

Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung



Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung

Herausgegeben von

Ernst Behler · Mazzino Montinari
Wolfgang Müller-Lauter · Heinz Wenzel

Band 8

1983

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Nietzsches Totalismus

Philosophie der Natur zwischen Verklärung
und Verhängnis

von

Walter Gebhard

1983

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Anschriften der Herausgeber:

Prof. Dr. Ernst Behler
Comparative Literature GN-32
University of Washington
Seattle, Washington 98195, U.S.A.

Prof. Dr. Mazzino Montinari
via d'Annunzio 237, I-501 35 Florenz

Prof. Dr. Wolfgang Müller-Lauter
Klopstockstraße 27, D-1000 Berlin 37

Prof. Dr. Heinz Wenzel
Harnackstraße 16, D-1000 Berlin 33

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Gebhard, Walter:

Nietzsches Totalismus : Philosophie d. Natur zwischen Verklärung u. Verhängnis / von Walter Gebhard. — Berlin ; New York : de Gruyter, 1983.

(Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung ; Bd. 8)

ISBN 3-11-008958-0

NE: GT

©

Copyright 1983 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung – J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung – Georg Reimer – Karl J. Trübner – Veit & Comp. – Printed in Germany – Alle Rechte des Nachdrucks, einschließlich des Rechtes der Herstellung von Photokopien und Mikrofilmen, vorbehalten.

Satz und Druck: Walter Pieper, Würzburg

Bindarbeiten: Lüderitz & Bauer, Berlin

„Wenn man nur nicht ewig die Hyperbel aller Hyperbeln, das Wort: Welt, Welt, Welt hören müßte, da doch Jeder, ehrlicher Weise, nur von Mensch, Mensch, Mensch reden sollte!“

(Nietzsche 1874: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie“ — gegen Eduard von Hartmann und „die volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprozeß“, KGW III 1, S. 308)

„Um den Helden herum wird Alles zur Tragödie, um den Halbgott herum Alles zum Satyrspiel; und um Gott herum wird Alles — wie? vielleicht zur ‚Welt‘? —“

(Nietzsche 1886: „Jenseits von Gut und Böse“, „Sprüche und Zwischenspiele“, Aphorismus Nr. 150, KGW VI 2, S. 99)

„Es muß solche geben, die alle Verrichtungen heiligen, nicht nur Essen und Trinken: und nicht nur im Gedächtniß an sie, oder im Eins-Werden mit ihnen, sondern immer von neuem und auf neue Weise soll diese Welt verklärt werden.“

(Nietzsche, Nachgelassene Fragmente Sommer 1883, KGW VIII 1, S. 36)

Vorwort

Nietzsche verdient den Titel des Meisterkritikers wohl noch mehr als den des Meisterdenkers, mit dem er von der französischen Forschung in eine Reihe mit Fichte, Hegel und Marx gestellt wurde. Seine Meisterschaft erfüllt sich in sprachlicher Eleganz und analytischem Tiefblick nicht allein, sondern darüber hinaus im Anspruch auf die Schrankenlosigkeit des kritischen Zugriffs: Meisterkritiker der Tradition — und des Fortschritts, des Fürwahrhaltens — und der Wissenschaft, der Glaubens- und der Wissensannahmen, erzwingt Nietzsche die Frage nach der Begrenzbarkeit der kritisierenden Mittel und der kritisierten Verfahren. Sein Diskurs steht in der widerspruchserzeugenden Spannung zwischen totalisierendem Verdacht, verallgemeinerter Kritik und nicht weniger total motivierter Bejahung. Soweit dies Denken sich als Kulturkritik artikuliert, gewinnt Naturphilosophie die Bedeutung der kritischen Instanz; soweit Natur selbst als Instanz der Einheit, des Totalen berufen wird, verwandelt sie sich in das Bild der Erlösung und des Schreckens. Diese ambivalente Spannung teilt sich als Moment totalisierender Argumentation jedem Wertungselement mit. Das macht das doppelte Wesen des „Totalismus“ aus. In der Bereitschaft zur Extremisierung beansprucht Nietzsche auch seine Identität in der angedeuteten „totalistischen“ Weise: Das Kritisierte nicht aufzugeben, dient ihm die „Überbietung“ als Behauptung überschwenglichen Wertes für ‚alles‘. Die Einheit des Unterschiedlichen wird in einem Denken des „Zusammenhangs der Dinge“ auch bei Nietzsche — trotz der Wahrnehmung erschreckender Befremdlichkeit der Natur — mit Mitteln der religiösen, kosmologischen und romantischen Thematisierung angegangen, — selbst wenn die sprachliche und ideologische Artikulation die entsprechenden kritischen Appelle enthält.

Die Verwunderung über eine uferlose Nietzscheliteratur, die einem grasierenden Sprachbestand seiner Texte, dem Allurteil, noch kaum Aufmerksamkeit schenkte, gehört zur Motivation dieser Untersuchung. Das ‚poetische‘ Korrelat dieser logischen Figur, das Sprechen in Gleichnissen, ist freilich immer wieder Gegenstand der Forschung, insbesondere der theologisch interessierten, gewesen. Die vorliegende Untersuchung entstammt dem Interesse an der Frage, wieweit sich die spätere, nachhegelianische deutsche Naturphilosophie der kosmologischen ‚Umwidmung‘ der Naturwissenschaft zum Zweck ihrer Integration in die kulturelle Traditionswelt zuwandte. Sie war ursprünglich unter dem

Titel „Umkehrung und Intensivierung der Gleichniswelt“ als zentrales Kapitel in eine von Schopenhauer bis Haeckel reichende Darstellung des Totalitätsbewußtseins im 19. Jahrhundert eingeordnet. Dieser Titel enthält die These, daß mit der ‚überbietenden‘ Romantik-Kritik — als Kritik der argumentationslosen Einheitsannahmen — bei Nietzsche eine zwar verborgene, aber in der rhetorischen Fruchtbarkeit intensivierte Tradition des Gleichnisdenkens vorliegt, die dem enzyklopädischen Modell seiner Anwendung, wie es bei Schopenhauer, Lotze, Fechner und anderen vorliegt, eher auf der Ebene der sprachlichen Realisierung als auf der Ebene der Fragestellung widerspricht. Der Versuch eines geistesgeschichtlichen Verstehens Nietzsches im Rahmen seiner sprach- und ideologiegeschichtlichen Lage und unter Einsatz wenigstens einfacher linguistischer und literaturwissenschaftlicher Kategorien ist auch in der neueren Nietzsche-Literatur kaum gewagt worden. Sie ist großenteils philosophisch angelegt. Da die vorliegenden Analysen bereits 1976/77 abgeschlossen worden sind, konnten leider wichtige Arbeiten der gegenwärtigen Forschung nicht mehr eingearbeitet werden. Meine Beanspruchung mit der Übernahme der Tätigkeit in der erst eingerichteten Sprach- und Literaturwissenschaftlichen Fakultät der Bayreuther einerseits, die Langwierigkeit der Förderungsentscheidungen andererseits haben die Drucklegung verzögert. Erst die sechziger Jahre haben die großen metaphortheoretischen und sprachkritischen Arbeiten zur Philosophie gebracht, die auch nicht sogleich auf die Werke Nietzsches Anwendung gefunden haben.¹ Thematisch relevante Veröffentlichungen der starken französischen Nietzsche-Exegese sind herangezogen worden², nicht mehr jedoch die aus der

¹ Vgl. dazu M. Black, *Models and Metaphors*, Ithaka 1962, die metaphorhistorischen Arbeiten Blumenbergs (*Licht als Metapher der Wahrheit*, in: *Studium Generale* 10, 1947, 432-477; *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 6, 1960, 1-147; *Beobachtungen an Metaphern*, ebd. 15, 1971, 161-214), die Arbeiten von W. Ingendahl (*der metaphorische Prozeß*, Düsseldorf 1971; *Die Metaphorik und die sprachliche Objektivität*, in: *Wirkendes Wort* 22, 268-274), Hans-Heinrich Lieb (u. a. *Der Umfang des historischen Metaphernbegriffs*, Köln 1964), — vor allem dann die weiterweisende Arbeit von Wilhelm Köller, *Semiotik und Metapher. Untersuchungen zur grammatischen Struktur und kommunikativen Funktion von Metaphern*, Stuttgart 1975. Auf einige der kritischen Beiträge zur Philosophiesprache sei hingewiesen: Bela Juhos, *Über Analogieschlüsse*, in: *Studium Generale* 9 (1956) 126-129; C. A. Emge, *Der ethische Fehlgriff nach dem Ganzen. Über einen anscheinend typischen Mangel normativer Theorien*, in: *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz* 1969, 3-46; Dauenhauer, B. P., *Thinking about the „World“ as Mythic Thinking*, in: *Kantstudien* 62 (1971) 172-184; E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Wien 1958; ders., *Die Voraussetzung der Transzendentalphilosophie*, Hamburg 1975.

² Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, München 1976. Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris 1966. Sarah Kofmann, *Nietzsche et la métaphore*, Paris 1972. Bernard Pautrat, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*. Paris 1971.

Lacan-Schule erwachsenen Beiträge und die ‚poststrukturalistischen‘ Verarbeitungen. Besonders wichtige Veröffentlichungen im deutschen Sprachraum sind erst nach Fertigstellung der Arbeit erschienen. Es zeigt sich jedoch eine überraschende Übereinstimmung in den Fragestellungen. So besonders in zwei Bänden der *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*. Ruediger Hermann Grimm gibt in *Nietzsche's Theory of Knowledge* eine verlässliche, vor allem auf die Spätphilosophie ausgerichtete Synopse und Diskussion zu Nietzsches Wissenstheorie. Sie enthält allerdings noch wenig von sprachkritischen Ansätzen. Die Bearbeitung der brisanten Thesen von „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn“ (KGW III, 2, 373 ff.) muß weitergeführt werden, sofern die komplexe hermeneutische Fragestellung des Aufsatzes mehr enthält als eine Attacke „directed toward our forgetfulness of the creative, artistic nature of language“.³

Daß es sich bei Nietzsches Philosophie um eine fundamentale Hermeneutik handle, ist durch die Studie von Johann Figl *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*⁴ in aller wünschenswerten Systematik nachgewiesen worden. Dabei wird auch die ‚reduktive‘ Tendenz der Nietzscheschen Hermeneutik in der Abgrenzung inhaltlicher und formaler Argumentationsebenen deutlich gemacht und im Vergleich mit der Entstehung der Semiotik festgestellt, „daß nach Nietzsches Verständnis der Auslegung diese selbst nicht primär ein Verstehen von zu deutenden Zeichen und Sinnsymbolen ist, sondern die Interpretation selbst ein Zeichen des ihr zugrundeliegenden Geschehens ist, das des näheren als Kampf um Macht verstanden wird.“⁵ Ein Beleg von höchster Wichtigkeit für meine These, daß sich die Gleichnistätigkeit durch Umkehrung intensiviere! Und unter diesem Aspekt erscheint auch Figl „die hermeneutische Theorie Nietzsches in einem äußerst starken Ausmaß problematisch“⁶. Der spät erst von ihm eingebrachte Punkt der Kritik ist unmittelbar mit dem sprachlichen Problem der Übertragung und des Allurteils verbunden: Die Frage sei aufzuwerfen, „ob das Machtwollen bzw. die ihm korrespondierenden Prozesse tatsächlich die letzte und alles bestimmende Realität, der Grundcharakter alles Geschehens ist“⁷. Die vorliegende Arbeit versucht den Nachweis, daß die

³ R. H. Grimm, *Nietzsche's Theory of Knowledge* (= MTNF 4), Berlin/New York 1977, 97.

⁴ Bd. 7 der *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, Berlin, New York 1982.

⁵ Ebd. 173.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd. 210. Figl kritisiert — außergewöhnlicherweise — auch die Totalisierung des Nietzscheschen Axioms von der „Falschheit“ alles Auslegens: „Die Kennzeichnung ‚falsch‘ ist also nicht etwa deshalb abzulehnen, weil sie nicht zuträfe, sondern im Gegenteil: eben weil die Falschheit unumgänglich und notwendig das Interpretieren prägt, ist sie überflüssig.“ (Ebd. 199)

Radikalisierung der Spätphilosophie bereits in den Totalisierungsmustern der frühen Reflexionen Nietzsches vorbereitet ist. Sie will den Blick auf die Entfaltung zweier gegensätzlicher Linien von Einseitigkeit lenken.

Um die Konvergenzen in der jüngsten Forschung sichtbar zu machen, darf auf einige weitere Forschungsergebnisse hingewiesen werden. Wenn Nietzsche als Exponent der Lebensphilosophie erscheint, so berücksichtigt die Analyse des Totalismus, daß in der Forderung nach dem ‚Ganzen‘ häufig eine nicht gerechtfertigte Partikularisierungsangst liegt. Die auf Distanztilgung ausgerichtete Vitalphilosophie hat entsprechend der hier nur angedeuteten Herkunft aus dem schopenhauerschen Denken „dieselben romantisch-idealistischen Impulse“, wenn Nietzsche „das dionysische Ursein in Hegelschen Begriffen als einen Gott bezeichnet, ‚der im Bauen wie im Zerstören, im Guten wie im Schlimmen, seiner gleichen Lust und Selbstherrlichkeit innewerden will, der sich, Welten schaffend, von der Not und Überfülle, vom Leiden der in ihm gedrängten Gegensätze löst“.⁸

Dieser Satz aus der GT enthält das programmatische Widerspruchsmodell, das den ideologiekritischen Nietzsche mit dem religionsrehabilitierenden verbindet. Auf diese Verbindung kommt es hier an — entgegen manchem Vorschlag der Entaktualisierung des *Zarathustra* (vgl. Hermann Wein, Jürgen Habermas). Hatte die Spekulation des restaurativen 19. Jahrhunderts den „Zusammenhang der Dinge“ meist verklärt, so wird Natur bei Nietzsche selbst-antagonistisch: mit ihren Entsetzensqualitäten ist das kathartische Moment des Schreckensbildes garantiert.⁹

Von der Welt/Ich-Spiegelung kann jene bisher ungedachte Selbstbewältigung abgeleitet werden, die in der Darstellung als „egologische Totalüberwältigung“ (vgl. VI, 2 d) beschrieben wird. Angewandt auf die anthropologisch-kosmologische Einheitsthese vom „Willen zur Macht“, werden dessen Objekte schließlich zu Momenten seines Selbst-Bezuges.¹⁰

⁸ So Ernst Behler in seinem Beitrag über *Marx, Nietzsche und die deutsche Frühromantik*, in: Grimm/Hermand (Hrsg.), *Karl Marx und Nietzsche*, Königstein/Ts. 1978, 42 (Zitat SA I, 15).

⁹ Für Friedrich Schlegels Transformation der zerreißenen Naturmacht in die „Einheit der in unendlich vielen Gestalten geheimnisvollen Urkraft, die alles erzeuge und ernähre“, stellt Behler die nachromantisch verlorengegangene Distanz der positiven Katharsis fest, wonach „das Gefühl des Schreckens angesichts der allmächtigen Natur in Lust übergeht“ (ebd. 41).

¹⁰ Darin sehe ich eine Konvergenz zu Jendris Alwast, *Logik der dionysischen Revolte. Nietzsches Entwurf einer aporetisch dementierten „kritischen Theorie“*, Meisenheim a. G. 1975. Vgl. dazu am ehesten die Ausführungen über den „dionysischen projet original“ 210 ff.: „In der von dem Gleichnis des Willens angezeigten Differenz richtet sich der ‚dionysische‘ Wille zur Macht auf sich selbst in seinem entfremdeten ‚Anderssein‘, taxiert die ‚eigenen‘ Entwürfe als nicht-authentische und setzt als Gegenideal den ‚dionysischen‘ projet original als Ausdruck eines authentischen Lebens.“ (211) Wenig

Man vergleiche zu diesem Problem und seinem sprachlichen Lösungsangebot den lexikalischen Befund: Die Diversifikationen von Sozialkategorien, die normal Elemente sozialer Identität sind, verlagern sich in die überschüssig zahlreichen Kompositeme mit „Selbst-“ — man vergleiche das Sachregister. André Glucksmann gibt unter dem Kapitel der von Nietzsche beanspruchten „Redlichkeit“ einen Hinweis auf die „beliebtesten Spiele der jungen linkshegelianischen Doktoren um Marx herum: alle Probleme dadurch zu lösen, daß die Vorsilbe *Selbst* dem Problem und seiner Benennung vorausgestellt wurde — die Emanzipation löst sich als Selbstemanzipation auf, Schöpfung als Selbstschöpfung, Verwaltung als Selbstverwaltung . . .“. „Nietzsche folgt bis zum äußersten dieser Bewegung einer Sprache, die sich in ihrer eigenen Beherrschung einhüllt und sich keiner Identität mehr unterwirft, weil sie sie alle aufzwingt [. . .].“¹¹ Die Gefahr der Gegenstandslosigkeit nur angemessener Eroberungen wird in den zahlreichen Kapiteln beschrieben, die den Verlust von Hermeneutik, von Wirklichkeits- und Dingbegriffen analysieren. Der ruinöse Umfang solcher Eroberung wird in den Kapiteln über „Ich-Heiligung und ‚zwiefache Fälschung‘“ (VI, 2 d), über die Erlösungsfunktion des regressiven Selbst- und Allbezugs (VI, 3 c) und über „Totalismus und Aussagelosigkeit“ (VIII, 2) skizziert. Das Faszinierende an der von Nietzsche betriebenen Ästhetisierung ist jedoch, daß die sozialen Ängste in ihr reprojiziert bleiben. Deshalb ist Gert Mattenklott voll darin zuzustimmen, „daß Nietzsche die Möglichkeit der Darstellung von Natur nur als die im Mythos hat denken können (von dem er die Kunst nicht unterscheidet)“ und „daß die bürgerliche Klasse zu dieser Zeit humane Kulturutopien nur noch in äußerster ästhetischer Stilisation formulieren kann“.¹²

Das soziale und kritische Korrektiv der Ästhetisierung auch der kosmologischen Spekulation schwindet: die sich ausweisende Argumentation. Der Utopik bleiben nur zwei Tendenzen, die gleichermaßen zu den inneren Fluchtutopien der Jahrhundertwende führen: die Hoffnung auf eine namenlose Solidarität (der die kunstreligiösen Ideologien und Gruppierungen im Umkreis von Wagner und die späteren Reformbewegungen korrespondieren) und die Affirmation von Erfahrungslosigkeit. Sie scheint in Nietzsches Fatalismustheorie zu kulminieren. Sie findet ihre historische Analogie jedoch in allen Phasen sozial- und

einverstanden kann man mit der Art sein, wie Alwast mit der Forschungsdiskussion über Nietzsches Widersprüche fertig wird (vgl. 217 f.), und mit seiner sehr an Nietzsche erinnernden Lexem-Verdoppelung des „Dionysischen als dionysische Allbejahung und als ‚dionysische‘ Wertabmessung“, was gar zu einem „dionysisch-,dionysischen‘ Philosophieren“ führt (219).

¹¹ André Glucksmann, *Die Meisterdenker*, Hamburg 1978, 255.

¹² Gert Mattenklott, *Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘ als Konzept einer bürgerlichen Kulturrevolution*, in: G. M., Klaus R. Scherpe (Hrsg.), *Positionen der literarischen Intelligenz zwischen bürgerlicher Reaktion und Imperialismus*, Kronberg 1973, 120.

kulturpolitischer Enttäuschung — wie hinsichtlich der überraschend präzise gegen Mitte der siebziger Jahre einsetzenden Restauration für Schopenhauer, die frühromantische Philosophie und ihre Weiterungen zu beobachten war. Rhetorik ist dann — darauf weist Mattenklott hin — entsozialisiert und „nicht mehr Ausdruck von Spontaneität, die in der Philologie ihr Regulativ findet, sondern System von Gleichnissen für die Darstellung eines wesentlich Unmittelbaren“. ¹³ Den Zusammenhang von erfahrungsloser Selbstbestätigung und Akklamation des Anachronistischen versuchen die letzten Kapitel der Untersuchung zu erhellen, die sich Nietzsches Fatalismus stellen.

Schon in den Vorarbeiten zur GT werden die Strukturen einer nicht auf Mitteilungsdifferenz, sondern auf *vereinnahmende* Identitätsfindung bezogenen Kommunikationstheorie greifbar. Die Verständigung unter „seinesgleichen“ erspart sich in den Einheitserlebnissen dionysischer Gleichniswelt die Anstrengung des Transfers: „Der dionysisch erregte Mensch hat ebenso wenig wie die orgiastische Volksmasse einen Zuhörer, dem er etwas mitzuteilen hätte . . . er wird nur von seinesgleichen verstanden.“ ¹⁴ Im gleichen Sinn einer nahezu traumatischen Identitätssuche heißt es: „Sprechen ist im Grund ein Fragen des Mitmenschen, ob er mit mir die gleiche Seele hat.“ ¹⁵ Die Möglichkeit des Verlustes der Objektbeziehung ist in solchen hermeneutischen Prädispositionen bereits angelegt.

Das Buch sei dem Andenken der Leiden meiner Mutter Mathilde Gebhard (1898-1980) gewidmet. Zu danken ist ihr und so vielen: der Deutschen Forschungsgemeinschaft für ein großzügiges Stipendium, den Begleitern der entstehenden, den Bewertern der abgeschlossenen, den Helfern und Herausgebern der veröffentlichten Arbeit.

Bayreuth, im Januar 1983

W. G.

¹³ Ebd.

¹⁴ Zit. nach Bazon Brock, *Lebensmusik gegen Trommelwirbel und Trompetensignal*, in: *Literaturmagazin* 12, Nietzsche, Hamburg 1980, 52.

¹⁵ Zit. nach Gerhard Rupp, *Der ‚ungeheure Consensus der Menschen über die Dinge‘ oder Das gesellschaftlich wirksame Rhetorische. Zum Nietzsche des Philosophenbuchs*, in: *Literaturmagazin* 12, 197.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Einleitung	1
I. Die Etablierung der lebensphilosophischen Topoi	7
1. Nietzsches christliche Prägung	7
2. Die romantisch-naturreligiöse Form der Erlebnisrepräsentierung	13
3. Die offene Situation des Naturbewußtseins und die Schopenhauer-Rezeption	22
4. Die unbestimmte Relevanz des Gleichnisgedankens in der „Geburt der Tragödie“	27
a) „Schein“, „Bild“ und „Traum“	27
b) Romantisch-introspektive Welt-Topik	38
5. „Verklärung“ als ästhetische Restitution verlorener Metaphysik	45
a) Die Widerspruchsmetaphorik von „Traum“ und „Rausch“ .	45
b) „Verklärung“	53
c) „Ästhetische Rechtfertigung“	61
II. Kulturanthropologische Konzepte der Bildungskritik	68
1. Heraklitismus und Auflösung des Wahrheitsbegriffs	70
2. Der naturphilosophische Leitbegriff der „plastischen Kraft“ . .	80
3. Die defekte Konstruktion des „Werdens“: Entzeitlichung . .	86
4. Verdoppelung der „Natur“: „Intuition“ und „Vereinfachung“ der Welt	94
5. Die Vermittlungsfunktion des Weltgleichnisses: enthusiastische Antizipation, Säkularisierung des Heiligen und Weltverklärung	102
III. Die Etablierung der nihilistischen Skepsis	110
1. Anthropomorphismuskritik und ihre Aufhebung in totalisierter Sprachskeptis	111
a) Wahrnehmungs- und Metapherntheorie	113

b) Negative Theorie der Sprach- und Begriffsentstehung	119
2. Totalisierte Erkenntniskritik	125
3. Die Ambivalenz der Hermeneutik	134
4. Auflösung des Dingbegriffs	144
 VI. Die Entfaltung der Widersprüche in wissenschaftlich-positivistischer und in verklärender Richtung	 152
1. Die Gleichheitsthematik unter dem Druck von Identitätsphilosophie und Herrentheorie	152
a) Die Abwehr des Vergleichbaren	157
b) Ungleichheit und Lebensbegriff	164
2. Die Relevanz des Naturgleichnisses im „Zarathustra“	171
a) Das Sonnengleichnis	174
b) Doppelwertigkeit und Zerfall der Gleichnisstruktur	190
c) Rätsel, Traum und Spruch im Gleichnisrahmen	196
d) Präpositionalverschiebung und Lügenstruktur	203
3. Gleichnis als Ausdruck defizienter Sprachlichkeit	216
 V. Konzeptionen und Konnotationen von „Welt“	 233
1. Frühphase	233
2. „Zarathustra“-Zeit	242
3. „Vom Wert des Werdens“	251
4. Identität von Welt und Nichts?	257
5. Welt als Synthesis von Natur und intelligiblem Charakter	263
 VI. Der Zusammenhang der Dinge	 275
1. Die religiöse Deutung des Topos	275
2. Die Verschiebung des Anthropomorphismus in die naturphilosophische Latenz	283
a) Otto Casparis soziomorphes Weltmodell	283
b) Transzendentalistisches Apriori und Soziomorphismus bei Nietzsche	292
c) Ichheiligung und „zweifache Fälschung“	300
d) Der „Wille zur Macht“ als soziomorph reduktives Redemodell: egologische Totalüberwältigung	307
3. Modelle des Totalitätsbezugs	317
a) Kritik am Totalitätsanspruch und Totalität als regressive Integration	317

b) Das Ganze als Verhängniszusammenhang und als Verantwortungsentlastung	325
c) Die religioide Erlösungsfunktion des dionysisch-regressiven Selbst- und Allbezugs als theomorphe Ästhetisierung	329
d) Totalität, Indifferenz und Mißlingen der Umkehrung: „Eins ist Alles“	333
 VII. Zusammenfassung	 342
1. Entfunktionalisierung und Ideologiekritik	342
2. Totalismus und Aussagelosigkeit	348
3. Unbedingtheit und Rhetorisierung	354
4. Entzeitlichung und Anpassung	358
 Bibliographie	 371
Personenregister	381
Sachregister	385

Einleitung

Mit dem Ende der Goethezeit stößt das Weltbewußtsein des 19. Jahrhunderts an die Grenze der Glaubbarkeit jener Einheitshoffnungen, die sich eben exzessiv in der romantischen Bewegung noch einmal auf das spirituelle Selbstbewußtsein gestützt hatten. Der ideologiekritische Schock, den die Rezeption des französischen Materialismus, die Feuerbachsche Religionskritik und der wissenschaftliche Mechanismus im dichtungs- und philosophiesprachlich bestimmten Denken der Jahrhundertmitte ausgelöst hatte, reagiert auf eine enorme Verletzung des Selbstgefühls, das sich bereits seit Jahrzehnten defensiv durch die transzendente Ableitung des Wesens der Welt, seiner Erkennbarkeit aus der Erkenntniskonstitution des Menschen und seiner moralischen Selbstwahrnehmung beglaubigt hatte. Schellings Natur- und Hegels Geistphilosophie konvergieren in der Legitimation von Einheitsannahmen, deren Struktur aus der philosophischen Selbstwahrnehmung abgeleitet ist. Unsere Forschungen zur Ideologie des „Zusammenhangs der Dinge“, wie sie über die Nachwirkungen des klassischen, romantischen, aber auch des barocken und mystischen Denkens des 17. Jahrhunderts eine breite apologetische Front gegen die modernen Differenzierungsschocks im 19. Jahrhundert gebildet hat, bezeichnen die oft zur reinen Gegenseitigkeit vereinfachte Reziprozität von Welt- und Selbstanschauung als „transzendentalistisches Apriori“.¹ Die Reaktionsbildung auf den Zusammenstoß zwischen der jüngsten epistemologischen Selbsterfahrung, der rationalen Wissenschaft, und der erdrückenden Tradition der metaphysischen Annahmen mußte notwendig zur Problematisierung von Begründungsfragen und antizipativ glaubbaren Totalitätsannahmen führen. Die metaphysische Tradition hat jedoch das Plus-Angebot entlastender, analogisch einsetzbarer Zusammenhangsannahmen und EntsprechungsvARIABLEN zu machen. Sie stellt sich gesellschaftlich dementsprechend als Rettung vor ‚Zerrissenheit‘, ‚Entwertung‘ usw. dar; ihre großartigste Bewährung wäre die Rückintegration der aus dem Wertungsverband ausgebrochenen Naturwissenschaften. Die berufene Gefahr einer ‚Entäußerung‘ des Menschen an die emphatisch nicht mehr erreichbare Äußerlichkeit der naturgesetzlich objektivierten Dinge erhöht sich durch die Entdeckung der weitgehend projektiven Konstitution religiöser und religionsbezoge-

¹ Walter Gebhard, „Der Zusammenhang der Dinge“. Weltgleichnis und Naturverklärung im Totalitätsbewußtsein des 19. Jahrhunderts, 2 Bd. Tübingen 1983.

ner Weltanschauungen. Vom Dichtungsbewußtsein her gewinnt das Interesse an emphatischer Selbsterfahrung, wie es noch die durch den philosophischen Idealismus hindurchgegangene Religion in Theoremen der „Unendlichkeit“, der „Selbstanschauung“ usw. weiterführt, eine wesentliche Unterstützung. Denkformen der Naturwissenschaft verfallen im verklärungsapologetischen Bedürfnis — das nicht ohne den Entwertungsschock seine signifikante Brisanz erhalten hätte — einer möglichst totalen Verdammung: Schopenhauers Verdikt über alles Kausale, seine Entwertung aller Verstandestätigkeiten entspricht dem romantischen Beziehungsbedürfnis nach „Unmittelbarkeit“. Der Bedarf an neuer kosmologischer Intentionalität (nachdem die weltlenkerische Gottes fragwürdig geworden war) wird mit bemerkenswerten Steigerungen dem transzendentalistischen Fundus des Idealismus entnommen — die antimaterialistische Naturphilosophie des 19. Jahrhunderts versteht sich explizit als Restitution der Einheitsphilosophie Schellings, der Romantiker, der Organismustheorien. Es gibt so eine literarisch-ästhetische und eine psychologische Bewältigung der Erfahrung der Kluft zwischen Natur (als einer nicht in Intentionen zusammenhängen einzufangenden Instanz) und Sittlichkeit als Grundlage des Weltverständnisses. Sie treffen sich noch in den enzyklopädischen Kompendien der großen Naturphilosophie, wie sie Gustav Theodor Fechner in regenerierter animistischer Religiosität, Lotze in rational abwägender und enthaltsamer Form der Konfliktvermeidung, Schopenhauer in polemisch-pessimistischer Konfliktschärfung, Eduard von Hartmann in spielerischem Aufwand abstrakter Monismen liefern. Immer sind die ‚Zielwerte‘, moralisch-sittliche Intendierbarkeit und formale Traditionshaltung, beibehalten.

Erst Nietzsche liefert die über Strauß und Feuerbach hinausgehende Radikalisierung der Kritik an diesen synthetischen Modellen der Verschleierung und Versöhnung der auftretenden Widersprüche totaler Weltanschauung. Während die Naturphilosophen in breiter Abfolge von Variationen und Restaurationen die Vermittlung der Widersprüche durch Methoden der Begriffserweiterung und der Metaphernbildung, der Analogien und Übertragungen versuchen, stößt Nietzsche — bei gleicher geistesgeschichtlicher Ausgangslage — in die methodischen Implikationen der wissenschaftlichen Erkenntnissituation vor. Er gelangt dementsprechend zu einer zunehmend vertieften Infragestellung der traditionskonstituierenden Momente des Platonismus, des Offenbarungsbegriffs, des ontologischen Wahrheits- und des philosophischen Erkenntnisanspruchs.

Es stellt sich die Frage, wieweit die Kritik dieses traditionellen Syndroms — in Kürze „Idealismus-Kritik“ — mit einer rational sich ausweisenden Widerlegung oder mit einer irrationalen Verdrängung der idealistischen Grundstellungen des Gedachten in der Kritik des Denkens zusammenführt. Es stellt sich die Frage nach der Gefahr einer Totalisierung der Kritik, die das Kritisierte letztlich wieder auftauchen läßt.

Was der in historischen und politischen Anwendungen entfaltete Idealismus als „Weltgeist“, „Weltprozeß“ konzipierte, sollte auch der spiritualistischen Auslegung von Geschichte dienen. Diese selbst aber war bereits von Konsequenzen des naturromantischen Denkens ausgehöhlt. Der naturreligiösen „Weisheit der Brahmanen“ ist zu großen Teilen die Entleerung des historischen Bewußtseins und die damit verbundene Praxislosigkeit der ersten Jahrhunderthälfte zu verdanken. Weltweisheit bezieht sich nur noch, wie es Rückerts Verse wollen, auf „Gott, Natur und Geist“. Nietzsches kulturkritischer Angriff auf Geschichte in der zweiten Jahrhunderthälfte beruft sich auf die Feststellung verfehlter Praxis, soweit sie Lebensform ist, und wird zunehmend auf die biologische Substanz anthropologischer Kategorien aufmerksam machen. Er durchschaut in einem nie dagewesenen Ausmaß nun gerade die *emphatischen*, hyperbolischen Idealisierungen als Verdrängungen der anstehenden naheliegenden Realität. Mit der radikal subjekttheoretischen Substanziierung des Menschseins kehren jedoch im Verlauf seines pessimismuskritischen Wertens Sprachformen in ihre Legitimität zurück, die dem romantischen Naturbewußtsein entstammen: Heroismus und spielerische Selbst-Welt-Repräsentation, Einheitsforderung und permanente Verklärung von Erfahrung, Sein und Welt. Freilich ändert sich — wenn anders es als reaktionstypische Beziehung angesetzt werden kann — Nietzsches Sprechen gegenüber den an enzyklopädischen Aufgaben festhaltenden rechtshegelianischen bis reaktionären Naturphilosophen: hatten diese sich wahrlich um eine „volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprozeß“ bemüht, so blieb ihr integratives und explikatives Darstellen immer bezogen auf das Problem „eines bloß [scholastisch und philosophiegeschichtlich] verabredeten Zusammenhangs, aus dem allzu fertig deduziert werden kann.“² Jedoch muß der Hinweis auf die Subjekt-Radikalität des Nietzscheschen Denkens ergänzt werden: Nietzsches Scholastiker heißt Schopenhauer, und ob es Nietzsche gelungen ist, von den kunstästhetischen Präliminarien der Schopenhauerschen Kosmologie je loszukommen, mag einer Lektüre der ungeschmälerten Darstellung des „Zusammenhangs der Dinge“, die sich auf die Analyse Schopenhauers zurückbezog, in der das Kapitel über Nietzsche die zentrale Mitte bildete, besonders fraglich erscheinen. Kunstphilosophie und transzendentalistisch ausgelegte Naturwissenschaft dürften die wesentlichen diskursiven Operationsformen des gesamten Denkens des 19. Jahrhunderts gewesen sein. Ihre gegenseitige Verflechtung — in Anwendungen, Entlehnungen, Rückgriffen, Experimenten — durch die weitere idealistische Epoche in exemplarischer Darstellung sichtbar zu machen, war das Vorhaben eines einheitlich konzipierten Werks, das sich in das Schicksal der Teilung zu schicken hat.

² Ernst Bloch, *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Frankfurt/M. 1975, 47.

Der Versuch, Nietzsches selbstwidersprüchliches Denken verstehbar zu machen, hat zu einer viel stärkeren Berücksichtigung seiner geistesgeschichtlichen Abhängigkeiten geführt, als es einer scholastischen Exegese angenehm sein mag. Wenn der kritisch-genaue Blick auf die minimalen Bewegungsformen dieses Denkens sich mit dem skeptischen auf die Abwehrphilosophien des revolutionär vorschütterten Jahrhunderts verbindet, so mag der Eindruck unbotmäßig gesteigerter Kritik entstehen. Es muß vorangestellt werden, daß die innovatorischen, intensivierenden, ideologiekritischen und artistischen Leistungen Nietzsches hier keiner eigenen Herausstellung bedürfen: Einigkeit über seine Bedeutung wird vorausgesetzt. Aber mit dem impliziten Bezug auf Nietzsches wagemutige, ja waghalsige ‚Aufklärung‘ ist die in ihnen enthaltene Dialektik des Selbstwiderspruchs, und eine sehr spezifisch davon ausgehende „Dialektik der Aufklärung“ umgekehrt zu reflektieren. Zumal, wenn als dominantes Vehikel der Aufklärungsbewegung das Allurteil, in Nietzsches eigenem Wort: der „Totalismus“ erscheint. Der Ruin der Aussagehaltung und Urteilsfähigkeit müßte zunächst einmal davon abgeleitet werden, ehe Spekulationen über welthistorische Veränderungen eines sachlich unbeschriebenen Diskurses einsetzen.

Die Arbeit verweist aus dem philosophiesprachlichen Teil der Bewegungskonstruktion des Nietzscheschen Denkens gelegentlich auf die biographisch-historische Dimension, ohne in ihr Urteilsfindungen ansetzen zu können. An der Analyse der Totalitätstopoi — Darstellungs- und vor allem Selbstbeziehungsformen, die genau an der ergiebigsten Bruchzone der Nietzscheschen Sprachwelt: an den bildlichen Verwerfungen seines aufklärerischen Monologs — anzusetzen haben, kann auch im diachronen Aspekt etwas über die Validität dieser „Epochenproblematik“ ausgemacht werden. Zu selten hat die Nietzsche-Literatur die Chance gesucht, vom philologischen Befund abgestützte Urteile über ‚unbewußte‘ Vorgänge und Korrelationen dieses Denkens zu finden.

Aus Gründen der leichteren Überprüfbarkeit, der beschleunigten Arbeitsförderung durch den Nietzsche-Index und der allgemeinen Erreichbarkeit zitieren wir teilweise noch aus der dreibändigen Ausgabe der Werke von Schlechta. Gleichwohl werden Zitate aus der neuen historisch-kritischen Ausgabe (= KGW) und aus der Literatur übernommen, ohne sie auf die Schlechta-Ausgabe zurückzubeziehen, was vor allem auch bei früheren Arbeiten wie etwa denen über Nietzsche als Naturphilosoph (A. Mittasch) zu Schwierigkeiten führen würde.

Slechhtas Index gibt ein brauchbares, für grobe Information ausreichendes Material zu vielen der für Nietzsches Denken zentralen Begriffe und Anschauungen. Er scheint jedoch die Kapitalbegriffe der Weltanschauung eher zu berücksichtigen als die anschauungs- und denkfunktionalen Ausdrücke, die sie erst ermöglichen. Da nahezu alle für unsere Untersuchung wichtigen Termini ent-

weder fehlen oder sehr unvollständig bearbeitet sind, mußte ein Ergänzungsregister etwa für folgende Begriffe erstellt werden: All, Analogie, anthropomorph, Bild und Bildlichkeit, Ganzheit, Mikrokosmos, Ordnung (und Zusammenhang) der Dinge; daß allerdings ein für jede Nietzsche-Kritik unabdingbarer Topos wie der der „Rechtfertigung“ nicht berücksichtigt wurde, erscheint noch unverständlicher, als daß „Totalität“ fehlt. Vielfach wären die Angaben zu ergänzen (so bei „Kreislauf“). Für den Umkreis der religiösen Sprache kann auf eine sehr sorgfältige und kenntnisreiche, vorsichtig in der Deutung ansetzende Arbeit zurückgegriffen werden: M. Kaempfert hat unter dem Titel „Säkularisation und neue Heiligkeit“ die „religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche“ auf der Grundlage der Kleinoktavausgabe der Werke bei Naumann, später Kröner, umfassend kompiliert und analysiert.

Die historische Perspektive in der Darstellung des Totalitätsbewußtseins und der Praxis des Totalismus ergibt eine quasi personell zugespitzte Dramatisierung von grundsätzlichen Möglichkeiten der Koordination oder der Aufhebung von Gegensätzen, die dem späten 19. Jahrhundert vorgegeben waren. Die für Nietzsche ausschlaggebende Reaktionsbildung auf eingenommene und vorgefundene, erprobte oder erspielte Situationsbestimmungen erlaubt nicht mehr die Illusion einer inhaltlich nachvollziehbaren ‚Identität‘ des Autors im Text; gleichwohl bleibt die Selektion dessen, was zentrale Geltung behalten soll, der Forschung aufgetragen. Es wird eher im Bereich der Sozialphilosophie zu suchen sein als in dem der Kosmologie. Auf Abhängigkeiten zwischen beiden Bereichen vermag die Totalitätsanalyse zu verweisen, da Nietzsche an der sozialphilosophischen ‚Teleologie‘ der fortschrittskritischen Naturphilosophie des 19. Jahrhunderts teilhat: auch er imprägniert Natur und Naturabläufe mit zoiomorphen Vorstellungen und zielt auf die von Schopenhauer bis zur Neuromantik kryptisch recherchierte „Aristokratie der Natur“.

Im „Totalismus“³ werden wesentliche formale Aporien des Nietzscheschen Diskurses erzeugt, wie sie in ihm ihre kaleidoskopisch wechselnden Lösungen

³ Der normalsprachlich ungebräuchliche Ausdruck „Totalismus“ kommt bei Nietzsche vor, u. a. im 207. Aphorismus des 6. Hauptstücks von „Jenseits von Gut und Böse“, „Wir Gelehrten“ (KGW VI, 2, 140; Schlechta II, 669). Seine Signifikanz für die Selbstinterpretation des Philosophen ist hoch, auch wenn die ihn repräsentierende Existenzfigur des „objektiven Menschen“, des „idealen Gelehrten“ nur einen Ausschnitt der positiven Funktion des Begriffs umgreift. Psychologisch gesehen, ist „Totalismus“ Ergebnis eines habituell gewordenen Absehens von sich — jener „verfluchten Ipsissimosität“ des Subjektivismus: insofern ein „Spiegel“ des Ganzen aller Dinge. Von hier ergibt sich eine nicht unbeachtliche Nähe zu jener Idealisierungsfigur des Menschen, der ‚sich überwunden‘ hat, zum ‚Freund aller — nicht nur nächsten — Dinge‘ geworden ist, — zu einer naturphilosophischen Instanz der Verständigung zwischen allen Dingen: „Das gewohnte Entgegenkommen gegen jedes Ding und Erlebnis, die sonnige und unbefangene Gastfreundschaft, mit der er Alles annimmt, was auf ihn stößt, seine Art von rücksichtslosem Wohlwollen, von gefährlicher Unbekümmertheit um Ja und Nein“ macht ihn —

finden. Erst in der jüngsten Literatur hat die hier erforderte erhöhte Achtsamkeit auf metaphorische Ebenen zur permanenten Reflexion der eigentümlichen „Umkehrungen“ und „Gegenbildungen“ geführt. Die bis zur Monomanie gehende Vorliebe für ‚produktive Kontrafaktur‘ ist noch einmal im Beziehungsfeld zwischen ‚Natur‘ und ‚Gesellschaftlichkeit‘ anzusetzen.

Das Stigma einseitiger ‚Inhaltsbezogenheit‘ hat den endlosen Ausdeutungs- und Anwendungsvorschlägen der traditionellen Geistesgeschichte den Mangel eingetragen, weitgehend methodenlos Inhalte und Horizonte von Nietzsches Umwertungen zu suchen, statt deren genetische und sprachliche Struktur zu untersuchen; das erst würde die Frage ihrer Berechtigung beantwortbar machen. Es genügt auch nicht, die Zuordnung der Um- und Aufwertungen zu Beständen historischer Wortschätze (etwa des humanistischen oder pietistischen) vorzunehmen, ohne dabei auf die historische Diskussionssituation Nietzsches zu reflektieren. Unter den Gegebenheiten der historisierenden Bewußtseinslage in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist die Aktualisierung des Vergangenen nicht mehr bruchlos reine Regression, sondern — allerdings nur im Fall einer kritischen Ausweisung — die bestimmte Opposition gegen eine durchschaubar gewordene Kultursituation. Was in dieser Opposition nun emanzipative, weiterführende Reflexion ist, läßt sich nur unterm komplexen methodologischen Ansatz einer Praxis und Theorie in ihrem Zusammenhang als kooperative Momente der Textkonstitution berücksichtigenden Sprachanalyse erkennen.

sozialpsychologisch — zum Opfer dieser „Tugenden“, bringt ihn sehr in die Nähe Zarathustrischer Übermenschlichkeit. Die höchste Signifikanz für die Tendenz der Nietzscheschen Philosophie erhält der totalistische Geist in der von Egozentrismen freien „Heiterkeit“ seines jenseits von Gut und Böse lebenden *Natur*-Bezugs: „Er ist eben nur ächt, so weit er objektiv sein darf: allein in seinem heitern Totalismus ist er noch ‚Natur‘ und ‚natürlich‘.“ Der „heitere Totalismus“ entspricht weitgehend dem Selbst- und Existenzideal des späten Nietzsche — während der „objektive Mensch“ nur eine segmentierte Voraussetzung dafür darstellt; das volle Ideal — Nietzsche spricht im selben Aphorismus von dem „complementären Mensch[en], in dem das übrige Dasein sich rechtfertigt“ — ist nur in einem „Hinaufkommen“ „in die hohe, freie, selbst furchtbare Natur und Natürlichkeit“ (KGW VI, 3, 144—48. Apho. der „Streifzüge eines Unzeitgemäßen“ in „Götzen-Dämmerung“) unter Beanspruchung reifer Immoralität zu realisieren. Daraus ergibt sich der sachliche, aber auch für Nietzsche relevante Bezug zum ‚Totalitarismus‘ als dem Rücksichtslosigkeitsprozeß jener im „Haß-, Rache- und Aufstands-Gefühl gegen Alles, was schon ist, was nicht mehr wird“ zu erstreitenden „Rückkehr zur Natur“, wie sie in der Idolreihe „Catilina — die Präexistenz-Form jedes Caesar“ (KGW VI, 3, 142) — Napoleon — Goethe repräsentiert wird. Was letzterer wollte, „das war Totalität; er bekämpfte das Auseinander von Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille“ — in dieser ‚Selbstdisziplinierung‘ „zur Ganzheit“ kulminiert das totalistische Ideal im „dionysischen Glauben“: „Ein solcher freigeordneter Geist steht mit einem freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All, im Glauben, daß nur das Einzelne verwerflich ist, daß im Ganzen sich Alles erlöst und bejaht — er verneint sich nicht mehr.“ (KGW VI, 3, 145 f.)

I. Die Etablierung der lebensphilosophischen Topoi

1. Nietzsches christliche Prägung

Nietzsches christliche Prägung durch die bis zur Generation der Großeltern zurückreichende und widerspruchslose Tradition des evangelischen Pfarrhauses ist im 19. Jahrhundert mit Fechners ähnlicher Familiensituation zu vergleichen. Schon das Bild des Kindes, wie es in den Arbeiten seiner Schwester gezeichnet und im ganzen von der Forschung übernommen ist, läßt Ähnlichkeiten zu dem sanften Leipziger Naturphilosophen und seiner emphatisch-quietistischen Lebenshaltung erkennen: Zu der hervorragenden Bedeutung der Erziehung durch christliche Frauen paßt die Assimilierung an ein verinnerlichtes, gefühlsaktives, als „zart und fromm“ beschriebenes Lebensverständnis, wobei jedoch auf die ‚Brechung‘ oder ‚Überwindung‘ eines kindlichen Jähzorn-Syndroms zu achten wäre. Die Internalisierung der religiösen Werte macht aus dem Kind den „kleinen Pastor“, der „Bibelsprüche und geistliche Lieder“¹ mit zu Tränen rührendem Ausdruck aufzusagen weiß. Ihre Tiefe spricht sich in dem Wunsch des allgemein als „fromm“ eingeschätzten Kindes aus, selbst Pfarrer zu werden.

Nach dem Bericht des Jugendfreundes Paul Deussen scheint sich um 1861, zur Zeit der Konfirmation, ein Höhepunkt der Identifikation mit religiösen Lebenswerten gebildet zu haben. Der alsbald eintretende Wechsel zu einer kritischeren Einschätzung und zu einem gewissen Desinteresse am Religiösen wird von Deussen mit der Einwirkung der in Pforta betriebenen historisch-kritischen Methode auf die Bibellektüre erklärt. Ein Konflikt zwischen ‚Aufklärung‘ und ‚Tradition‘ wäre damit bis in die mit hoher Identifizierungsbereitschaft ausgestattete Zeit der Pubertät zurückzuverfolgen. In der späteren biographischen Selbsterläuterung setzt Nietzsche den Akzent auf die Einwirkung der Wissenschaftlichkeit:

„Von der Theologie nahm ich nur genau so weit Notiz, als mich die philologische Seite der Evangelienkritik und der neutestamentlichen Quellenforschung anzog.“²

¹ Vgl. Kaempfert 18. Noch in der Turiner Zeit hält sich der Charakter des Freundlich-Sanften in Nietzsches schmalen Sozialbezügen durch — es ist bekannt, daß er in seiner Umgebung als „il santo piccolo“ apostrophiert wurde.

² Zit. nach Kaempfert 19. Es ist zu berücksichtigen, daß hier die Selbstausslegung im Zusammenhang der Entwürfe zum offiziellen Lebenslauf für die Basler *Philologie*-Professur steht.

Die religiösen Momente in der Lebensauffassung des jungen Nietzsche werden von einigen Forschern (so Jaspers) sehr zurückhaltend eingeschätzt; jedenfalls muß eine religiöse Einstellung angesetzt werden, der dem Auflösungsprozeß im christlich-säkularisierten Bildungshorizont entspricht, in welchem die Orientierungen an Begriffen wie ‚Gott‘, ‚Erlösung‘ und umgekehrt ‚Sünde‘, ‚Gnade‘ eine Auffüllung mit Anschauungen der idealistischen Philosophie, der bürgerlichen Jenseits- und Ewigkeitshoffnungen duldeten — und erforderte. Nietzsche hat später vielfach die Auflösung der Religion zum Inhalt einer Kunst-Kultur reflektiert, häufig ohne die spezifischen Momente einer nicht von vornherein kunstfördernden Religionsinstitution von dem globalen Summierungsphänomen ‚Zeitalter der Religion, Metaphysik, Kunst‘ abzuheben.³

Die Gegebenheiten dieser Auflösungsstufe des religiösen Bewußtseins, dessen Schärfe gerade in der Mitte des 19. Jahrhunderts längst in der Differenzierung einer Menge miteinander konkurrierender Vermittlungspositionen verloren war, spiegeln sich in der kennzeichnenden Differenz der Aussagen religiös und theologisch ‚geschulter‘ und andererseits stärker der Bildungs- bzw. Subjektreligiosität verpflichteter Bekannter Nietzsches. Während so zum Beispiel Lou Salomé „von allen großen Geistesanlagen Nietzsches“ keine wußte, „die tiefer und unerbittlicher mit seinem geistigen Gesamtorganismus verbunden gewesen wäre, als sein religiöses Genie“,⁴ kennzeichnen die mit Theologie ‚beruflich‘ befaßten oder familientraditionell vertrauten Freunde Deussen und Overbeck Nietzsches Verhältnis sehr viel zurückhaltender und sogar rein negativ.⁵

Kaempfert skizziert die bisweilen ins Stimmungshaft abgleitende, ganz konventionelle Religiosität mit ihrer Topik säkularisierender Formeln und Bilder, mit ihren pantheistischen All-Vorstellungen und All-Vereinigungen, mit der Tradition der ‚religiös‘ verklärenden Personifikation kulturhistorischer Erscheinungen (z. B.: Shakespeare als Auferstehender und die Schlacht bei Leipzig als national-religiöses Gleichnis). In diesem Zusammenhang muß auch die Beziehung der etwa bis 1861 laufenden kirchenmusikalischen Kompositionen zur Paradigmatik der erhebenden Textintentionen hervorgehoben werden. Wie in

³ Über die Einzelheiten der in Erziehung und Ausbildung anzusetzenden Einflüsse spezifischer Inhalte der Religion informieren übersichtlich und abwägend die Kapitel II bis IV im Einleitungsteil der Kaempferschen Arbeit (S. 17—60).

⁴ Zit. nach Kaempfert 27.

⁵ Eine Parallele dazu bildet die passioniert-interessierte Deutung Nietzsches als religiösen Phänomens durch die religiös ‚gebundene‘ Schwester, in deren Aussagen ähnliche Toposfloskeln wie bei Lou Salomé auffallen. In der Diskrepanz zwischen Bildungsreligiosität ungeschulter Bewußtseins und historisch bestimmtem Religionswissen erscheint der Widerspruch zwischen ‚Gläubigkeit‘ und ‚Wissenschaftlichkeit‘ als geschichtliche Bruchzone des 19. Jahrhunderts prägnant greifbar: „Ernstlich religiös ist er stets ebensowenig wie ich gewesen“, sagt Overbeck, Professor der Theologie, über seinen vom theologischen zum philologischen Studium wechselnden Freund. (Vgl. Kaempfert 27).

einer historischen Ballade Nietzsche „pantheistisches Allgefühl“⁶ einsetzt, um den Girondisten den tragischen Untergang auf der Guillotine innerlich bewältigbar zu machen, so besteht, wie es Schlechtas Analysen der Vorstufen der Mittags-Erhöhung und -Verklärung belegen, ein durchlaufender Ansatz, unmittelbare Negativerfahrung (Nietzsche komponiert 1861 das Gedicht von Justinus Kerner „Schmerz ist der Grundton der Natur“) durch Überhöhung umzukehren. Die genannte Komposition wandelt sich 1875 zum „Hymnus an die Freundschaft“, wird 1882 zu einem Lied für eine Singstimme mit Klavierbegleitung (Titel „Hymnus an das Leben“ von Lou Salomé) umgearbeitet und erhöht sich 1887 (in Peter Gasts Umschrift für gemischten Chor und Orchester) vollends zu der von Nietzsche wörtlich als „heroische Musik“ intendierten Form.⁷

Für die gedankliche Ausgangsbasis der aus der kindlichen Frömmigkeit herausgewachsenen, nicht mehr bloß erbaulich an der Unermeßlichkeit des Alls die Größe Gottes ahnenden Auseinandersetzung mit Religion dürfte die Tatsache relevant sein, daß der Fünfzehnjährige, in einem Katalog seiner Bildungsaufgaben, noch „über alles *Religion*, die Grundveste alles Wissens“,⁸ ansetzt. Die Spannung zwischen Wissen und Glaubensvertrauen, bzw. der in Nietzsches späterem Denken rein dysfunktional gedeutete Anspruch der Religion, Grundlage aller Wissensbildung zu sein, kann als überdauernde Prägung des jungen Bewußtseins durch die affirmativ-abstrakte Verweisungssemantik der verbal aufgeklärten protestantischen Gutbürgerlichkeit der Religion erscheinen.

In dem ersten Entwurf einer zusammenfassenden autobiographischen Arbeit vom Mai 1861, „Mein Lebenslauf“,⁹ stellt sich Nietzsche in höchst allgemeinen Betrachtungen dem Problem einer wertverteilenden ‚Schicksalsgerechtigkeit‘. Er verteidigt die sinnstiftende Macht auffällig indirekt: es sei

„ebenso undenkbar, die höchsten Interessen des Menschengeschlechts in die Hände eines gedanken- und unterscheidungslosen Wesens zu legen, als einem urbösen Etwas anzuvertrauen. Denn ein abstraktes, ungeistiges Schöpferisches kann ebensowenig wie ein urböses Wesen unsre Geschicke leiten, da im ersten Fall das Geistlose nicht existieren kann — denn alles, was ist, lebt — im zweiten Fall der dem Menschen angestammte Trieb zum Guten unerklärbar wäre. Es gibt in allem Geschaffnen Stufenleitern, die sich auch auf unsichtbare Wesen erstrecken müssen, wenn nicht die Welt selbst die Urseele sein soll“.¹⁰

Diese Art von natürlicher Theologie und natürlichem Gottesbeweis weist in der Ferne auf eine dialektische Theologie voraus. Und das anthropomorph-soziale Modell der Weltführung wird in dem Begründungspartikel der Parenthese

⁶ Kaempfert 30.

⁷ Vgl. hierzu Schlechta, Mittag 10—15.

⁸ Zit. nach Kaempfert 33.

⁹ III, 88—90.

¹⁰ III, 89.

denn bereits von einem ganz psychomorphen Ansatz überholt. Vielleicht ist die Welt doch selbst schon die Urseele? Nietzsche spricht im Fortgang der Überlegungen in stark an Fechnersche Vorstellungen erinnernder Weise von der über den Menschen hinausführenden Stufenleiter des Seienden, von einem „Fortschritt des Lebens, [. . .] auslaufend in Erde, Luft, Himmelkörper, Welt oder Raum, Stoff und Zeit“. Nietzsche fragt sich, ohne offenbar einen adäquaten Sprachbegriff einzusetzen, nach der Relation von Abstraktion (die seine Stufenleiter bildet) und ‚Leben‘, das als Naturmetaphorik versprachlicht wird:

„Soll hier die Grenze und das Ende sein? Sollen abstrakte Begriffe die Schöpfer alles Seins sein? Nein, über das Stoffliche, Räumliche, Zeitliche hinaus ragen die Urquellen des Lebens, sie müssen höher und geistiger sein, die Lebensfähigkeit unendlich, die Schöpferkraft unbegrenzt sein“.¹¹

Die im Folgetext einsetzende Zurückweisung der kosmologischen These des „transzendentalen Apriori“ — der Menscheng Geist als welterschaffender bzw. die Weltstruktur spiegelnder „Urgeist“ — kontrastiert ebenso zu dem manifest begriffs- und deduktionsgläubigen Verfahren der Lokalisierung des eigentlichen religiösen Weltbegriffs: dieser ‚Geist‘ müsse „höher“ liegen — andererseits sei er die „Quelle“ für „alle andern Geisteskräfte“: so offenbart die katachretische Metaphorik eine prägnante Übergangsstelle in der Ambivalenz zweier in Konkurrenz getretener Weltparadigmata. Auf der metaphorischen Ebene der „Urquellen des Lebens“ etabliert sich, was später dem vitalistischen Nietzsche Reduktionsbasis für die Entideologisierung des „Geistes“ als eines selbsttäuschenden Konstrukts sein wird; auf der darstellerisch-teleologischen, der appellativen Ebene der hierarchischen Stufenleitertopik wird der traditionelle ‚Überbau‘ vorwärtsgeschoben.¹²

Eine weitere Betrachtung des Textes lohnt sich vor allem deshalb, weil hier Theoreme und Apologien eines latent bedrohten Weltparadigmas (der gerechten Schicksalszuteilung) verbalisiert werden mit ‚Abdeckungsphrasen‘, wie sie der späteren kritischen Philosophie nicht weniger eigentümlich sind. Problementlastung durch — hier theologische — Totaldeutung zeigt sich als konstantes Reaktionsmuster in einem Denken, das sich mit dem Einsatz fürs Totum ständig übernimmt. Sicher ist der Topos der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft als klassisch theologischer von Nietzsche hier paradigmekonform verwendet. Dazu kontrastiert jedoch, daß im ganzen Konzept „Gott“ als Namen bereits getilgt ist — als Theologicum erscheint am Ende des deutlich selbstbe-

¹¹ III, 89.

¹² Kaempfert findet, daß hier „von Gott nicht anders denn als dem ‚höheren Wesen‘, ‚guten Wesen‘ und ‚Urgeist‘ die Rede ist“ (34).

ruhigend funktionalisierten Textes der „Himmel“ — allerdings durchaus in einer nach Kants Vorgang verwissenschaftlichten Demonstrationsrolle:

„Wie vermöchte auch der Mensch mit seinen so gering ausgebreiteten Anlagen des Geistes die erhabenen Pläne zu durchdringen, die der Urgeist aussann und ausführt! Es gibt keinen Zufall; alles was geschieht, hat Bedeutung, und je mehr die Wissenschaft forscht und sucht, desto einleuchtender wird der Gedanke, daß alles, was ist oder geschieht, ein Glied einer verborgenen Kette sei. Wirf deinen Blick auf die Geschichte; glaubst du, daß bedeutungslos die Zahlen sich aneinanderreihen? Schau den Himmel an; meinst du, daß ordnungs- und gesetzlos die Himmelskörper ihre Bahnen wandeln? Nein, nein! Was geschieht, das geschieht nicht von ungefähr, ein höheres Wesen leitet berechnend und bedeutungsvoll alles Erschaffne“.¹³

Damit endet unüberbietbar affirmativ und unüberhörbar unsicher dieser um sehr zukunftsreiche Steine des Anstoßes herumspazierende Text. Für einen übergeordneten sinnapologetischen Rahmen werden die naturphilosophischen Topoi der Kette, der Stufenleiter, des Gliedes eingesetzt — die praktisch-reale Aufgabe der Erkenntnis ist aber schon der Wissenschaft zugewiesen. Der halb eingestandene Hiatus zwischen beiden Ableitungen des Ordnungsbegriffs wird hier noch mit rhetorischen Fragen — hat Nietzsche je von der Ambivalenz der rhetorischen Frage aufklärerisch Abschied genommen? — und mit einer leeren Semiotik der bloßen Zahlenreihung geschlossen; es wird zu prüfen sein, ob Nietzsche nicht auch später in wesentlichen Aporien seiner Hermeneutik am undurchschauten Axiom der reinen Semiotik hängt.

Zur bewußtseinsgeschichtlichen Ausprägung der (natur- und geist-)philosophisch verwässerten Religiosität gehört die semantisch ungreifbare Textualisierung von Intentionen „in lyrischen, musikalischen Bildern“.¹⁴ Diese natürliche Theologie entspricht in etwa dem durch D. F. Strauß geschaffenen Bewußtseinsstand; Nietzsche liest Strauß um die Mitte der 60er Jahre.¹⁵ Gründliche Evangelienlektüre (im Sommer 1863) liefert dann schon keine ausreichende Abwehrmöglichkeit mehr gegen die Lektüre von Strauß (um Ostern gemeinsam mit der Schwester Elisabeth) und von Schopenhauer (im Herbst), der einerseits seines Atheismus, andererseits seines Asketismus wegen von Nietzsche geschätzt wird: darin wiederholt sich die Gegensätzlichkeit zwischen Wissens- und Willenskomponente, die für Nietzsches emotionale Struktur prägend werden sollte.

Wenn der Terminus der „Prägung“, der eine kultur- und sozialpsychologische Ausstattung des Bewußtseins meint, zu Recht gebraucht wurde, so läßt sich die Ersetzung der Prägungsinhalte durch zunehmend allgemeinere, vom ideologi-

¹³ III, 90.

¹⁴ Kaempfert 34.

¹⁵ Nietzschechronik 23.

schen Kultur-Kode zunehmend abweichende Gehalte erwarten. Ist dieser Kode selbst durch eine Sprachform der metaphorisch-unscharfen Semantik gekennzeichnet (etwa in Form der religiösen Anthropomorphismen), so kann dieser Ablösungs- und Ersetzungsprozeß als Entmetaphorierung beschrieben werden. Nietzsche hat seine erste „Autobiographie“ (vom August 1858) mit dem Schluß geendigt:

„Ich habe nun schon so manches erfahren, Freudiges und Trauriges, Erheitern-
des und Betrübendes, aber in allen hat mich Gott sicher geleitet wie ein Vater
sein schwaches Kindlein“.¹⁶

Fünf Jahre später heißt es, in gleicher Sprechsituation und unter Beibehaltung desselben semantischen Kontextes, aber unter Verzicht auf ein Glied des Vergleichs:

„So kann ich auf fast alles, was mich getroffen, sei es Freude, sei es Leid,
dankbar zurückschauen, und die Ereignisse haben mich bis jetzt wie ein Kind
geleitet“.¹⁷

Das metaphorische Sprechen mindert sich um eine Potenz, und das heißt hier inhaltlich: der pragmatische Definitor der Metapher, die christliche Vorstellung von Gott als führendem Vater, wird fallen gelassen — aber die subjektive Situationsbeschreibung, die Erfahrung gegensätzlicher Ausgesetztheit, bleibt erhalten. In der Ersetzung der personalen Führungsinstanz des göttlichen Vaters durch die formalisierte, rein gegen- und widerständige Instanz heterogener Ereignisse wird u. E. die spätere Füllung der formal unveränderten Denkform vorweggenommen: das „Schicksal“ bleibt, sei es positiv oder negativ, die auf jeden Fall zu affirmierende Instanz.

„Die Denkform ist geblieben, toposhaft (nämlich: kindliche Dankbarkeit für eine höhere Leitung des Lebens), aber an die Stelle von ‚Gott‘, die nach dem Verlust des Glaubens leer geworden ist, werden ‚die Ereignisse‘ gesetzt — eine fast schon extreme und paradoxe Art der Säkularisation, denn der religiöse Affekt oder Gestus wird mit einem banalen, jedenfalls rein säkularen Umstand verknüpft. Es sieht so aus, als liefe das erlernte christliche Denken im Leerlauf weiter“.¹⁸

Das Ende der bewußt auf knappen, informativen Stil gestellten autobiographischen Skizze vom 18. 9. 1863, in der sich Nietzsche auch Rechenschaft über seine Neigung zum „dozierenden Ton“¹⁹ abverlangt, bringt einen geistesgeschichtlich prägnanten Fortschritt zum Ausdruck. Die Zunahme des ‚wissenschaftlichen‘ Interesses ist an der auffällig thesenartigen, bereits zum Aphoris-

¹⁶ III, 38; vgl. Kaempfert 36.

¹⁷ III, 110; vgl. Kaempfert 37.

¹⁸ Kaempfert 37.

¹⁹ III, 108.

mus hinführenden Textbildung abzulesen, aber auch an der biographisch-intentionellen Paradigmatik selbst: wie nämlich will Nietzsche „die folgenden Lebensumrisse verstanden wissen“?

„wie ein geistvoller Naturforscher in seinen nach Erdstrichen geordneten Pflanzen- und Steinsammlungen die Geschichte und den Charakter eines jeden wiedererkennt, während das unwissende Kind darin nur Steine und Pflanzen zum Spielen und Tändeln findet [...]“.²⁰

Das Paradigma des Natürlichen und erforschbar Geschichtlich-Lebendigen beginnt über das Paradigma der einseitig instanzen-bildenden theologischen Lenkung zu rücken. Der Schluß zentriert sich im semantischen Bereich des unbewußten Sprechens um die Naturvorstellung; deren Widerspruch zur Tradition der Geisthypothese wird als zugleich rhetorische und ernste Frage an den Leser weitergegeben:

„Und so entwächst der Mensch allem, was ihn einst umschlang; er braucht nicht die Fessel zu sprengen, sondern unvermutet, wenn ein Gott es gebeut, fallen sie ab; und wo ist der Ring, der ihn endlich noch umfaßt? Ist es die Welt? Ist es Gott? —“.²¹

2. Die romantisch-naturreligiöse Form der Erlebnisrepräsentierung

Ist für den Fünfzehnjährigen die Religion „die Grundveste alles Wissens“,²² so muß doch daneben die Praxis eines ‚verdächtigend‘-entwertenden Reduzierens von Erlebniswerten auf physiologische Daten gesehen werden. Gleichzeitig mit jenem traditionalistischen Topos erscheint die ganz im Stile des späteren Moralphilosophen statuierte Rückführung von Bewußtseinswerten auf Lebenswerte. Mittasch spricht von einem „erstaunlich frühreifen, ‚physiologischen‘ Denken als Keim künftiger Haltung“, wenn Nietzsche sagt:

„Wenn ein Mensch in irgendeinem besonderen Fall zu euch sagt, dieses und jenes vertrage sich nicht mit seinem Gewissen, so glaube nur immerhin, er meine damit nichts mehr, als dieses und jenes vertrage sich nicht mit seinem Magen — ein derzeitiger Mangel an Appetit ist gewöhnlich die Ursache von dem einen und dem andern“.²³

²⁰ III, 108.

²¹ III, 110.

²² III, 75; vgl. Mittasch, Naturphilosoph 3.

²³ Mittasch, Naturphilosoph 3. In den wenig später notierten Aufzeichnungen „zu einer Geschichte der literarischen Studien im Altertum und in der Neuzeit“ heißt es: „Eine Geschichte des Denkens im Gegensatz zu einer Geschichte der Triebe. — Eine Anzahl Anschauungen sind vom Triebe erzeugt, z. B. Gott usw., d. h. vom Bedürfnisse. Hier ist der Irrtum fast notwendig, aber eine begriffliche Widerlegung nicht stark genug, die Anschauung aufzuheben. Es gilt Bedürfnis durch Bedürfnis auszurotten“. (Zit. nach Mittasch, Naturphilosoph 19).

Zwischen diesen beiden Extrempositionen wird Nietzsches Problematisierung des Lebensbegriffs in Zukunft angesiedelt bleiben. Aber die Modelle der Naturerfahrung sind in der Jugendzeit noch keineswegs festgelegt, aufklärerische und romantische Möglichkeiten stehen nebeneinander. Im 1861 verfaßten „Lebenslauf“ erscheinen Vorstellungen, die weitgehend den bei idealistischen Naturphilosophen der Jahrhundertmitte bekannten Formulierungen entsprechen. Für sie ist die Weiterführung eines welthistorisch überhöhten Entwicklungsbegriffs ‚über den Menschen hinaus‘, ganz in der Methodik Fechners, kennzeichnend. Nietzsche aber opponiert insgeheim — inmitten der Weiterführung idealistischer Anschauungen — dem abstrakten Prinzip der Totalitätskonstitution; sein Idealismus transformiert sich dabei — in einer katachretisch werdenden Metapher vom „Lebensquell“ — in einen idealistischen, aus kosmologischer „Schöpferkraft“ bezogenen Vitalismus. Dieser ist, nach der für 1859 nachgewiesenen Novalis-Lektüre, nach wie vor mit dem idealistischen Apriori ausgestattet, das ihm also vor der Rezeption Schopenhauers als religionsphilosophisches Theorem geläufig war:

„Nach meinem Urcharakter gestalt ich mir auch Gott“ — so heißt es im selben Juli 1862, in dem sich Nietzsche „mit Widerlegungen des Materialismus“²⁴ beschäftigte! Die nichtreduktive Aufhebung der Gegensätze des Lebens, der heterogenen Wirkkräfte erfolgt in dieser Zeit ähnlich wie etwa in der Philosophie Hartmanns (womit nicht ein unmittelbarer Einfluß behauptet wird) — die besondere metonymische Neigung der dabei entstehenden Bildlichkeit braucht nicht nur als Moment jugendlichen Sprachunvermögens erläutert zu werden. In dem Germania-Vortrag „Fatum und Geschichte“ von 1860 werden die Topoi des Räderwerks und der Uhr nach den hinter ihnen liegenden Begründungsfaktoren hinterfragt — wie „höhere Rücksichten“ und „höhere Prinzipien“ hier korrespondieren, zeigt sich eine latent vorhandene Schärfung der Spannung in dem Problem, eine intentionalistisch-deduktive und eine (natur-)wissenschaftlich induktive Sichtweise miteinander zu verbinden:

„Was sind die Triebfedern dieses großen Uhrwerkes? [...] Lenken höhere Rücksichten und Pläne das Ganze? Ist der Mensch nur Mittel, oder ist er Zweck?“

Am Ende des Vortrages verbalisiert ein affirmatives Naturbild die Einheit:

„Denn es muß noch höhere Prinzipien geben, vor denen alle Unterschiede in eine große Einheitlichkeit zusammenfließen, vor denen alles Entwicklung, Stufenfolge ist, alles einem ungeheuren Ozeane zuströmt, wo sich alle Entwicklungshebel [eine denkwürdige doppelparadigmatische Metonymie des noch nicht zu Ende gedachten Entwicklungsbegriffs!] der Welt wiederfinden, vereinigt, verschmolzen, all-eins“.²⁵

²⁴ Zit. nach Mittasch, Naturphilosoph 3.

²⁵ Zit. nach Mittasch, Naturphilosoph 4.

Ein solcher Text liefert Assoziationen zu allen gängigen Totalitätsmustern der Jahrhundertmitte — allerdings unter dem Leitgedanken der Entwicklung. Zugleich aber sind, auf der Wortebene, Momente der hegelisch-religiösen Sprachverwendung weitergegeben: die Spannung zwischen einem — ‚welt-historisch-eschatologischen‘ — „Wiederfinden“ und dem — naturphilosophisch-spinozistischen — „Verschmolzensein“ bzw. „All-eins-Sein“ konstituiert die Polyvalenz dieser Anschauung.

In diesem Vortrag werden implizit die stoisch-humanistischen Tröstungen einer Philosophie in Frage gestellt, die naturwissenschaftliche Reduzierbarkeit übersieht; damit kommt die im Poesieraum der früheren Jahre verfestigte Versöhnung im Bild der Natur zur Diskussion. Die epigonal-sentimentalische „Naturdichtung“ des jungen Nietzsche hat sich auf die Opposition von Dauer/Wechsel, von Stabilität/Unsicherheit bezogen; ihre stoizistische Fragestellung wird mit den letztlich auf die Dichtung des 18. Jahrhunderts (Klopstock, — Hölderlin war Lieblingsautor des Gymnasiasten) zurückgehenden Mitteln des erhabenen Stils beantwortet. Von ihnen her wird auch der melancholische, welt-schmerzliche Gehalt der neuen „Musikalisierung“ der Naturerfahrung „versöhnend“ überwunden. Eine Notiz vom Ende der fünfziger Jahre möge das erläutern:

„Tiefe Melodien in allem

- | | | |
|----------------------|---|---|
| 1. Entzücken | } | Wechsel |
| 2. Blitze, Schicksal | | |
| Wunsch | } | In der Poesie das Schicksal versöhnt“ ²⁶ |
| Poesie | | |
| Wandern | | |
| Töne | | |
| Versöhnen | | |

Die Abfolge der beiden Punkte entspricht einem in der Kindheit bereits angelegten Schema: eine mehrfach von Nietzsche als „Naturgenuß“ gekennzeichnete emphatische Grundstellung gerät in eine Entwertungs- bzw. Widerspruchszone, deren bewußtheitliche Repräsentation als ‚Naturbild‘ erfolgt (über die Bedeutungsinversion von „Blitz“ im Feld des aufzuwertenden „Mittags“ wird später noch zu reden sein); diesem Störfaktor, der zunächst naturimmanent zu bleiben scheint, wird Schicksalswertigkeit zugesprochen — die fazithafte Nennung des Topos „Wechsel“ repliziert ohne Zweifel Konnotationen im weiten Umkreis zwischen antiker Stoa und Goethescher „Dauer im Wechsel“: die Thematik des sich gleichbleibenden Werdens. Alle nun für die Aufhebung des schick-

²⁶ Zit. nach Mittasch, Naturphilosoph 8.

salhaft Widerfahrenen relevant gemachten Begriffe geben tatsächlich Grundanworten der späteren Philosophie und Lebensbewältigung an, wobei einzig das „Wandern“ als eine aktions- und realitätshaltige Antwort unter den ansonsten rein kulturellen Kategorien erscheint. Die Thematik ist in notizhafter Kontextualisierung prägnant als poetische ‚Wünschbarkeit‘ bzw. ‚musikalische Versöhnung‘ aufgebaut.

Als Beispiel für die auf so früher Stufe erreichte Umbesetzung von ‚Gott‘ und ‚Natur‘ mögen Hinweise auf einige „Gesänge“ der jugendlichen Naturhymnik genügen. Da heißt es etwa:

„Strahlen entsendende, Alles belebende Sonne,
Vor deiner unendlichen Wonne
Berg ich erschrocken mein Angesicht —.“

„Wolkenauftürmende Blitze entsendende Königin; deine unendliche Macht
Füllet die Erde mit Grausen und Nacht,
Düster ballen sich Wolken zusammen,
Dampf naht der Donner und düstres Grauen,
Totenstille deckt Tal und Auen.
Seht ihr die grell hinzuckenden Flammen,
Hört ihr des Donners erschütterndes Dröhnen,
Die Erde zittert, die Eichen stöhnen.
O Sonne, hab mit uns Armen
Erbarmen. Laß uns nicht durch deine Allmacht vergehen.“²⁷

An solchen Texten des etwa Fünfzehnjährigen ist die in der Naturpersonifikation kaum verdeckte Wiederholung rein religiöser Textstrukturen vielleicht weniger interessant als die gänzlich rhetorisch entfremdete Sprechsituation (rhetorische Frage an die ‚Schauer-Gemeinde‘, visionäre Übertreibung der vertexteten Natur, die Anaphorik und Deklamanz der syntaktischen Fügungen, der Sühne- und Erhörungsappell am Schluß).

Die oben erwähnte Frömmigkeitsphase des pubertierenden Nietzsche aktualisiert emphatisch-elevierende, keineswegs beruhigt-pantheistische Formen der Naturgläubigkeit. Die Tagebuchblätter des Fünfzehnjährigen erlauben einen differenzierenden Einblick in die emotionale und gedankliche Verarbeitung von ganz typisch wirkenden Erlebnissen, deren Verbalisierung an pathetische Sprachgestaltungen des jungen Goethe erinnert, jedoch merklich zur Abstraktion neigt. Weiterführungen der Erfahrung, Entgrenzungen werden in den Gedichten zumeist nach einem traditionellen Modell der Wiederkehr bzw. der Ewigkeitshoffnung abgeschlossen — trotzdem stehen in der Reflexionsprosa der gleichen Blätter unverwischbar die Fragezeichen.

„Mir ist, wenn ich in die purpur erglühende Morgensonne blicke, stets so unermesslich wohl, denn die flammende Tageskönigin übergibt dem jungen Tag

²⁷ Zit. nach Mittasch, Naturphilosoph 8.

die Herrschaft; aber wenn es Abend wird, trauert meine Seele . . . Ich betrachte immer im Geiste das unermessliche All, wie wunderschön und erhaben ist die Erde und wie groß ist sie . . ., aber wie wird mir, wenn ich erst die unzählbaren Sterne, wenn ich die Sonne sehe, und wer bürgt mir dafür, daß dieses ungeheure Himmelsgewölbe mit allen den Gestirnen nicht nur ein kleiner Teil des Weltalls ist, und wo endet dieses? Und wir erbärmlichen Menschen, wir wollen den Schöpfer desselben verstehen, da wir seine Werke kaum ahnen können!“

Gott als Appellations- und zugleich latent als Dunkelheitsinstanz für eine metaphysische ausbaufähige Vergänglichkeitsklage:

„Vorbei, vorbei: Herz, willst du zerspringen? — O Gott, was hast Du mir ein solches Herz gegeben, daß ich mit der Natur zugleich jubele und mich freue . . . Ich kann es nicht ertragen; schon sendet die Sonne nicht mehr warme Strahlen . . . Vorbei, vorbei . . .!“²⁸

Die Bewußtseinswelt des jungen Nietzsche ist wesentlich geprägt von der Rezeption Goethes, Schillers, Novalis', Geibels, auch von jenem verklärenden All-Bezug, wie er in Gedichten Chamisso's und Rückert's vorliegt. Triumphiert hier die Erhabenheit über das Negative, so ist zu vergegenwärtigen, daß sich die melancholisch-pessimistische Naturdeutung unterschwellig durch die Szenarien der stoisch-erhabenen Naturgläubigkeit hindurchzieht. Der Leidbewältigung dient vor allem die musikalische Verarbeitung von „Stimmungen“ wie in dem schon erwähnten Klavierstück zum Kerner-Gedicht „Schmerz ist der Grundton der Natur“. Das ist nicht nur anscheinender Vorgriff auf Aspekte der Schopenhauerschen Naturwertung, sondern gefilterte Reminiszenz genuin negativer christlicher Natursicht.²⁹

Nietzsches Naturwertung hat schon in der Jugend eine hochbedeutsame Ambivalenz. Wie Schlechta nachgewiesen hat, setzen sich gegen die überhöhende und ‚optimistische‘ „Sinnggebung“ der Texte immer wieder die Negativierungen in der thematischen Umkehr, in der Prozessualität des Textes selbst durch. So läuft, und dies gilt zunehmend, unter der Ebene der willentlichen Erhabenheit eine Vorliebe für Gewitter, Blitz, Nacht, Mitternacht als tiefsten Erregungserfahrungen, und unter der tagnaiven Naturbegeisterung à la Emerson³⁰ erscheint die Bedürftigkeit einer vorab vom Schmerz stigmatisierten Naturfremdheit.

²⁸ Zit. nach Mittasch, Naturphilosoph 9.

²⁹ „Die Komposition ‚Schmerz ist der Grundton der Natur‘ gehört nun zweifellos unter jene musikalischen Arbeiten, in welchen sich das unveränderliche ‚Grundwesen‘ von Nietzsches ‚Natur‘ ausspricht — so sehr ausspricht, daß sie noch 1882 mit nur belanglosen Modifikationen dem Text des Louschen Gedichtes ‚Gebet an das Leben‘ unterlegt werden konnte“. (Schlechta, Mittag 12)

³⁰ Nietzsche fügt etwa an das Emersonzitat „Was der Wald, das Gebirge uns zu sagen hätte und die fernen Himmelskörper, die uns in die Einsamkeit rufen“ die Bemerkung: „Diese Entzückungen sind heilsam, sie machen uns nüchtern!“ (Zit. nach Mittasch, Naturphilosoph 11)

Die Naturabwertung erhält bei diesen Prozessen der Verzweisierung ein zeithistorisch neues Argument: die Abwertung des Menschen, des menschlichen Lebensbereichs angesichts der Überdimensionen der nun wissenden Naturerfahrung. Vor diesem Thema, das sich durch fast alle Arbeiten des jungen Nietzsche durchzieht, wird die Ambivalenz der Funktion von Natur verständlich: einerseits Aufschwung zur Erhabenheit — darin bereits Über-Menschlichkeit suggestivierend, andererseits Provinzialisierung des Humanbereichs vor dem expandierenden Kosmos. Einerseits, in der Tiefe des musikalisierenden Deutens gesteigert, die Erhöhung des Einsamen — andererseits die Verödung des Gemeinschaftlichen: die Irrelevanz von Geschichte und Willentlichkeit. Dieser letztere Aspekt ergibt die Fundierung für die ‚naturwissenschaftlichen‘ Reduzierungen und Geltungsbeschränkungen des reifen Nietzsche.

Wenn Nietzsche in dieser frühen Zeit Rückführungen sogenannter „geistiger“ Dinge und Ebenen auf physiologische und natürliche vornimmt, so übernimmt er eine schon seinem Großvater geläufige Rückführung von Krankheitserscheinungen auf Naturgegebenheiten. Natur hat einen genuinen therapeutischen Effekt; sie entlastet aber gerade dank ihrer Opposition zur menschlichen Sphäre von dem, was der Schopenhaueranhänger als negatives Willens-Treiben der Menschen wahrnimmt. Naturstimmung, Blitz- und Gewitterschauer bringen eine nicht unfragwürdige Erholung für einen gänzlich in moralischen Verpflichtungen eingespannten Bewußtseinszustand. Als Leipziger Student schreibt Nietzsche am 7. 4. 1866 an seinen Freund Karl von Gersdorff:

„Drei Dinge sind meine Erholungen, aber seltene Erholungen: mein Schopenhauer, Schumannsche Musik, endlich einsame Spaziergänge.“³¹

Anschließend berichtet er von einem in einer Berghütte erlebten Gewitter, das sich höchst gewaltig mit Sturm und Hagel entlud:

„Ich empfand einen unvergleichlichen Aufschwung [...] Was war mir der Mensch und sein unruhiges Wollen! Was war mir das ewige: du sollst, du sollst nicht. Wie anders der Blitz, der Sturm, der Hagel, freie Mächte, ohne Ethik! Wie glücklich, wie kräftig sind sie, reiner Wille, ohne Trübungen durch den Intellekt“.³²

Bisherige Forschung hat sich vor solchen Stellen allzu rasch in Paraphrasen wie „numinoses Erlebnis“, „Natureinfühlung“ usw. geflüchtet, um die sozialpsychologische Funktionalität der Naturbeziehung auszuklammern. Hinter dieser schopenhauerischen Erlebnisbeschreibung verbirgt sich eine weitgehend vollständige Sozialphilosophie; in zweifacher Weise wird der Sozialbereich erlebt:

³¹ Zit. nach Mittasch, Naturphilosoph 10.

³² Ebd. Mittasch verweist auf Parallelen zum emanzipativen Promethismus des jungen Goethe.

als Instabilität volitiver Änderungen im Feld sozialer Kontingenz, als störende Gefährdung des Daseins durch den Intellekt und, bedeutsamer, durch die Allgegenwart der Norm. ‚Naturereignis‘, das sich in Auslöserrelationen zur ästhetischen Produktivität befindet, liefert subjektivistisch-freies Selbstmachtgefühl — ein unüberhörbares Präludium der Philosopheme vom ‚Willen zur Macht‘.

Nietzsches Naturgläubigkeit erweist sich gerade in ihrer Stimmungsbezogenheit als anthropozentrisch fundiert. Der mit einer neuen Sprechsituation der augenblicksbiographischen Fixierung einsetzende zweite Textteil des Gesamttextes ‚Über Stimmungen‘ (der erste war von einer emphatisch-reflektierten getragen) schildert die Not des jungen Menschen, seiner Stimmung künstlerisch (musikalisch, poetisch) einen entlastenden Ausdruck zu verschaffen.³³

Liefert der erste Abschnitt in interjektionaler Stilhaltung Ausdruck der Frustration über die Vergeblichkeit der produktiven Verarbeitung, so zeigt der

³³ III, 115 f.: ‚Seid mir begrüßt, liebe Stimmungen, wundersame Wechsel einer stürmischen Seele, mannigfach wie die Natur ist, aber großartiger als die Natur ist, da ihr ewig euch steigert, ewig aufstrebt; die Pflanze aber duftet noch jetzt wie sie am Tage der Schöpfung duftete. Ich liebe nicht mehr, wie ich vor Wochen liebte; ich bin in diesem Augenblick nicht mehr so gestimmt, wie ich es beim Beginn des Schreibens war. —

Ich versucht es erst in Tönen: siehe, es ging nicht; weiter stürmte das Herz; und der Ton blieb tot. Ich versucht es dann in Versen; nein, nicht Reime fassen's, nicht ruhige, gemessne Rhythmen. Fort Papier: ein neues her, und nun kritzle schnell Feder, nun rasch, Tinte!

Weicher Sommerabend; dämmernd und blaßstreifig. Kinderstimmen auf den Gassen; in der Ferne Lärm und Musik; es ist Messe; die Leute tanzen, bunte Laternen brennen, die wilden Tiere brummen, hier knallt ein Schuß, dort Paukengerassel, gleichmäßig, durchdringend.

Es ist etwas dunkel in der Stube; ich zünd ein Licht an; doch blickt des Tages Auge neugierig durch die halbverhangenen Fenster. O es möchte weiter sehn, mitten hinein in dies Herz, das heißer ist als das Licht, dämmernder als der Abend, bewegter als die Stimmen aus der Ferne, tief innerlich zittert und schwingt, wie eine große Glocke, die bei einem Gewitter geläutet wird.

Und ich erflehe ein Gewitter; zieht nicht das Glockenläuten die Blitze an? Nun, so nahe Gewitter, läutere, reinige, blase Regendürfte in meine matte Natur, sei willkommen, endlich willkommen!

Sieh, da zuckst du, erster Blitz, mitten hinein in das Herz, und daraus steigt's wie ein langer, fahler Nebel aufwärts. Kennst du ihn, den düstern, tückischen? Schon blickt mein Auge heller, und meine Hand strecke ich nach ihm aus, um ihm zu fluchen. Und der Donner murr; und eine Stimme erscholl: ‚Sei gereinigt‘.

Dumpfe Schwüle; mein Herz schwillt. Nichts regt sich. Da, ein leiser Hauch, am Boden zittert das Gras — sei mir willkommen, Regen, lindernder, erlösender! Hier ist's öde, leer, tot; pflanze du von neuem.

Sieh: Ein zweiter Schlag! Grell und zweischneidig mitten ins Herz! Und eine Stimme scholl: ‚Hoffe‘.

Und ein weicher Duft zieht aus dem Boden, ein Wind flattert heran, und ihm folgt der Sturm, heulend und seine Beute haschend. Abgeknickte Blüten jagt er vor sich her. Der Regen schwimmt lustig dem Sturm nach.

Mitten durchs Herz. Sturm und Regen! Blitz und Donner! Mitten hindurch! Und eine Stimme scholl: ‚Werde neu!‘“

folgende, in Form einer anakoluthreichen „impressionistischen“ Skizze, den Ausblick des Ich auf die Sensationen des „weichen Sommerabends“. Der dritte Abschnitt ‚invertiert‘ die Sicht nach außen in das ‚Hereinblicken‘ von Welt in die dunkle Stube des natur- und weltinnig gestimmten Subjekts. Diese Inversion erfolgt in metaphorischer Mitteilungslage. Beschwörende Emphatik setzt ein nach der Erfahrung, nicht selbsterfüllend produktives Subjekt sein zu können, und gipfelt in dem Sehnsuchtswunsch, ‚Objekt‘, ja ‚Liebesgegenstand‘ von ‚Welt‘ werden zu können. Werden die Sensationen der Außenwelt derart von der bewegteren Stimmung des Ich überboten, so resultiert aus der Spannungserfahrung eine weitere Steigerung der Sehnsucht; im Glockenvergleich tritt das — ohne Zweifel in Nähe zu pietistischer Naturverehrung zu rückende — latent gebliebene Motiv des Gewitters als eines Symbols sich ereignender, schicksalhaft-unweigerlicher Einheit von Subjekt und Welt in die Offenheit, — und der Sprecher erfüllt nun eindeutig, nach dem Ansatz im 3. Abschnitt, die Rolle des Flehenden und Betenden.

Ernst Kaempfert hat diesem Text gebührende Aufmerksamkeit in seiner zusammenfassend Belege zum Gewitter-Motiv analysierenden Arbeit geschenkt. Er stellt sich die Frage, ob es „sich dabei um eine echte Audition handeln (kann) oder, was wahrscheinlicher ist, um die Stilisierung einer Reflexion, die Naturgeschehnisse auf die eigene Existenz anwendet“.³⁴ Die Beobachtung der Stilisierung der Rede ergänzt Kaempfersts voranstehende These, der Text gebe sich „als unmittelbarer Niederschlag eines Erlebnisses“: der Schein des Erlebnisses erweist sich, im Kontext der Stimmungsreflexionen dieser Zeit, als weitgehend konstruiert. Seine Raffinesse besteht in der Aussparung aller sozial oder/und ideologisch bestimmten Situationsmitteilung, deren religiöser Charakter für Kaempfert feststeht, während ich ihm eine stärker bildungsreligiöse Prägung zuschreibe. Über die triftigen Ergebnisse von Kaempfersts Untersuchung hinaus³⁵ ist verschärft darauf hinzuweisen, daß nicht eine ideologische oder gar dogmatische Denkerwartung inhaltlich gefüllt wird, sondern daß ein äußerst anspielungshaftes und ästhetisches, den Text durch sich selbst semantisierendes Verhalten vorgeführt wird. Die Ausgangslage des Offenbarungs- und Erfüllungsgeschehens, das sich zur Wiedergeburt steigert, ist die Schwächeerfahrung der subjektiven Natur. Dem Eingriff der Fremdnatur verdankt es allererst ein Kraftgefühl, das die Selbstdistanzierung überhaupt ermöglicht: die Verwerfung des fast nach dem Bild einer Teufelsaustreibung inszenierten Ausfahrens des fahlen Nebels, der mit Betonung als Dauerbefund der Selbsterfahrung angegeben ist. In der zweiten Sequenz nimmt (etwa mit phonetischen Äquivalenzen wie „Schwüle“ — „schwillt“ oder mit poetischen Standards wie „leiser Hauch“,

³⁴ Kaempfert 38.

³⁵ Vgl. Kaempfert 38.

„zitterndes Gras“) die Allgemeinheit und Poetizität der Situation zu. Die derart ins Ungreifbare geöffnete Situation erzeugt die Unbestimmtheit der Lebensbitte „pflanze du von neuem“; hier tritt der direkt genommene Topos in sein Recht der ubiquitären Verweisung. Doch gerade um deren Unbestimmtheit und Ungreifbarkeit geht es: sicher nicht nur unbewußt hat Nietzsche der Hoffnungsstimme dieses zweiten Blitzschlages die warnend-zweideutige Metapher der „Zweischneidigkeit“ vorangesetzt! Erfüllung — so wird der aufmerksame Leser gezwungen mitzudenken — kann auch in Spaltung des Herzens übergehen! Die dritte Naturszenerie zeigt nun folgende Unterschiede zu den vorangegangenen: Aus der Eigentätigkeit der Natur erwächst eine aggressiv-vitalistische Bewegung mit Kennzeichen der Gefährlichkeit. Bild der Jagd und der Zerstörung gleichzeitig mit einer Relaxierung der Situation: „lustig“ — also offenbar unbekümmert um das Moment des Aggressiven — schwimmt der Regen; das lyrische Ich ist nicht mehr präsent, es sei denn in der Indirektheit dieser halb metaphorischen Aussage. Die nachgewiesene Abfolge des emotionalen Gedankens strukturiert den Text nach dem Muster der Freistellung von Natur aus dem bewünschend-beschönigenden Deutungszwang der menschlichen Bedürftigkeit — aber der Text impliziert dieses Moment als Ergebnis einer Selbstvergöttlichung der Natur.

Diese Bedeutungszuweisung belegt die religiöse Aufwertung der Natur beim jungen Nietzsche, zu der Kaempfert 39 f. und unter den Stichwörtern „Gewitter, Blitz, Donner, Sturm“ 373 ff. sehr zahlreiche Stellen anführt. Individual- und sozialpsychologische Voraussetzung dafür ist die latente bzw. bewußte Heilsbedürftigkeit der sich negativ erfahrenden Subjektivität. Wie Kaempfert es gerade an der Heilsstilisierung des Schopenhauer-Erlebnisses bei Nietzsche klärt, spielt dabei das Augustinische Grundmuster des ‚Tolle, lege‘-Erlebnisses eine strukturierende Rolle: „Der vocatio voraus geht ein Zustand des Unheils (pietistisch: der Gottesferne): er hing einsam [!] in der Luft, ohne Grundsätze, ohne Hoffnungen und ohne eine freundliche Erinnerung. Aufs beste fügt sich da der Ausdruck ‚Zerrissenheit‘ ein, mit dem Nietzsche in einem Brief aus der fraglichen Zeit seinen Zustand charakterisiert: zerrissen zeigt sich das gottferne Herz der pietistischen Selbstbeobachtung. Unmittelbar vor dem Umschwung kommt es zu Sammlung in der Abgeschiedenheit: beides pietistische Ausdrücke der Abkehr von der Welt, der Hinwendung zu Gott“.³⁶

Zu den sozialpsychologischen Voraussetzungen dessen, was Nietzsche, der frühe und späte einsame Wanderer, als „Naturstimmung“ erlebt und kultiviert, gehört die Einheit von Einsamkeit und Erhabenheit in der Kontrastierung zum depravierenden Alltag. Dabei ist ein Postulat der vorgängigen Bedeutungszuweisung an Natur durch „Seele“ und „Geist“ des Menschen vorhanden. Ein

³⁶ Kaempfert 41 f.

agnostisches Moment und ein identitätsphilosophisches kreuzen sich in Aufsätzen der Jahre 1863 und 1864. In seinen „Philosophischen Betrachtungen über den Naturgenuß“ schreibt Nietzsche:

„Wir kennen die Dinge nicht an und für sich, sondern nur ihre Abbilder auf dem Spiegel unsrer Seele. Unsrer Seele ist nichts als das vergeistigte Auge, Ohr usw. Farbe und Klang ist nicht den Dingen, sondern Auge und Ohr eigen. — Nichts zieht uns an, als das Lebendige. Alles was uns anzieht, hat vorher Leben in unserem Geiste empfangen. Alles Tote ist des Geistes unwürdig. — In die Natur legen wir also unsre Seele oder einen Teil derselben, eine Stimmung. — Das *Organische*, Naturwüchsige einer Gegend ist das Anziehende. — Die Natur erscheint also 1. als ein Kunstwerk, d. h. die künstlerische Nachschaffung einer Idee, 2. als ein lebendiges, organisches Wesen, 3. als ein freies, Geschichte habendes Wesen“.³⁷

Es ist denkwürdig, daß sich hier hinter transzendental-philosophischen Anschauungen, die sich in den Topoi „Ding an sich“ und „Spiegel“³⁸ ausdrücken, schon eine latente Kritik des „Idealismus“ ankündigt; mit dem Gestus einer bloß sprachlich-erkenntnis-theoretischen Maxime, die aber doch eine schließlich erfolgte Entfaltung zuläßt, wird gesagt, daß „Seele“ nichts anderes sei als ein Sinnesorgan im Modus der Vergeistigung. Das romantische Motiv der Anziehung wird jedoch noch im transzendentalistischen Apriori nachgeliefert, ob schon „das Lebendige“ sich anschickt, eine Kategorie der Überholung des Idealismus zu werden. Die Übereignung aller sinnlichen „Erscheinungen“ an die Totalität der spiegelnden Seele gehört zu den Voraussetzungen der unten zu besprechenden Verzerrung der Wahrnehmungstheorie. Von diesen Umstellungen her ist auch die Differenzierung des Naturbegriffs zu verstehen. Der vorangestellte romantische Topos von der Natur als Kunstwerk ist nicht nur Topos, sondern er behauptet kritische, genetische Erkenntnis. Gleichwohl ist die Abfolge der drei „Paradigmata“ auch als Abfolge der historischen Naturparadigmata zu lesen. Dann wäre die Reihung dem Prozeß einer zunehmenden Emanzipation der Natur von — ‚anthropomorpher‘ — „Idee“ zu einem naturgeschichtlichen Wesen von Eigenständigkeit analog.

3. Die offene Situation des Naturbewußtseins und die Schopenhauer-Rezeption

Nietzsches Studienjahre, die 1869 enden, bringen hinsichtlich eines wissenschaftlich konsistenten Naturbegriffs keine eindeutigen Ergebnisse. Die zu ihrem Beginn getroffene Fragestellung, die das zentrale Thema der Reflexion

³⁷ Zit. nach Mittasch, *Naturphilosoph* 12.

³⁸ Kaempfert verweist auf den gelegentlich in Nietzsches (und Schopenhauers) Verwendung belegbaren Zusammenhang des Spiegelsymbols mit einer offenbarungswertigen Intention in 1. Kor. 13, 12.

des 19. Jahrhunderts ausspricht, bleibt im Bereich einer zwischen Platonismus und Demokritismus auf der philosophischen, zwischen Naturwissenschaft und goethezeitlicher Anthropologie auf der wissenschaftlichen Seite schwankenden Diskussion, die sich nicht zuletzt im Schwanken der Studienneigungen ausdrückt. Werden die metaphysischen Fragen zunächst noch hegelianisch angesetzt — Nietzsche spricht nach einer Notiz über die Durchsetzung der Kopernikanischen Weltanschauung von der „Gotteslehre“ und sieht ihre offenbar analog gedachte Veränderung in dem Satz: „Gott hat nicht Vernunft, sondern er ist Vernunft. Die Idee des Guten, des Schönen“,³⁹ so fordert die in diesen idealistischen Lockerungen ausgesparte Beziehung zur Praxis gleichzeitig den Primat der Empirie heraus:

„Ich will zuerst empirisch den Menschen kennen lernen und mich dabei von keinem hergebrachten Glauben leiten lassen. Darum wird festzustellen sein, was die Dinge ohne Menschen und was die Dinge mit Menschen sind.“⁴⁰

Trivial, und doch historisch berechtigt, wird in dieser Zeit um 1865 die Alternative „Affe“ oder „Gott“ verbalisiert, — aber keineswegs einseitig beantwortet.⁴¹

Hätte die Denksituation des jungen Nietzsche sich für Wissenschaftlichkeit öffnen können, so bricht Schopenhauers romantisches Denken mit seinen goethenahen Axiomen richtungsweisend ein und bestärkt zunächst die naturphilosophischen Interessen. Das Jahrzehnt zwischen 1865 und 1876 darf als jene Epoche Nietzsches bezeichnet werden, in der zwar mit zunehmender Kritik, aber doch im ganzen zustimmend die Angebote der idealistischen zeitgenössischen Philosophie der Natur und des Geistes rezipiert werden. Wie die Untersuchungen von Blunck, Mittasch u. a. zeigen, hat sich Nietzsche meist erst in späterer Zeit zur expliziten, dann auch polemisch verschärften Kritik an den idealistischen Philosophen seiner Zeit bereitgefunden. Diese Verzögerung ist nicht zuletzt vom Bildungsdenken des jungen Nietzsche, das sich an Humboldt, Goethe, Schopenhauer und der antiken Philosophie orientierte, unterstützt.

Zur Klärung der Erlebnis- und Bedeutungsdimension der Schopenhauerrezeption bedarf es hier nur einiger Stichworte. Im Werk Schopenhauers sieht Nietzsche die Vereinigung aller seiner Ideale verwirklicht, hier findet er den Fokus seiner eigensten Weltbetrachtung.⁴² Als Beleg für die Gemeinsamkeit des

³⁹ Zit. nach Mittasch, Naturphilosoph 13.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. Mittasch, Naturphilosoph 13: „Unsere Naturforscher leiten uns mit Vorliebe vom Affen ab und vernichten alles, was übertierisch ist, als unlogisch. Und beim Zeus, lieber Affe als unlogisch. Sieh jede Richtung der Wissenschaft, der Kunst an, der Affe zeigt sich in unserer Zeit eklatant, aber wo bleibt der Gott?“

⁴² Natürlich interpretiert Nietzsche sein Schopenhauererlebnis sogleich mit Topoi von dessen Philosophie: „Hier war jede Zeile, die Entsagung, Verneinung, Resignation schrie,

romantischen Einheitsglaubens in der Innen/Außen-Spaltung mag eine Stelle aus den im April 1864 geschriebenen Überlegungen „Über Stimmungen“ zitiert werden:

„die Seele ist aus demselben Stoff aus dem die Ereignisse gemacht sind oder aus ähnlichem und so kommt es, daß ein Ereignis, das keine verwandte Saite trifft, doch mit der Last der Stimmung schwer auf der Seele liegt [...].“⁴³

Nietzsche rühmt an Schopenhauer nun das widerspruchssynthetische Moment — was nicht nur aus der gewollten Gegensätzlichkeit seiner eignen spätern Philosophie erklärt werden kann. Schopenhauer ist „der Philosoph einer wiedererweckten Klassizität, eines germanischen Hellenentums“, insofern zugleich „nüchterner“ und „gesünder“, aber auch „ideeller“ als seine Zeitperiode.⁴⁴ In erster Linie hat das Erlebnis des „Philosophen“ bei Nietzsche auch zu einer Verstärkung des Subjektbewußtseins und zur Anerkennung des subjektiven Urteils im philosophischen Prozeß geführt. In der subjektivitätsstärkenden und kunstverklärenden Komponente der Schopenhauerschen Philosophie konvergieren die Spannungen, die sich auch in Nietzsches Bewußtsein zwischen ‚Empirie‘ und ‚Wissenschaftlichkeit‘, metaphysischer Denktradition und ‚Kunst‘ gebildet haben: Das wird sichtbar an Nietzsches Rezeption der 1866 erschienenen „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart“ von Friedrich Albert Lange. War dieses Buch damals für Nietzsche „das bedeutendste philosophische Werk, was in den letzten Jahrzehnten erschienen ist“,⁴⁵ so tritt es in eine Reihe der Wertschätzung mit Kant und Schopenhauer; seine Aktualität erhält es aber durch die Explikation der Konkurrenz-Problematik zwischen Philosophie und ‚Dichtung‘, insofern nämlich Lange den idealismuskritischen Ansatz vertritt, jegliches ‚An sich‘ der Dinge sei unerkennbar — in Nietzsches Worten:

„Unsere wirkliche Organisation bleibt uns daher ebenso unbekannt, wie die wirklichen Außendinge. Wir haben stets nur das Produkt von beiden vor uns. Also das wahre Wesen der Dinge, das Ding an sich, ist uns nicht nur unbekannt, sondern es ist auch der Begriff desselben nicht mehr und nicht weniger als die letzte Ausgeburt eines von unserer Organisation bedingten Gegensatzes, von dem wir nicht wissen, ob er außerhalb unserer Erfahrung irgend eine Bedeutung hat. Folglich, meint Lange, lasse man die Philosophie frei, vorausgesetzt, daß

hier sah ich einen Spiegel, in dem ich Welt, Leben und eigen Gemüt in entsetzlicher Großartigkeit erblickte. Hier sah mich das volle interesselose Sonnenauge der Kunst an, hier sah ich Krankheit und Heilung, Verbannung und Zufluchtsort, Hölle und Himmel“ (III, 133; vgl. Mittasch, Naturphilosoph 15.)

⁴³ III, 114.

⁴⁴ Zit. nach Mittasch, Naturphilosoph 16.

⁴⁵ Zit. nach Mittasch, Naturphilosoph 18.

sie uns hierfür erbaue. Die Kunst ist frei, auch auf dem Boden der Begriffe . . . Wenn die Philosophie Kunst ist . . ., wenn sie erbauen soll, dann kenne ich wenigstens keinen Philosophen, der mehr erbaute, als SCHOPENHAUER“.⁴⁶

Die merkwürdige Doppelrolle des Subjektivitätsmodells ist an dem kritischen Vorgehen gegen den Idealismus festzuhalten, das gerade in den Idealismus zurückfällt, weil es die Kritik totalisiert und ins Agnostisch-Beliebige ableiten läßt. Einerseits wird die Konstitution jeder Wirklichkeitserkenntnis von der subjektiven Organisation abgeleitet (das erste von Lange nach Nietzsche festgestellte Resultat lautet: „Die Sinnenwelt ist das Produkt unserer Organisation“) — andererseits soll ebendieselbe der Hinderungsgrund für Wirklichkeitskenntnis sein (das zweite festzuhaltende Ergebnis lautet: „Unsere sichtbaren (körperlichen) Organe sind gleich allen anderen Teilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekanntes Gegenstandes“).⁴⁷ Die Dunkelstelle der Argumentation kann beliebig festgemacht werden, entweder am Wirklichkeitsbegriff oder am Erkenntnisbegriff, — jedenfalls wird eine *qualitas occulta* zwischen Subjekt und Erkenntnis gesetzt, diese aber ihretwegen entwertet. Das Grundmodell folgt damit der Schopenhauerschen Version der Erkenntniskritik, die den fundamentalen Unterschied zwischen ‚Dingen‘ und ‚Ding an sich‘ verwischt. Auf der radikalisierten Stufe der Konzeption, wie sie nach Nietzsche Lange vertritt, entfällt jegliche Ableitungsinstanz für operatives Erkennen in der Philosophie: die Introspektion des Subjekts ist nicht mehr Garant wahrer Erkenntnis — aber auch eine von den Außenbedingungen geleitete Erkenntnis führe nicht zu philosophischer, sondern nur zu wissenschaftlicher Relevanz. Damit entfällt letzten Endes die noetische Funktion der Philosophie. Sie regrediert zum Erbauungsmedium.⁴⁸

Wir brauchen hier nicht auf den Einfluß der sensualistischen und materialistischen Autoren wie Czolbe, Büchner, Moleschott genauer einzugehen.⁴⁹ Wichtig erscheint die Benennung der bildungsgeschichtlichen Synthese, die sich für Nietzsche aus der ihrerseits erkenntnisverwehrenden Weltanschauung Demokrits und der agnostischen Endstufe des deutschen Idealismus ergibt. Die Synthese wird weitergetrieben durch die philosophiekritischen Aussagen der Wissenschaft und die moralkritischen des Materialismus, der gegen jede vorgestellte und gewünschte Welt die Relevanz der gegebenen forcieren:

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Zit. nach Mittasch, Naturphilosoph 17.

⁴⁸ Bereits am Ende der Studienzeit registriert Nietzsche, seine aus der „Zeit vom neunten bis zum fünfzehnten Jahre“ stammende „wahre Sucht nach einem ‚Universalwissen‘“ (III, 117) kritisierend, mehrfach die Vergeblichkeit des darauf bezogenen philosophischen Fragens: „Das Gefühl, in der Universalität nicht zum Grunde zu kommen, trieb mich in die Arme der Wissenschaft“ (III, 149), heißt es etwa 1868/69.

⁴⁹ Vgl. dazu Mittasch, Naturphilosoph 18—23.

„Als Arzt ging DE LA METTRIE zum Materialismus über. Auch im Punkte der Weltbildung ist DEMOKRIT im Recht. Man muß DEMOKRITS System aus Epikur wiederherstellen. — ‚Begnüge dich mit der gegebenen Welt‘ ist der sittliche Kanon, den der Materialismus erzeugt hat“.⁵⁰

Die Jahre 1867 bis 1869 bringen auch eine sicher durch Schopenhauers philosophische Aufwertung bestärkte Goethe-Rezeption für Nietzsche.⁵¹ Durch sie wird selbstverständlich die Neigung verstärkt, apriorisch „Unerforschliches“, sei es methodologisch oder topologisch, anzuerkennen. Nietzsche durchschaut damals bereits die Brisanz der „platonischen Frage“, und er insistiert gegenüber der affirmativen Agnostik innerhalb einer angenommenen allgemeinen Analogie von ‚Leben‘ und ‚Mensch‘ auf der Frage nach „Erklärung“. Den Demokritstudien ist wohl vor allem auch die nachdrückliche Kritik der Teleologie zu danken, welche Nietzsche von dem Gros seiner philosophischen Lehrer und ihm bekannten Autoren scheidet. Er plant als Dissertation eine Arbeit, die zunächst den Titel „Die Teleologie seit Kant“ trägt, dann unter dem Konzept gefaßt wird: „Der Begriff des Organischen seit Kant“. Als Ergebnis der aus der Zeitdiskussion übernommenen Einstellung zur Metaphysik als einer von Kunst historisch überholten Weise der Vereinheitlichung von Welterfahrung kann eine Formulierung aus einem Brief an Deussen vom Frühjahr 1868 betrachtet werden:

„Das Reich der Metaphysik, somit die Provinz der ‚absoluten‘ Wahrheit, ist unweigerlich in eine Reihe mit Poesie und Religion gerückt worden. Wer etwas wissen will, begnügt sich jetzt mit einer bewußten Relativität des Wissens — wie z. B. alle namhaften Naturforscher. Metaphysik gehört also bei einigen Menschen ins Gebiet der Gemüthsbedürfnisse, ist wesentlich Erbauung; andernseits ist sie Kunst, nämlich die der Begriffsdichtung; festzuhalten aber ist, daß Metaphysik weder als Religion noch als Kunst etwas mit dem sogenannten An sich Wahren oder Seienden zu tun hat“.⁵²

Die Studienjahre zeigen einen weitgehend agnostischen Auffassungen geöffneten, grundsätzlich den irrationalen Bedürfnissen und Wünschbarkeiten des menschlichen Gemüths zugetanen Studenten, der sich — zum eigenen Erstaunen — „in Platonische Metaphysik und Demokritische Naturwissenschaft“ vertieft, was ihm so seltsam vorkommt, „als wenn ein Christ sich gleichzeitig für die

⁵⁰ Zit. nach Mittasch, Naturphilosoph 19.

⁵¹ Vgl. dazu M. Saleski, Goethe als Erzieher Nietzsches, Diss. Leipzig 1929. Die Aufwertung Demokrits erfolgt im Glauben, hier eine inhaltliche Antwort auf die anstehenden kosmologischen Fragen zu erhalten. Im Umkreis der im Winter 1867/68 geschriebenen „Democritea“ heißt es kennzeichnend: „Zu SCHOPENHAUER. — Die sehnsüchtige Frage aller Metaphysiker, wie sie das GOETHESCHE Wort ausspricht ‚Ob nicht‘ — wird von ihm kühnlich mit Ja beantwortet“. (Zit. nach Mittasch, Naturphilosoph 20). Auf Nietzsches Beschäftigung mit Goethes Morphologie weist Mittasch, Naturphilosoph 18, hin.

⁵² Zit. nach Mittasch, Naturphilosoph 20 f.