wir jenseits aller bloß subjektiven Tatbestände eines Objektiven habhaft — dieses Objektiven aber eben nicht als eines Abstrakten, sondern als eines konkreten, geschichtlich — im speziellen Fall «geistesgeschichtlich» — relevanten Schicksals.

So nähern wir uns verstehend der geschichtlichen Existenz Nietzsches. Zugehörigkeit nämlich zu einem geschichtlichen Feld ist, was Existenz, Daseiendes zu menschlicher Existenz, zu einem «dieses da» als Schicksal macht. Wir sind der Meinung, daß wir mit der Reflexion über die spezifische Weise des Ergriffenseins, der Begegnung, des Aergernisses auch, die der Umgang mit Nietzsche bietet, auch schon die Methode finden, ihn zu verstehen. Denn die Fatalität, mit der er sich existentiell auseinanderzusetzen hatte, das historische Feld der Jahre zwischen 1860 und 1890 also als einer Endzeit des christlichen Abendlandes, wie auch das Fatum, das er selbst durch die Art und Weise dieser seiner Auseinandersetzung zu bedeuten hatte, sein Schicksal als Philosoph eines ausgehenden Aeons, waren ihm selbst das seiner Reflexion Zentrale.

*

Nennen wir das in historischer Zeit da-seiende Dasein historische Existenz, so ist damit auch schon gesagt, daß uns «historisch» sich nicht erschöpft mit der Kategorie der Vergangenheit, des einmal Gewesenen. Vielmehr ist eben historische, spezifisch humane Zeit durch ihre dreifache Bestimmung ausgezeichnet, und damit vor allem dadurch, daß sie je ihre Gegenwart in geheimnisvollem Bezug zu Vergangenheit und Zukunft, zwischen Erinnerung und Vorwegnahme hat. So existierende, sich selbst gegenwärtige Existenz ist als historische die spezifisch humane.

Wenn gesagt wurde, ein solches Begreifen des Phänomens Nietzsche leite sich methodisch aus dem begegnenden Insichtkommen eben dieses Phänomens selber ab, so müßte dies als ein monographisches Unternehmen erwiesen werden.

Keiner der um Nietzsche bemühten Autoren ist bisher dieser Aufgabe gerecht geworden; auch Jaspers nicht, der doch von seiner eigenen Position aus ihr am nächsten stünde. Gerade, wenn wir dessen bedeutendes Werk lesen, haben wir den Eindruck, daß vielleicht heute noch jeder dem Ganzen dieses Werkes und Lebens zeitlich zu nah aufgeschlossen steht — zumal ein Deutscher —, um es schon umfassend begreifen und zugleich kritisch beurteilen zu können. Am nächsten ist dieser Aufgabe bisher wohl Karl Löwith gekommen; auch wenn sein Versuch, die Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen als die Schlüsselposition des Phänomens Nietzsche zu deuten, nicht ohne vereinfachende Gewalttätigkeit und verzeichnendes Weglassen durchgeführt werden konnte. Dies Buch ist hier vor allem zu erwähnen, weil es einmal wohl doch zutiefst in das geistige Innenleben Nietzsches blicken läßt und dadurch das Spezifische in dessen Denken und Schau zubest erschließt; sodann aber auch deshalb, weil das Löwithsche Thema das complementum zu unserem heutigen darstellt und die Ergebnisse seiner Behandlung die meinen weitgehend bestätigen. Zumeist aber spreche ich aus einem dritten Grund von Löwiths Buch: es zeigt uns, daß man auch von innen her zur Totalität des Nietzsche'schen philosophischen Experimentes vorstoßen kann, von einem der zentralen Themen her, die sich dadurch in neuer Sicht darbieten. Ist das für die «ewige Wiederkunft» geleistet, so steht derselbe Versuch für die «historische Existenz» noch aus, wiewohl gerade in den letzten Jahren unternommene Ansätze auf diese Thematik hin deren Aufdringlichkeit dartun.

II.

Wir befinden uns natürlich schon längst mitten im Thema. Und doch wird es Zeit, sich dem Nietzsche'schen Wortlaut selbst zuzuwenden. Da ist zunächst einmal zu sagen, daß — im Gegensatz zur spezifisch Nietzsche'schen Prägung der «ewigen Wiederkunft des Gleichen» — der Terminus «historische Existenz» selbst nicht vorkommt. Erst recht werden wir nicht, wie Löwith bei seiner Thematik, durch ein Systemfragment von Nietzsche selbst auf deren Untersuchung verwiesen.

Wir wollen uns zunächst einmal daran erinnern, daß Nietzsche mehrmals den Philosophen Mangel an historischem Sinn vorgeworfen hat — in gleichem Atemzug gleichsam mit dem Vorwurf der Weltscheu und Gegenwartsfremdheit. Solcher Vorwurf steht zwar gewichtig und nicht zu überhören da — aber doch beziehungslos und weder aus sich selbst noch aus seiner Umgebung leicht seine Meinung entäußernd. Denn es gibt kein Anzeichen dafür, daß die durch die Existenzphilosophie in Umgang gekommene Umkehrung des Wortsinns «historisch» als nur gegenwärtig im Sinn von geschichtsträchtig — und dann meist einseitig auf Zukunft bezogen — von Nietzsche schon bewußt vorweggenommen worden wäre. Vielmehr scheint mir, daß wir in solchen Zusammenhängen den Vorwurf zunächst ganz wörtlich nehmen dürfen: die Philosophen, die rational das Absolute, das schlechthin Seiende zu erfassen suchen, vergessen, daß sie selbst — bedingt und verpflichtet — einem bestimmten Moment historischen Werdens angehören und deshalb auch die Dicta und Systeme früheren Philosophierens derart historisch sehen müssen.

Daß Nietzsche im Hinblick auf die stark ausgebildete Philosophiehistorie seiner Zeit noch besondere Kritik anzubringen hatte, versteht sich von selbst; doch läßt sie sich ohne weiteres seiner Kritik an den zeitgenössischen Historikern selbst subsumieren.

*

Eines der größeren, systematisch durchgeführten Stücke des Nietzscheschen opus ist bekanntlich der Wesensbestimmung des Historischen gewidmet: die Zweite «Unzeitgemäße Betrachtung» «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben». Sie ist 1873—74, also genau in der Mitte des Basler Jahrzehnts und im Zeichen der größten inneren Nähe zu Jacob Burckhardt geschrieben. Mit dem verächtlichen Gebrauch «historische Naturen» im Gegensatz zum stolzen, souveränen, um seine Umwelt nicht bekümmerten Heraklit hatte Nietzsche nach der «Geburt der Tragödie» in «Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen» von seiner eigenen historischen Bemühung als Philologe Abschied genommen. Nach der «Geburt der Tragödie» und der Entdeckung des «Dionysischen» hat er durch

diese zweite Entdeckung ein weiteres Lebensmaß gefunden: das Vorbild, die monumentale Gestalt, die ihm verpflichtend blieb, als das «Genie» Richard Wagner, dem er ein Bereiter hatte werden wollen, ihn notwendig hatte enttäuschen müssen. Aber zunächst wußte Nietzsche noch nicht, wie weit er gerade mit diesem Stück sich von seinen Meistern entfernt hatte: die beiden folgenden «Unzeitgemäßen» waren ja Schopenhauer und Wagner gewidmet; und erst im Anschluß an die Publikation der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung mußte die erste Ahnung über ihn kommen, daß auch Jacob Burckhardt seinem Weg nicht werde folgen können.

Eines der Hauptthemen für das Begreifen Nietzsches ist die Frage nach Einheit und Unterschiedenheit der Stufen seiner Entwicklung. Beide Aspekte haben ihr Recht. Aber je näher wir Nietzsche kennenlernen, desto mehr überrascht uns, wie wörtlich wir den Begriff Entwicklung im Sinn von Entfaltung eines schon Vorhandenen gerade im Hinblick auf ihn nehmen müssen.

*

Erinnern wir an dieser Stelle an das zu gleicher Zeit wie die Zweite Unzeitgemäße Betrachtung niedergeschriebene «Fragment aus der Geschichte der Nachwelt», «Oedipus, Reden des letzten Philosophen mit sich selbst» — wo schon die Vision des «letzten Menschen» vorweggenommen ist und jene unerhörte Anschauung des Mythos vom Rätsellöser und Ueberwinder der bloßen Natur, also eigentlich auch vom ersten Menschen, vom sich seiner selbst bewußt werdenden Menschen überhaupt: er muß alle verbrecherische Widernatur und damit die tragische Zerstörung seiner eigenen Lebensbasis auf sich nehmen, um erfüllend zu begreifen, wer er als Mensch denn sei. Wer aber solches begreift, der verfällt letzter Einsamkeit, der steht am Ende der Geschichte — wie er als mythisches Bild an deren Beginn steht —:

«Niemand redet mit mir als ich selbst, und meine Stimme kommt wie die eines Sterbenden zu mir.»

In solcher Gestimmtheit und angewidert vom Bildungsphilistertum und Fortschrittsoptimismus seiner Umwelt geht Nietz-

sche das Problem des Historischen an. Er hat es nie sehr genau genommen mit den Begriffen. Wie kaum noch einmal im ganzen späteren Werk hat Nietzsche einen Begriff — eben den des Historischen — von allen Seiten beleuchtet, aber doch auch noch mehr von allen Seiten angepackt und auf seine Stabilität hin geprüft. Trotzdem erhält er verschiedene Bedeutungen und Nuancen, ohne daß Nietzsche selbst sie genau genug unterscheidet.

*

Der Beginn der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung, der uns hier zunächst und nahezu ausschließlich angeht, gibt eine anthropologische Bestimmung nicht der Historie als dokumentarisches Faktum oder gar als Wissenschaft, sondern des historischen Sinnes als des Seins-Modus, durch den der Mensch um sich selbst weiß. Das erste, was uns begegnet, klingt fast wie eine Paraphrase des Sündenfallmythos: der Mensch muß, da er sich selbst wollen muß, den Schmerz des Unglücklichseins tragen; denn er lebt als sprachbegabtes und damit als erinnerungsträchtiges Wesen. Er beneidet das Tier um das Glück der bloßen, erinnerungslosen Momentaneität, er wird seiner überdrüssig:

«... mag er noch so schnell, noch so weit laufen, die Kette läuft mit. Es ist ein Wunder: der Augenblick, im Husch da, im Husch vorüber, vorher ein Nichts, nachher ein Nichts, kommt doch noch als Gespenst wieder und stört die Ruhe eines späteren Augenblicks.»

Das Tier dagegen sieht

«jeden Augenblick wirklich sterben, in Nebel und Nacht zurücksinken und auf immer verlöschen».

Es geht uns hier nichts an, ob Nietzsches Tierpsychologie stimmen möchte. Wie sehr aber müssen wir des ganzen späteren Nietzsche Psychologie und Soziologie der Moral an diese hier gegebene anthropologische Grundbestimmung der Historizität anschließen, wenn es weiter heißt:

«So lebt das Tier unhistorisch: denn es geht auf in der Gegenwart wie eine Zahl, ohne daß ein wunderlicher Bruch übrigbleibt; es weiß sich nicht zu verstellen, verbirgt nichts und erscheint in jedem Momente ganz und gar als das, was es ist, kann also gar nicht anders sein als ehrlich.»

*

Jenseits von Gut und Böse sein, die Unschuld des Werdens erlangen — von hier aus schon könnten wir samt dem Willen zur absoluten Wahrhaftigkeit Nietzsches Sehnsucht spüren, die Fesseln der Historizität zu sprengen und den Menschen zu überwinden. Wir werden sofort bestätigt, wenn wir weiterlesen:

«Der Mensch hingegen stemmt sich gegen die große und immer größere Last des Vergangenen: diese drückt ihn nieder oder beugt ihn seitwärts, diese beschwert seinen Gang als eine unsichtbare und dunkle Bürde, welche er zum Scheine einmal verleugnen kann, und welche er im Umgange mit seinesgleichen gar zu gern verleugnet: um ihren Neid zu wecken. Deshalb ergreift es ihn, als ob er eines verlorenen Paradieses gedächte, die weidende Herde oder, in vertrauterer Nähe, das Kind zu sehen, das noch nichts Vergangenes zu verleugnen hat...»

Doch unweigerlich wird dem Kinde als werdendem Menschen — um diesen späten Nietzscheschen Terminus nochmals vorwegzunehmen — die Unschuld des Werdens geraubt, es wird

«nur zu zeitig aus der Vergessenheit heraufgerufen. Dann lernt es das Wort «es war» zu verstehen, jenes Losungswort, mit dem Kampf, Leiden und Ueberdruß an den Menschen herankommen, ihn zu erinnern, was sein Dasein im Grunde ist — ein nie zu vollendendes Imperfektum. Bringt endlich der Tod das ersehnte Vergessen, so unterschlägt er doch zugleich dabei die Gegenwart und das Dasein und drückt damit das Siegel auf jene Erkenntnis — daß Dasein nur ein ununterbrochenes Gewesensein ist, ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen».

Vergessenkönnen — also die Vorwegnahme des Todes mitten im Leben — ist das einzige mögliche Glück des Menschen als die vollkommene Momentaneität:

«Wer sich nicht auf der Schwelle des Augenblicks, alle Vergangenheiten vergessend, niederlassen kann, wer nicht auf einem Punkte wie eine Siegesgöttin ohne Schwindel und Furcht zu stehen vermag, der wird nie wissen, was Glück ist, und noch schlimmer: er wird nie etwas tun, was andere glücklich macht.»

*

Wer anderseits überhaupt nicht vergessen, also sein Dasein nur als ein Werden begreifen könnte, wäre zu vollkommener Handlungsunfähigkeit verurteilt. Damit ist der Ansatz — zur Kritik an den Historikern gewonnen, die ohne Bezug auf die Gegenwart die Vergangenheit als Historisten gleichsam verab-

solutieren und dadurch das Leben gegenwärtiger Nationen verderben.

Die dritte Zeitkategorie der Zukunft ist hier nicht dem Wort, aber doch der Sache nach eingeführt — allerdings mit einem Sprung. Denn vom selbstvergessenen Genießen des momentanen Glücks führt kein direkter Weg zum Handeln. Erst aus der Spannung durch das Unglücklichsein — das aus der Distanz des Glücks, also aus der reinen Momentaneität als Möglichkeit erst wieder polar erlebt wird — erwächst die Intention zum Handeln, die notwendig sich auf eine die Vergangenheit zugleich überwindende und fortsetzende Zukunft richtet.

Die hedonistische Terminologie, der wir hier begegnen, ist, im Ganzen von Nietzsches Denken gesehen, natürlich rein ephemere und beispielhaft zu nehmen. Schon wenig später wird denn auch das Beispiel fallengelassen und die notwendige Gewissen- und Wissenlosigkeit des Handelnden mit seiner notwendigen Beschränkung auf sein vor ihm liegendes Werk, mit dem Ueberschwang an Liebe begründet, dessen es bedarf, damit es werden kann — aus dem anderem Dasein gegenüber ungerechten Recht dessen, was werden soll.

Nur durch solche Ungerechtigkeit dem Vergangenen gegenüber, aus dem Vergessen in der Gegenwart, durch die Kraft, das Vergangene nicht als solches in seinem Recht stehen zu lassen, erfüllt sich der Mensch voll. Nur in der spannungsreichen Polarität von Vergangenheit und Zukunft also, die lebendige, tätige Gegenwart ist, findet der Mensch sein ganzes Wesen als historisches Dasein. Zu diesem Gebrauch des Wortes «historisch» autorisiert uns Nietzsche im Hinblick auf den deutschen Wortlaut ausdrücklich:

«Erst durch die Kraft, aus dem Geschehenen wieder Geschichte zu machen, wird der Mensch zum Menschen.»

III.

Von dieser Grundkonzeption aus können wir die drei Arten der Historie, die Nietzsche unterscheidet, den drei modi der Historizität zuweisen.

Die «monumentalische» Art, die Geschichte zu betrachten, entspricht den an sich maximal unhistorischen Tatmenschen. Sie sind ganz der Gegenwart hingegeben. Sie erleben die Vergangenheit ebenso unproblematisch wie die Zukunft. Sie verfälschen die Geschichte und erhöhen sie zugleich. Ihr Ruhm ist «ein Protest gegen den Wechsel der Geschlechter und die Vergänglichkeit». Sie stellen die Transzendenz der Geschichte aus sich selbst über sich selbst hinaus dar. Und doch verfehlt die monumentalische — wir würden heute sagen die heroisierend mythologische, schlimmstenfalls propagandistische — Historie die geschichtliche Wahrheit und somit den Menschen. Beim Nachweis dessen taucht erstmals bei Nietzsche eine exakte Vorwegnahme der «Wiederkunft des Gleichen» auf. Wir müssen später nochmals darauf zurückkommen.

*

«Die Geschichte gehört also zweitens dem Bewahrenden und Verehrenden — dem, der mit Treue und Liebe dorthin zurückblickt, woher er kommt, worin er geworden ist; durch diese Pietät trägt er gleichsam den Dank für sein Dasein ab.»

Wir sind bei der «antiquarischen» Art der Historie. Wir sind damit — um einen dem großen Tätigen, immer auch Willkürlichen und Gewaltamen entsprechenden Typus der historischen Existenz aufzustellen — beim konservativen Menschen. Ohne dem weiter nachzugehen — und den Unterschied als Problem ernst zu nehmen —, konstatiert Nietzsche, daß dieser an der Einwohnerschaft einer Stadtgemeinde exemplifizierte Daseinsmodus nur als Gemeinschaft zu fassen ist:

«So blickt er, mit diesem «Wir», über das vergängliche wunderliche Einzelleben hinweg und fühlt sich selbst als den Haus-, Geschlechts- und Stadtgeist.»

Wir spüren, daß wir in Basel sind, einer alten freien Stadtgemeinde, einer Polis. Wir wissen auch, daß Nietzsche damals im Negativen weitgehend einig war mit den antietatistisch-föderalistischen Konservativen seiner Umgebung. Wir erinnern uns daran, daß er zur gleichen Zeit eine «Unzeitgemäße» entwarf: «Die Stadt», deren bezeichnende Abschnittüberschriften lauteten:

«Freiheit der Städte — die *conditio*; Schule und Sitte in der städtischen Gewalt; der absolute Lehrer vernichtet („Bildungskosak“); der historische Sinn als Pietät, nicht als Rechnung tragen; den Soldat als Vorbereitung einer ernsteren Kultur benutzen; die Folgen der Zentralisation und Uniformierung der Meinungen zum Aeußersten steigern, um ihre reinste Formel zu gewinnen und abzuschrecken; die soziale Krisis nur städtisch zu lösen, nicht staatlich; Beseitigung der Presse durch städtische Beredsamkeit; die Vernichtung der großen uniformierenden politischen Parteien; das religiöse Problem lokalisieren.»

Diese Betrachtung wurde nie ausgeführt. Nietzsches Interesse gehörte im letzten Grunde den großen Ausnahmen, dem Genie, der sich selbst konstituierenden Individualität. Er konnte schließlich den Staat und die Gesellschaft nie anders verstehen denn als Institut, um die «Vielen Allzuvielen» — womöglich auch als Sklaven — so zu organisieren, daß der Kultur schaffende, die Geschichte mit Sinn begabende Genius — nicht zufällig heißt er später der große Einsame, die Ausnahme, der Uebermensch, der Mächtige — geboren werden kann. Im Grunde hat Nietzsche auch von der romantischen Konzeption einer «Volksseele» stets nur gehört, obwohl er sie in der Basler Zeit als Metapher noch benutzte. Für ihn waren «Volk» und «Masse», so gut er sie verstandesmäßig zu unterscheiden wußte, erlebnismäßig immer identisch.

Wir brauchen uns nur die letzte Ueberschrift aus dem Plan «Die Stadt» zu vergegenwärtigen, um zu wissen, warum für Nietzsche der konservative Weg nicht mehr beschreitbar war: wie sollte «das religiöse Problem lokalisiert» werden?

Zur gleichen Zeit schrieb Nietzsche einen weiteren Entwurf zu einer Unzeitgemäßen Betrachtung: «Weg zur Freiheit». Sie sollte aufgebaut sein in

«Stufen der Beobachtung, der Verwirrung, des Hasses, der Verachtung, der Verknüpfung, der Aufklärung, der Erleuchtung, des Kampfes für, des inneren Friedens und Frohsinns».

Soweit ist noch gar nicht einzusehen, wieso dieser Entwurf hier zu erwähnen ist. Ein zweiter Teil aber sollte den vier

«Versuchen der Konstruktion, der historischen Einordnung, der staatlichen Einordnung, der Freunde»

gelten. Während der erste Teil eher als der Plan für eine Psychologie der Befreiung anmutet, sehen wir doch, daß im zwei-

ten die Resozialisierung als Wiedergewinnung der vollen Historizität durchgeführt werden sollte. Man kann — mit einiger Vergrößerung — sagen, Nietzsche habe hier ein Programm seines ganzen zukünftigen Schaffens entworfen; wobei freilich zu sagen wäre, daß er den positiven zweiten Teil nie zur Ausführung brachte und das wohl aus objektiven wie subjektiven Voraussetzungen auch nicht konnte.

*

Noch eine dritte Art Historie, d. h. des Verhaltens zum gegenwärtigen menschlichen Dasein als einem Gewordenen und Werden, ist nach Nietzsche im Dienste des Lebens nötig: die kritische, die dem Leidenden, der Befreiung Bedürftigen dient.

Der Mensch

«muß die Kraft haben und von Zeit zu Zeit anwenden, eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können: dies erreicht er dadurch, daß er sie vor Gericht zieht, peinlich inquiriert und endlich verurteilt; jede Vergangenheit aber ist wert, verurteilt zu werden... Es ist nicht die Gerechtigkeit, die hier zu Gericht sitzt; es ist noch weniger die Gnade, die hier das Urteil verkündet: sondern das Leben allein, jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht. Sein Spruch ist immer ungnädig, immer ungerecht, weil er nie aus einem reinen Borne der Erkenntnis geflossen ist; aber in den meisten Fällen würde der Spruch ebenso ausfallen, wenn die Gerechtigkeit selber spräche. Denn alles, was entsteht, ist wert, daß es zugrunde geht. Drum besser wär's, daß nichts entstünde.»

Waren wir schon bisher — im «konservativen» Aspekt — restlos im unklaren darüber, wieso der Mensch für sein Dasein dankbar sein sollte, so wird es uns hier vollends unverständlich. Seine Existenz als notwendige, weil konstitutiv geschichtliche, ist einem Verdikt, ja letztlich der Sinnlosigkeit verfallen.

«Es gehört sehr viel Kraft dazu, leben zu können und zu vergessen, inwiefern leben und ungerecht sein Eins ist.»

Wir wissen, wie tief Nietzsche von Schopenhauers Pessimismus beeindruckt war. Wir sehen aber auch, daß er dessen metaphysische Konsequenzen nicht mitmacht. Denn immer wieder soll ja dem grausamen, ungerechten Leben gedient werden, damit es sich gegen die Lähmung durch die Geschichtlichkeit als Wissen des Daseins um sich selbst in seiner Vergangenheit durchsetze.

«Denn wird seine Vergangenheit kritisch betrachtet, dann greift man mit dem Messer an seine Wurzeln, dann schreitet man grausam über alle Pietäten hinweg. Es ist immer ein gefährlicher, nämlich für das Leben selbst gefährlicher Prozeß: und Menschen oder Zeiten, die auf diese Weise dem Leben dienen, daß sie eine Vergangenheit richten und vernichten, sind immer gefährliche und gefährdete Menschen und Zeiten. Denn da wir nun einmal die Resultate früherer Geschlechter sind, sind wir auch die Resultate ihrer Verirrungen, Leidenschaften und Irrtümer, ja Verbrechen; es ist nicht ganz möglich, sich von dieser Kette zu lösen.»

IV.

Hier sind wir bei Nietzsche selbst. Hier sieht er seinen Weg deutlich genug vorgezeichnet, und wenn man von der «Geburt der Tragödie» aus die Kontinuitätslinie zum Spätwerk, vor allem zum «Willen zur Macht» vorgezeichnet sieht — und den Dionysus-Dithyramben —, dann wird hier in der Auseinandersetzung mit der Grundbestimmung des Historischen dieser Gesamtzusammenhang doch mindestens ebenso deutlich.

Aber diese Einheit des Nietzscheschen Schicksals als Leben und Werk ist noch größer, als bisher sichtbar wurde. Welcher Ausblicke in eine tragische Metaphysik Nietzsche schon als Achtzehnjähriger — elf Jahre vor der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung also — fähig war, möge das Fragment «Euphorion, Cap. I» vom Juli 1862 zeigen:

«Das Frührot spielt in bunten Farben am Himmel, ein abgebrauchtes Feuerwerk, das mich langweilt. Meine Augen funkeln ganz anders, ich fürchte, daß sie Löcher in den Himmel brennen. Ich fühle es, daß ich mich völlig entpuppt habe; ich kenne mich durch und durch und möchte nur den Kopf meines Doppelgängers finden, um sein Gehirn zu sezieren oder meinen eigenen Kinderkopf mit goldenen Locken... ach... vor zwanzig Jahren... Kind... Kind... so fremd klingt mir das Wort. Bin auch ich Kind gewesen, zugedrechselt worden durch den alten abgeleierten Weltmechanismus? Und schleppe jetzt — ein Klepper an der Treitmühle — recht behaglich langsam das Seil, das man Fatum nennt, bis ich verfault bin, der Schinder mich verscharrt, und nur einige Aasfliegen mir noch ein wenig Unsterblichkeit zusichern?»

Die mechanistische Determination als Fatum und zugleich, ist sie für unausweichlich erkannt, als metaphysische Voraussetzung nihilistischer Stimmung und Selbsteinschätzung — das war ein Nietzsche also schon früh zugewachsenes Erlebnismotiv.

Die eine Befreiung als die kritische Seite der historischen Existenz geht innerhalb der historischen Welt gegen das Vergangene, sinnlos und lebensfremd Gewordene. Das Leben soll wieder zu sich selbst kommen. Ist seine determinierende Fatalität geringer, wenn es voluntaristisch-vital begriffen wird, als wenn sich die rein mechanische Interpretation aufdrängt? Wird hier die historische Existenz, die auf dem Weg zur Freiheit sich selbst finden soll, nicht ebenso zur Illusion? Dies sind die Probleme, die den jungen Nietzsche beschäftigt haben; aber die positive Antwort lag vor dem «Euphorion»-Fragment, und in all ihrer vielleicht frühreifen Simplität hat sie der Philosophie nie mehr erreicht, so sehr er auch darum gerungen hat.

In einem Aufsatz «Willensfreiheit und Fatum» vom April 1862 wird das Fatum als notwendige Voraussetzung für eine sinnvolle Rede von Freiheit erst wieder positiv entdeckt. Nur in ihm stehe der Mensch in organischer Verbindung mit der Gesamtentwicklung des Seienden. Der Wille selbst sei zwar nicht frei; aber er sei vom freien Gedanken zur — freilich relativen — Freiheit vom Fatum bestimmbar.

«Die fatumlose absolute Willensfreiheit würde den Menschen zum Gott machen, das fatalistische Prinzip zum Automaten.»

In einer anschließenden Reflexion erinnert sich Nietzsche des Sinnes, den das Gottmenschentum Christi haben könnte: es weist darauf hin, daß die Entscheidungen nicht in der Unendlichkeit, sondern hier und jetzt gefällt werden müssen; der Sinn bleibt im fatal gebundenen Dasein.

Man spürt sehr wohl, daß schon der Achtzehnjährige den gläubigen Kontakt mit dieser Religion verloren hat. Die Personalunion zwischen Gott und Mensch kann also die Frage nach dem Sinn der Historizität nicht beantworten.

Kurz vorher hatte Nietzsche sie sich im Zusammenhang mit der Fatumfrage als eine Frage nach dem Verhältnis Natur—Geschichte gestellt. Es wird erwogen, ob der Wille dann «nichts als die höchste Potenz des Fatums» sei. Dann wäre «Humanität» — im Sinne eines Pantheismus — die Sinnbestimmung des Seins überhaupt, kosmisches Fatum und Geschichte wären eines — ein Uhrwerk ewigen Werdens, dessen Zeiger, die Ereignisse, von Stunde zu Stunde weiterrückt, um «nach zwölfen seinen

Gang von vorne anzufangen». Ist hier der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen angedeutet, so findet sich auch schon hier der Gegengedanke einer ewigen Entwicklung über die Menschheit hinaus, die dann nur eine Stufe zu einer höheren Daseinsart wäre.

*

Geschichtlichkeit ist Dasein in der existentiell als zwischen Vergangenheit und Zukunft gegenwärtig bewußten Zeit; durch ihre Beziehung zur Zukunft muß ständig Erinnern an Gewordenes ausgelöscht werden, und so ist historische Existenz eine Vorwegnahme des Todes. Dasein in historischer Zeit ist aber als menschliche Grundbestimmung notwendig von Sein überhaupt — wenigstens zunächst — geschieden. Geschichtlichkeit ist der Seinsmodus der dem Sein fatal zwar immer verbundenen, aber ihm doch den Rücken kehrenden Individuation, die als Bestimmung zur Geschichte eben Fatum der menschlichen Existenz ist.

Historizität ist im Halbdämmer zwischen der blinden Fatalität und der allsichtigen Gottheit. Sie kommt nur zu sich in allen ihren drei Gestalten, die Nietzsche die «monumentale», die «antiquarische» und die «kritische» genannt hat. Nur in der rechten Mitte einer aus ihrem eigenen Werden begründeten und auf ihr Werden als Erfüllung tendierenden tätigen Gegenwärtigkeit findet sie jeweilen die Horizonte ihres Geschicks. Diese Horizonte kann sie mit der plastischen Gestaltungskraft, Kultur schaffend, zur Stileinheit eines zeitlich und räumlich begrenzten humanen Lebenskreises ausfüllen.

*

Ich habe hier Nietzsches Denken über die Bestimmung des historischen Daseins rekapituliert. Dabei wurden um der Eindeutigkeit willen die interpretierenden Termini aus einer seit Nietzsche fortentwickelten philosophischen Sprache anmerkungslos in den Systemzusammenhang eingesetzt. Ich hoffe aber, es sei doch evident geworden, daß damit Nietzsches Meinung keine Gewalt angetan wurde. Soweit die inneren Bestimmungen der historischen Existenz, wie sie uns in der Zweiten Unzeitgemäßen begegnen.

V.

Doch Nietzsche hat in der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung gesehen, daß die historische Zeit ihrerseits nur als Modus von Ewigkeit sein kann. So transzendiert Dasein auf Sein, Zeit auf Ewigkeit, Geschichtlichkeit auf Uebergeschichtlichkeit. Diese Transzendenz aber ist eben das Stigma der Befreiung; da sie ins Ueberhistorische tendiert, befreit das Wissen um sie das Individuum zur immer wieder unerläßlichen — gleichsam immer geschichtlichen — Individuation aus dem Herkommen, aus dem «Wir», aus dem Historischen als dem Gewordenen. Wir könnten diese Individuation eine sekundäre nennen, diese Befreiung aus der Geschichtlichkeit zum Uebergeschichtlichen, aus dem «Wir» zum Ich. Die gespenstisch die Spontaneität des Lebendigen umstellende und lähmende bloß antiquarische Welt des Vergangenen usurpiert ohne sie das Sein selbst, und sie muß deshalb in ständiger Befreiung zu ihm hin durchbrochen werden.

Nietzsche hat letztlich nicht gesehen, daß das Werden der Kulturen in einer anderen als der kosmischen Zeit verläuft, bzw. er hat die Fortbildung seiner hier begonnenen Reflexion über die historische Zeit unterlassen. Er hat die in der Zweiten Unzeitgemäßen entdeckte Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch letztlich verfehlt — bzw. er hat nur den einen Aspekt gesehen: ihr Bezogensein zum Werden als dem Wesen des Seienden überhaupt. Doch damit habe ich eine kritische Position vorweggenommen, die hier noch nicht begründet und verständlich ist.

*

Erinnern wir uns des Bildes von der Uhr, die nach der zwölften in ewiger Wiederholung die erste Stunde anzeigt. Der achtzehnjährige Nietzsche gebraucht auch das Gleichnis von der Sanduhr, die umgedreht wird, womit der atomistische Charakter dieser ontologischen Konzeption noch deutlicher wird — neben der spürbaren Beängstigung durch die Vorstellung vom Weltmechanismus, vom großen Automaten.

Wir haben auch gesehen, daß dem Jüngling die durch die Reflexion bestimmte Freiheit des humanen Wollens gegen das automatenhafte Fatum noch verfügbar ist. Er lebt noch in der selbst-

verständlichen Gültigkeit des Cartesischen Ansatzes, er findet von da aus als Grundproblem die Ueberwindung des Dualismus in einer Erfassung der historischen Existenz — im Gegensatz zu bloßer Fatalität — und nennt sie «Geschick».

Die christliche Möglichkeit eines Immanentwerdens der Transzendenz durch die Menschwerdung Gottes sehen wir am Rande des Bewußtseins aus den ontologischen Möglichkeiten des jungen Nietzsche verschwinden.

*

Gehen wir von da aus noch einmal zur Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung. Nietzsche konstatiert die notwendige Transzendenz des historischen Daseins ins Unhistorische:

«Das Unhistorische ist einer umhüllenden Atmosphäre ähnlich, in der sich Leben allein erzeugt, um mit der Vernichtung dieser Atmosphäre wieder zu verschwinden . . .»

Ohne «jene Hülle des Unhistorischen» würde der Mensch nie zur historischen Existenz, «würde er nie angefangen haben und anzufangen wagen». Anfangen in historischer Zeit zu sein: das heißt historisch tätig werden, bedingt und bedingend durch Menschsein; das heißt Menschsein selbst.

«Sollte einer imstande sein, diese unhistorische Atmosphäre, in der jedes große geschichtliche Ereignis entstanden ist, in zahlreichen Fällen auszuwittern und nachzuatmen, so vermöchte ein solcher vielleicht, als erkennendes Wesen, sich auf einen überhistorischen Standpunkt zu erheben . . .

Ueberhistorisch wäre ein solcher Standpunkt zu nennen, weil einer, der auf ihm steht, gar keine Verführung mehr zum Weiterleben und zur Mitarbeit an der Geschichte verspüren könnte dadurch, daß er eine Bedingung alles Geschehens, jene Blindheit und Ungerechtigkeit in der Seele des Handelnden erkannt hätte.»

Er würde die Historie nicht mehr ernst nehmen, weil das Wesentliche an ihr, ihr eigentlicher Seinsgrund, im Handelnden immer derselbe wäre, und es wäre gleichgültig, an welchem Schnittpunkt der historischen Zeit er sich die Grundfrage nach dem Wozu des Lebens beantworten würde.

*

Dieser überhistorische Standpunkt — wir erkennen in ihm unschwer den Schopenhauerschen Pessimismus — ist in allen Menschen ontisch präfiguriert. Kein Mensch würde auf die Frage, ob er einen Abschnitt seines Lebens noch einmal wiederholen wollte, mit Ja antworten. Der historische Mensch würde dieses sein Nein mit einem optimistischen Zukunftsaspekt begründen.

«Diese historischen Menschen glauben, daß der Sinn des Daseins im Verlaufe seines Prozesses immer mehr ans Licht kommen werde, sie schauen nur deshalb rückwärts, um an der Betrachtung des bisherigen Prozesses die Gegenwart zu verstehen und die Zukunft heftiger begehren zu lernen.»

Gegen diese rein prozessuale Auffassung der historischen Existenz macht Nietzsche einen Einwand, der zunächst überraschen mag, der aber gewichtig genug ist, um ausdrücklich auf ihn aufmerksam zu machen: diese allzu historischen Menschen, die den Prozeß selbst verabsolutieren und dadurch schicksal-, schwere- und gegenwartslos werden, «wissen» nach Nietzsche «gar nicht, wie unhistorisch sie trotz aller ihrer Historie denken und handeln». Der überhistorisch Denkende aber wird sein Nein auf die Frage, ob er einen Abschnitt seiner historischen Existenz zu wiederholen wünschte, metaphysisch begründen —

«mit dem Nein des überhistorischen Menschen, der nicht im Prozesse das Heil sieht, für den vielmehr die Welt in jedem einzelnen Augenblick fertig ist und ihr Ende erreicht».

Ueber den Sinn ihrer Lehre — ob Glück oder Resignation oder Tugend oder Buße — sind sich die Ueberhistorischen nie einig gewesen. Einmütig aber lehren sie,

«das Vergangene und das Gegenwärtige ist ein und dasselbe, nämlich in aller Mannigfaltigkeit typisch gleich und als Allgegenwärtigkeit unvergänglicher Typen ein stillstehendes Gebilde von unverändertem Werte und ewig gleicher Bedeutung».

Und, heißt es weiter, wie sollte es der Ueberhistorische

«im unendlichen Ueberflusse des Geschehenden nicht zur Sättigung, zur Uebersättigung, ja zum Ekel bringen!».

Vergegenwärtigen wir uns, daß diese «Ueberhistorischen» durch ihr Wissen um die schon im voraus vollendete Totalität

des Prozesses gekennzeichnet sind. Aber eine andere Präsenz der Totalität des Seins ist ja nach Nietzsche als unbewußtes Leben als Transzendenz des Historischen in der Gegenwart des Tätigen, Schöpferischen, als Vorbedingung der gestaltenden, plastischen, stilschaffenden Kraft unerläßlich: der Moment der Entindividualisierung im Zugleich mit der tätigen Erfüllung des Individuellen. So ist Nietzsches anschließende Polemik gegen die Ueberhistorischen zu verstehen: Lassen wir ihnen

«ihren Ekel und ihre Weisheit: heute wollen wir vielmehr einmal unserer Unweisheit von Herzen froh werden und uns als den Tätigen und Fortschreitenden, als den Verehrern des Prozesses, einen guten Tag machen. Mag unsere Schätzung des Historischen nur ein okzidentalisches Vorurteil sein; wenn wir nur wenigstens innerhalb dieser Vorurteile fortschreiten und nicht stillestehn!».

VI.

Und doch: der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen läßt Nietzsche keine Ruhe. Schon den Achtzehnjährigen hat er gequält — damals als das größte mögliche Verdikt dem Menschen und dem Sinn seiner historischen Existenz gegenüber.

In der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung sieht er, daß die «monumentalische» Geschichtsbetrachtung ein in Grenzen zwar statthafter, ja nötiger Gebrauch des Gewesenen um des Gegenwärtigen und Kommenden willen, daß sie also im Dienste der historischen Existenz nötig ist. Aber sie tendiert dazu, die historische Distanz zwischen gestern und heute zu übersehen, das in dieser Distanz notwendig Verschiedene zu egalisieren. Die heroischen Aufgipfelungen des historischen Geschehens, um die es hier geht, sollen einander um der Bestätigung des Gegenwärtigen willen möglichst gleich sein. Damit aber kommt die Wiederkehr eines Gleichen und eine Negierung der Historizität, weil Zeitlichkeit des Geschehens in Sicht. Das Leben als dem Dasein transzendentes Sein löscht in der Negierung des Menschlichen durch das Uebermenschlich-Heroische die zeitlich-historische Existenz und damit die humane Spezifität aus. Der historisch unbekümmerte, nurmehr die Macht des Seins als Leben in seinem Willen zur Uebermacht repräsentierende Tätige löscht in verabsolutier-

ter Gegenwart den Sinn des historischen Daseins als eines Prozesses aus.

*

Die universale kosmische Uhr kommt in Sicht.

«Im Grunde ja könnte das, was einmal möglich war, sich nur dann zum zweiten Male als möglich einstellen, wenn die Pythagoräer recht hätten zu glauben, daß bei gleicher Konstellation der himmlischen Körper auch auf Erden das Gleiche, und zwar bis aufs Einzelne und Kleine, sich wiederholen müsse: so daß immer wieder, wenn die Sterne eine gewisse Stellung zueinander haben, ein Stoiker sich mit einem Epikuräer verbinden und Cäsar ermorden und immer wieder bei einem anderen Stande Kolumbus Amerika entdecken wird. Nur wenn die Erde ihr Theaterstück jedesmal nach dem 5. Akt von neuem anfinge, wenn es feststünde, daß dieselbe Verknotung von Motiven, derselbe deus ex machina, dieselbe Katastrophe in bestimmten Zwischenräumen wiederkehrten, dürfte der Mächtige die monumentale Historie in voller ikonischer Wahrscheinlichkeit, d. h. jedes Faktum in seiner genau geschilderten Eigentümlichkeit und Einzigkeit begehren: wahrscheinlich also nicht eher, als bis die Astronomen wieder zu Astrologen geworden sind.»

Uns geht es hier nicht um die sichtlich gewaltsame Zuendekonstruktion des als «monumentalisch» bezeichneten Geschichtsverständnisses. Aber just diese «astrologische» Absurdität wider die Geschichte hat sich später Nietzsche als die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen unausweichlich aus den naturalistischen Voraussetzungen seiner Ontologie aufgedrängt. Daß er dabei sowohl Heraklit als auch die Pythagoräer, auf die er sich ganz ausdrücklich beruft, in einer unabgeklärten Mischung von mechanistischer und vitalistischer Konzeption des All vergrößert hat, spielt nicht einmal — wenigstens in unserem Zusammenhang nicht — eine entscheidende Rolle.

Wichtiger ist schon, daß Nietzsche hier selbst der «monumentalen» Verführung erlegen ist. Denn Heraklit sowohl wie die Pythagoräer wurden ihm zum Mythos der mächtigen Philosophen; aus vollendeter Weisheit und aktivistisch ertragener (dadurch aber doch nur in ein «als ob» der Historizität gewendeter) Resignation erfüllen sie, im amor fati tätig, den Daseinsinn. In ihnen — nicht, wie man immer wieder geglaubt hat, im gewalttätigen Machthaber, der seinem Willen zur Macht

nur blind gehorcht — hat Nietzsche die Erfüllung seiner Zukunftsvision positiv erschaut. Erst in dieser In-eins-Schau historisch-überhistorischer Existenz des wissenden amor fati, in dieser Restitution des tragischen Pathos glaubte Nietzsche die Ueberwindung des Nihilismus gefunden zu haben.

Hier schließt sich der Kreis, der in der gleichzeitig durchbrechenden, später wieder verschwindenden Metapher vom Uebermenschen noch eine progressistisch-antinomische Gegenbewegung zu haben scheint. Es erweist sich, daß diese Metapher durch die Sichtung des heroisch-tragischen Menschentums überflüssig wird — dieses Typus, der als «Wiederkunft» des vorsokratischen Typus erlebt wird.

VII.

Die konstruktive Gewaltsamkeit dieser «Lösung» des Nietzsche'schen Grundproblems der historischen Existenz wird aus den Voraussetzungen seines eigenen Weltverstehens nicht hinreichend sichtbar. Ich möchte zum Abschluß meiner Ausführungen mit Hinweisen auf die weitere Entwicklung Nietzsches kritisch darzustellen versuchen, warum er zeit- und lebensgeschichtlich eine Fortführung und Erfüllung der historischen Existenz verfehlen mußte.

Nietzsche selbst hat, wie wir sahen, die konservative Komponente der Historizität mit seinem Abschied von der Philologie als historischer Disziplin endgültig verlassen. Den Versuch, sich wenigstens theoretisch in eine konkrete historische Existenz, in ein aus dem gegenwärtigen Bewußtsein des zeitlich miteinander Gewordenseins konstituiertes Gemeinwesen einzulieben, hat er, kaum begonnen, wieder aufgegeben. Er hat Basel nicht nur äußerlich verlassen, wenn auch in seiner Kritik dem nationalistisch-zentralistischen Ueberstaat gegenüber die einmal wenigstens von ferne geschaute Möglichkeit einer in Freiheit und traditionaler Ordnung synthetisch gestalteten und historisch wachsenden Gemeinschaft immer in irgendeiner Weise gegenwärtig blieb. Es finden sich auch erstaunliche Einsichten bis in sein spätestes Werk, daß die Erfüllung des Menschlichen als der historischen Existenz nur in der Ausrich-

tung auf eine Mitte möglich sei, in der sich ein «Wir» als historisches Faktum allein finden kann.

Doch all das lag außerhalb des Exempels, das das Philosophieren Nietzsches wesentlich zu sein hatte. Knüpfen wir an die letzte Kapitelüberschrift der geplanten Unzeitgemäßen Betrachtung «Die Stadt» an, wo eine Lokalisierung des religiösen Problems in Sicht kommt. Wie soll, nachdem durch das Christentum das Religiöse als historisches Faktum universal geworden ist, ausgerechnet dies Universale wieder lokalisiert werden? Wohlverstanden: lokalisiert und nicht nationalisiert. Irgendeiner Hypostasierung und Apotheose des Nationalen, wie wir sie erlebt haben, hat Nietzsche — der ja vor allem ein «guter Europäer» sein wollte — nie zugestimmt. Da nun aber eine Lokalisierung des Religiösen, wie sie Voraussetzung der griechischen Polis war, für Nietzsche in Gegenwart und Zukunft niemals ernsthaft denkbar gewesen wäre, sah er auch keine Möglichkeit, auf dem Boden konkreter, historisch gewachsener Gemeinschaft die ihm aufgegebenen Probleme der historischen Existenz zu lösen.

Als einer, der in der kritischen Haltung zum Gewordenen, in der Ausrichtung auf das Kommende, in der immer unerbittlicheren Analyse der Verstellungen und Maskierungen der historischen, nicht mehr lebendig gegenwärtigen Wahrheits- und Glaubensformen einer untergehenden Welt seine geschichtliche Existenz zu erfüllen hatte, mußte er notwendig ein Heimatloser, ein Einsamer werden.

*

Aber es geht bei Nietzsche ja nicht nur, nicht einmal primär um die historische Existenz. Er weiß, daß die Immanenz des historischen Sinnes nur aus der Transzendenz Dasein in Bezogenheit auf Sein ist. Er findet diese Transzendenz immer wieder im entindividualisierenden Erleben des ungeschichtlichen Seins. Das ist der metaphysische Sinn des Dionysus-Erlebnisses. Die Einsicht in die ewige Wiederkunft des Gleichen ist das Bewußtsein von der unausweichlichen Gewalt des Gottes, mit dem sich die tragische Existenz im amor fati zur menschlich - übermenschlichen, historisch - überhistorischen Ein-

heit verbindet. Religiös gesprochen, hat Nietzsche in diesem Erlebnis den Gott als das α und ω , die ἀρχή und zugleich das τέλος des Seienden, und darüber hinaus des Daseins als der historischen Existenz, hat er im Ja zur unaufhebbaren Bindung die Erlösung entdeckt.

*

Und doch: ist Nietzsche damit der Alternative zwischen der Vergottung des Menschen und dem Verfallen an den Universalmechanismus als Fatum entgangen? Ist das Ja zu beiden Extremen eine echte Ueberwindung, oder entspricht es der Einsicht in die unüberwindliche Aporie der historischen Existenz und damit der Aufhebung von deren ontologischer Bedeutung?

Wenn die Geschichte als Ganzes und die historische Existenz als das von ihr wesentlich bestimmte Dasein eben dahin transzendiert, von wo sie je und je ist, und nur dahin, dann wird aus der Geschichte ein unechtes, bloß spielerisches Geschehen; und die Aesthetik wäre der einzige Modus, in dem sich die historische Existenz zu sich selbst ontologisch adäquat verhielte; (wiewohl auch hier die Frage nach dem objektiven Sein des Schönen und den subjektiven Kriterien kaum mit dem Hinweis etwa auf die Intuition erledigt wäre).

*

Nietzsche hat im Grunde die Intellektualität als einzige Weise, Zugang zu Logischem zu haben, nur als Instrument der Negation im Kampf des Lebens gegen das unecht Gewordene benutzt. Sein Weg begann mit der Destruktion des «du sollst», das die lebensfeindliche Haltung des Christentums als die Negation alles großen Lebens historisch instituiert habe. Sein Kampf gegen das Christentum als der das Leben in Lüge und lebensfeindlichen Schein veruneigentlichenden Macht war nicht bloßer aufklärerischer Atheismus, auch wenn er sich in der mittleren Periode diesen Anschein gab.

Nietzsche wußte, daß Gott als erlebte Person für die historische Existenz wirklich ist. Deshalb war seine Einsicht in den Tod Gottes von metaphysischer Dignität und keinswegs nur als Metapher gemeint. Eine andere Transzendenz als die Gottes

fand er nicht — außer eben dem Lebendigen, das ihm früh und später wieder als Dionysos in ihm selbst begegnete.

Die Heteronomie dem Leben gegenüber, die im «du sollst» den Menschen schlechthin traf und ihm die Möglichkeit letzter Größe nahm, mußte als das Fundament des christlichen Aeons zerstört werden. Vielmehr: diese Zerstörung ist im Grunde schon durch die totale Sinnlosigkeit des modernen Lebens vollzogen. Gott ist schon tot!

Nietzsche hat den Zustand, den er damit in der Ebene der historischen Existenz erkannte, als Nihilismus bezeichnet. Durch sein Erkennen wollte er die Destruktion destruieren, aus der Décadence eine Wende zu neuer Gesundheit finden. Aber er wußte, daß er für die Zukunft der Menschheit zunächst nur ein Unheil sein konnte, daß nach ihm und durch ihn die nihilistische Situation erst recht offenbar werde.

*

Nietzsche hat als einzige Gegeninstanz gegen das Nihil, gegen die Auflösung der historischen Substanz der europäischen Existenz den heroischen Impetus des amor fati aufgerufen. Die historisch konkrete und verstehbare Fatalität selbst als Geschick und damit den historischen Prozeß als echten Prozeß aus einem Sinn begreifen hat er uns nicht gelehrt.

Der unechte Prozeß des historischen Daseins transzendiert ihm einzig in den echten eines Werdens, das je und je in sich vollendet ist und in ewiger Wiederholung nur sich selbst darbietet. Im Ja dazu erfüllt sich das in der Destruktion des «du sollst» gewonnene «ich will» als «ich bin». Die zu Ende ausgehaltene Individuation, das aus dem Einssein im Sein bis zum Nihil ausgebrochene Ich findet sich als das Sein selbst wieder. Die Menschheit als die Ebene der Dubeziehung ging auf diesem Weg verloren. Der einsame Mensch findet sich als einsamen Gott am Ende seiner Wanderung durch die Uneigentlichkeit des geschichtlichen Daseins.

*

Welchen Sinn aber hat das «Ich», wo ihm das Andere als Anderes fehlt, die Zwiesprache mit dem Du wie auch die Ent-

fremdung und der Wille zur Aneignung? Der christliche Weg der Entdeckung des Mitmenschen als Du, auf dem die historische Existenz ihren Sinn in der Gegenwart des ewigen Gottes findet, war für Nietzsche im Nihil des gegenwärtigen Zeitalters versunken. Hier war ihm das Sklaventum nicht aufgehoben, sondern auf alles Menschsein ausgedehnt. Im «du sollst» wurde die Größe unter das nivellierende Diktat der Allgemeinheit versklavt. Der Weg zur Befreiung konnte nur über den Gottes-tod führen. Durch ihn war der Sinn der historischen Existenz der christlichen Epoche erstorben. Ein neuer Sinn fand sich Nietzsche nur in der Aufhebung dieses Sinns selbst, und am Endes dieses Weges stehen Apotheose und universaler Automatismus als Fatum.

*

An ein Letztes sei hier noch erinnert, das die philosophische Kritik im engeren Sinn angeht. Nietzsche hat den Cartesischen Ansatz, die Gewißheit vom Sein des Ich in der Reflexion auf das der Welt gegenüber andere Bewußtsein zu finden, abgelehnt, ja nicht einmal mehr in Sicht bekommen. Als Erfüllung dieses Andersseins dem bloßen Weltsein gegenüber konnte die Geschichte deshalb für Nietzsche kaum ernsthaft Problem werden. Sein Antiplatonismus gründet — abgesehen von allen moralistischen Mißverständnissen — ebenfalls in dieser monistisch-vitalistischen Voreingenommenheit. Deshalb mußte die Konzeption der historischen Existenz, der Individuation, des Ich bei Nietzsche letztlich subjektivistisch bleiben, und darin liegt die Wurzel der in Nietzsche vollzogenen Kapitulation des Daseins vor dem Sein. Die Transzendenz der historischen Existenz ist als subjektivistische Erfahrung nicht echt — und damit verfehlt sie sich notwendig selbst.

Doch damit sind wir in Versuchung, einen Schritt in den Raum der platonisch-human und christlich-human bestimmten Geschichte zu tun. Sie ist für Nietzsche gleichsam als Mittelalter zwischen dem vorplatonischen Altertum und dessen Renaissance, die mit ihm selbst als ein Geahntes anhebt, in der Nacht des «Nihilismus» versunken. Von ihren Voraussetzungen aus treffen

wir Nietzsche nicht, so wenig er verstehen konnte, wovon in ihr beispielsweise unter der Vokabel «Geist» die Rede ist.

Auch wir leben nicht mehr in der Eindeutigkeit dieser Welt. Deshalb verstehen wir Nietzsche heute besser als je. Ob unser Nein zu ihm noch auf dem Boden einer historischen Wirklichkeit steht oder durch das von ihm und scheinbar von unserer Gegenwart gefällte Verdikt längst getroffen ist, ist unsere Frage an die Zukunft, die nicht theoretisch beantwortbar ist.

(Vortrag, Philosophische Gesellschaft Basel, Januar 1945.)