JTLA (Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, Aesthetics), Vol. 16 (1991)

Ein Versuch der synoptischen Auslegung von der kosmologischen und ethischen Philosophie bei Nietzsche II

Kazuyoshi FUJITA

An Mozart — im Zusammenhang mit dem Problem von Nietzsches Philologie als Kunst der Interpretation —

Vom Prinzipe des Vortrags in der Musik. — Glauben denn wirklich die jetzigen Künstler des musikalischen Vortrags, das höchste Gebot ihrer Kunst sei, jedem Stück so viel *Hochrelief* zu geben, als nur möglich ist, und es um jeden Preis eine *dramatische* Sprache reden zu lassen? Ist dies, zum Beispiel auf Mozart angewendet, nicht ganz eigentlich eine Sünde wider den Geist, den heiteren, sonnigen, zärtlichen, leichtsinnigen Geist Mozarts, dessen Ernst ein gütiger und nicht ein furchtbarer Ernst ist, dessen Bilder nicht aus der Wand herausspringen wollen, um die Anschauenden in Entsetzen und Flucht zu jagen. Oder meint ihr, Mozartsche Musik sei gleichbedeutend mit »Musik des steinernen Gastes«? (*MA, Der Wanderer und sein Schatten* 165, 1880)

2 Text-Poiesis als Symbolisierung vom <Sinn des Lebens> in der Menschen-Erde als einer lebensmöglichen Welt

2.1 eine Poietische Realität und deren Topos — die Metamorphose des Individuum Existenz und der Welt —

Die Philologie Nietzsches soll im Kontext des Nietzschschen Existentialismus[1] als schaffende Kunst[2] als eine Art Existenzform des Individuums verstanden werden, die die Individualität als individuelle Verantwortlichkeit des Individuum Existenz für das menschliche Leben selbst[3] in der hervorragenden Gestalt bestätigt. Wir haben diese poietische Kunst die komponierende Philologie genannt, weil Nietzsche selber in *Ecce homo* sein Hauptwerk *Zarathustra* mit Musikwerk vergleicht[4].

Seine komponierende Philologie kann erst durch das höchst enge Ineinanderspiel von Wissenschaft als Philosophie[5] und Kunst zustandekommen. Nietzsche sagt: „Zwischen unsrer höchsten Kunst und Philosophie und zwischen dem wahrhaft erkannten ältern Altertum ist kein Widerspruch: sie stützen und tragen sich. Hier liegen meine Hoffnungen (*WP* 173). Ohne Zweifel weißt er schon, daß Platon sagt, „παλαιὰ μέν τις διαφορὰ φιλοφσοφίᾳ τε ποιητικῇ“ (*Respublica* 607b5-6). Mit einem Wort kritisiert Platon sehr streng

den *rhetorischen* Charakter der *Poiesis als Mimesis* nicht nur ethisch, sondern auch epistemologisch und ontologisch, weil die sogenannte mimetische Poiesis keine Intention von <πρὸς τὸ βέλτιστον > (*ibid.* 605b1)[6] hat, wie allgemein bekannt.

Bei Nietzsche auch ist die Dichtung überhaupt nicht immer ohne Bedingung als Partner des philosophischen Denkens anerkannt[7]. Eben in der höchsten Zusammenarbeit von Philosophie und Kunst entsteht <die größte Realität>[8] Zarathustra mit der großen *Bildlichkeit*[9] als der höchste Erfolg der Philosophie, i.e. der Begriff <dionysisch>. In *Ecce homo* sagt er: „Der große Dichter schöpft nur aus seiner Realität" (*EH, Klug* 4, SA2, 1089). Deswegen könnte man vielleicht so sagen:großer philosophischer Künstler schöpft nur aus seiner Realität, und eben darum beweist jeder philosophishe Begriff oder jedes poietische Bild[10] seine eigene existentielle Realität. Aber das meint gar nicht bloße Reproduktion seiner selbst oder bloße Selbstäußerung, sondern existentielle Selbstentwicklung.

Mit der neu hervorgebrachten Realität tritt das Individuum Exitenz aber schon aus seiner eigenen Lebenswelt heraus. Mit diesem Heraustreten von sich selbst erneuert das schaffende Individuum seine eigene *Perspektive* als seine Weltanschauung[11]. Andersherum gesagt, wirkt solche poietische Realität auf reale Realität gleichsam als deren Heimat je nach ihrem Stärkegrad der *typischen*[12] und leitenden Kraft.

In diesem Sinne bleibt die höchste schöpferische <Tat> von Philosophie und Kunst nicht nur Selbstentwicklung und Selbsterneuerung des Individuum Existenz. Mit dieser Tat verändert das schöpferische Individuum nicht nur Weltanschauung, sondern auch sich selbst und gleichzeitig selbst seine reale Lebenswelt, weil dieses Individuum mit der vorwegnehmenden und idealisierenden[13] Kraft solcher *typischen* Realität, von der Spitze der ek-statischen[14] Existenz (fast von außen her) sich umdrehend, sich selbst und die Welt aufs neue kategorisch begreifend[15] bestimmt und im neuen lebensmöglichen[16] Topos in der erneuerten Gestalt realisiert.

Das schaffende Individuum gebärt Begriff und Bild, um sich und die Welt umzugestalten. Deswegen sind die idealisierende Kraft und die realisierende Kraft in diesem Kontext ganz und gar identisch. Sokrates nachahmend, kann man sagen: Wissen und Tun sind identisch[17].

Es ist darum natürlich auch eine wichtige Form der existentiellen *Metamorphose* und *Selbstüberwindung*[18], mit dem neuen Begriff sich selbst aufs neue zu *begreifen*, oder in der noch heftigeren Form, vielmehr gleichsam von außen *anzugreifen*. Die folgenden Worte auch können wir eben in diesem Kontext ablesen. „Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet; an der eignen Qual mehrt es sich das eigne Wissen....Dem Segel gleich, zitternd vor dem Ungestüm des Geistes, geht meine Weisheit über das Meer — meine wilde Weisheit!", sagt Zarathustra (*Za*, SA2, 361-2).

Neuer Begriff oder neues Bild ist in diesem Sinne eine Form von *Sich-selbst-vorwegnehmen*, i.e., *Selbstvorentwerfen*[19]. Eben in diesem Sinne kann und soll <Begriff> <Realität> werden. Deswegen muß solcher Begriff notwendigerweise <Sinn der Existenz> sein, den die strenge Philologie als die *phänomenalistische Psychologie* von einem *Text Individuum-Existenz* richtig und wahrhaftig ablesen kann[20].

2.2 eine Realität Zarathustra — die Fusion von Topoi des Seins — die Sache <Zwischen> in der Urwelt als Ursubstrat in der <S-P> Struktur —

In diesem Punkt entsteht eine ontologische Frage. Warum kann Nietzsche solche poietische Realität Zarathustra für <Realität> oder <Tat> halten? Ist sie nicht *Homonymon*[21] im aristotelischen Sinne? In welchem Sinne könnten Nietzsche und Zarathustra zu *einer* realen Welt *zusammengehören*[22], wenn Zarathustra nicht identisch mit Nietzsche selbst oder dessen möglichen Realität oder mindestens dessen Gleichnis sein sollte?

Mindestens sollte Zarathustra eine mögliche Realität oder ein Moment der Existenz von einer Realität Nietzsche sein, der aus Nietzsches Realität auf gerechte Weise stammt. Überdies scheint eine Realität Zarathustra bei Nietzsche nicht *Homonymon* von sogenannter Realität überhaupt.

Denn er sagt: „Mein Begriff »dionysisch« wurde hier *höchste* Tat; *an ihr gemessen* erscheint der ganze Rest von menschlichem Tun als arm bedingt. Daß ein *Goethe*, ein *Shakespeare* nicht einen Augenblick in dieser ungeheuren Leidenschaft und Höhe zu *atmen* wissen würde, daß *Dante, gegen Zarathustra gehalten*, ein Gläubiger ist und nicht einer, der die Wahrheit erst *schafft*, ein weltregierender *Geist*, ein *Schicksal* — ... er hat weiter *gesehn*, weiter *gewollt*, weiter *gekonnt*, als irgendein Mensch. Er widerspricht mit jedem Wort, dieser jasagendste aller Geister; in ihm sind alle Gegensätze zu einer neuen Einheit gebunden. ...Es gibt keine Weisheit, keine Seelen-Erforschung, keine Kunst zu reden vor *Zarathustra*: das Nächste, das Alltäglichste redet hier von unerhörten Dingen. ... — Hier ist in jedem Augenblick der *Mensch* überwunden, der Begriff »Übermensch« ward hier die *größte Realität*, — in einer unendlicher Ferne liegt alles das, was bisher groß am Menschen hieß, *unter ihm*. ... Zarathustra *fühlt sich* gerade in diesem Umfang an Raum, in dieser Zugänglichkeit zum Entgegengesetzten als die *höchste Art alles Seienden*" (*EH, Za* 6, 1134-5).

Es liegt schon klar auf der Hand, daß hier Zarathustra für den in dieser Welt mit den anderen Menschen in der hervorragenden Gestalt Lebenden gehalten ist. Besonders mit den folgenden Worten, <an ihr gemessen>, <gegen Z. gehalten>, <vor Z.>, <unter ihm> usw. zweifellos lebt er in derselben Welt und ist mit den anderen Menschen verglichen.

Wenn es so ist, besteht hier kein ontologischer Unterschied zwischen der poietischen Welt *Zarathustra* und der lebensmögilichen Welt (W), in der wir als das Weltseiende leben? Vielmehr sollten wir so sagen, eine Realität *Zarathustra* (Z) oder ein Werk *Zarathustra* (Za) sei ein Begriff (od. Kategorie), der das Individuum (I) Nietzsche (N) als solches begreift und bestimmt, und ein Werk (poietische mögliche Welt) (pW) *Zarathustra* auch sei als Ganzes ein Begriff oder ein Moment von dem Individuum Nietzsche und dazu der Welt (W od.Wn), zu der Nietzsche zugehört[23].

Die ontologische Beziehung von diesen zwei *Realitäten* legen wir auf diese Weise aus. Aber in dieser ontologischen <Subjekt-Prädikat-Struktur>[24] sind noch die folgenden Beziehungen mindestens onto-logisch möglich: <Wn-N>, <N-Za:pW>, <N-Z>, <Wn-Za:pW> und <Za-Z>. Noch weiter: <Wn-N-Za:pW-Z>, <Wn-N-Z> und <Wn-Za-Z> (Hier bedeutet <:> ontologische Gleichheit).

Mit einem Wort könnte man in diesem Kontext sozusagen komplizierte Möglichkeiten von der <Fusion von Topoi> (Wn:W, W:Wn:Za, Za:pW) anerkennen. Außerdem, wenn es im allgemeinen keinen ontologischen Unterschied zwischen den beiden Realitäten geben sollte, würde die Beziehung von <W:Wn:Za:pW-I:N:Z> möglich.

Durch diese Fusion von Topoi (W:Wn:Za:pW) dürften wir einen *Ur-Welt* (U) als das äußerste Substrat (Hypokeimenon) annehmen, die in und zu sich *alles andere* ohne ontologischen Unterschied zusammen existieren und gehören läßt, und die immer noch etwas zu kategorisierendes bleibt und dazu selber auf jeden Fall keineswegs Kategorie wird[24].

Aber diese Ur-Welt als Ur-Substrat ist in Bezug auf die logische Subjektivität in der normalen <S-P-Struktur> ontologisch ganz anders als die anderen Seienden. Vor allem bleibt deren Was-sein wesentlich durchaus unbestimmt. Und diese Ur-Welt als Ur-Subjekt läßt selbst die gleichzeitig widersprechenden prädikativen Seienden zu sich *zusammengehören*[25].

Wenn es nicht so wäre, könnte man einen Topos überhaupt nicht erhalten, wo man über die *Hinterwelt*[26] reden kann. Denn Zarathustra sagt: Zu jeder Seele gehört eine andre Welt; für jede Seele ist jede andre Seele eine Hinterwelt (*Za* 463). Zwar soll man diesen Satz vielmehr in den Kontext des <Perspektivismus>[27] hineinbringen, aber doch ist dieser Satz auch in unserem Kontext dadurch wichtig, daß Nietzsche sagt, „Zwischen dem Ähnlichsten gerade lügt der Schein am schönsten; denn die kleinste Kluft ist am schwersten zu überbrücken" (*loc. cit.*). Es ist zwar fragwürdig, ob man in diesem Kontext von *Zarathustra* sagen darf, daß eine Seele doch zu einer Welt gehöre, oder daß ein Individuum immer noch in einer Welt existiere, aber trotzdem ist es in unserem Kontext sehr problematisch, was für einen Topos für <zwi-schen> oder <überbrücken> besteht (cf. die Teminologie <Zuführung> im Kontext der Philologie als Wissenschaft, in *1.2* in *JTLA* 15, 137).

Es muß immer irgendeinen noch ursprünglicheren Topos geben, damit die Sache <zwischen> überhaupt zustandekommen kann. Die Urwelt ist in diesem Sinne der ursprünglichste und einzige Topos für die äußersten Realitäten und deren <Zwischen>.

2.2.1 zwischen der Tiefe der Welt und der Weltperspektive in der Urwelt

Diese Urwelt, die in sich selbst die Hinterwelten als „Ewig-Geschiedenes" (*loc. cit.*) oder die gegensätzlichen Realitäten erscheinen läßt, versteckt sich immer als <hypo-keimenon> (cf. *1.3*) unter den allen wirklichen und möglichen Phänomenen, und kann deswegen prinzipiell nicht als <dies> hingewiesen werden, weil außer dieser Urwelt keine andere Urwelt mehr besteht. Vielmehr sollten wir sagen, diese Urwelt sei der einzige metaphysische Topos für das Existieren selbst von den dreidimensionalen Realitäten überhaupt.

In diesem Kontext lauten die folgenden Worte andeutend: „Die Welt ist *tief* — : und *tiefer*, als je der Tag gedacht hat" (*Za* 416). Die *Tiefe*[28] der Welt ist oft mit einem unwillkürlichen und tiefen Seufzer erwähnt[29]. Deswegen scheint diese tiefe Welt wesentlich immer über die Tragweite des perspektivischen Begreifens und Bildens[30] zu gehen. Zarathustra *mußte* über die Tiefe der Welt so reden, obwohl er in der Rede über die <Hinterwelt> sagt, „Für mich — wie gäbe es ein *Außer-mir*? Es gibt kein Außen!" (*ibid.* 463). Dazu *vergißt* er selber,

daß es „kein Außen" gibt (*ibid.*).

Wir dürften in diesem Sinne sozusagen als den metaphysischen Grenzen-Horizont die Urwelt voraussetzen. Diese Urwelt ist, wie oben erwähnt, der äußerste Topos, wenn ich so sagen darf, gleichsam von <Ur-Identität> oder <Ur-Zusammengehörigkeit>, der aber bei Nietzsche nicht der Topos von bloßer <Assimilation> oder <Gemeingut> (*JGB* 43), sondern vielmehr der von <Dissimilation> oder <Privatgut>(Eigentum)[31], weil die verschiedenen Seienden in diesem Topos gegeneinander wechselseitig negierend und dadurch jede eigene Individualität noch wesentlicher zurückbekommend sich selbst affirmieren, z.B., wie bei Zarathustra, in der entschlossenen Form des Grundgefühls, daß es nichts außer jedem Individuum Existenz mehr gibt, wenn irgendein <Zwischen-Topos> auch außer ihm immer noch besteht.

In diesem Punkt ist es sehr interessant, daß Zarathustra die hinterweltliche <Beziehung> *vergißt*, sagend, „Aber das vergessen wir bei allen Tönen; wie *lieblich* ist es, daß wir vergessen!" (*Za* 463). Darum selbst bei Zarathustra meint es gar nicht, daß es keinen Versuch, zwischen diesen Hinterwelten zu überbrücken, überhaupt nicht gibt, obwohl solcher Versuch den Versuchenden schließlich immer nur zu sich selbst zurückkehren läßt, wie er selber sagt: „Sie nehmen von mir: aber rühre ich noch an ihre Seele? Eine Kluft ist zwischen *Geben und Nehmen*; und die kleinste Kluft am letzten zu überbrücken" (*ibid.* 363)[32].

In diesem ursprünglich unbestimmten <Zwischen-Topos>, wo die <S-P> Beziehung sozusagen in der widersprechenden Gestalt von <U-Wn:W-N:I> (einschließlich der Beziehung <U-W:pW-I:pI>)[33] zustandekommt, redet eine Realität Zarathustra sehr mit der ironischen *Liebe* zu den Menschen überhaupt und der *Hoffnung*[34] in der Gestalt von <Lehrer>, <Dichter>, <Rätzelrater> und <Erlöser>[35]: „Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden? ... Seht, ich lehre euch den Übermenschen! Der Übermensch sei der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch *sei* der Sinn der Erde!" (*Za* 279-80).

Was soll das denn bedeuten, daß der Übermensch <der Sinn der Erde> sei? Was für einen *Topos* bedeutet die <Erde>, wo der Übermensch als der Sinn der Erde existiert? In welchem Sinne *soll* der Mensch überwunden werden ?

Vor allem, sollen wir uns fragen, was Nietzsche mit dem Wort <Sinn> gemeint hat?

2.3 die Menschen-Erde in der Urwelt als Urtext und der Sinn der Erde im freien Leben

Die Philologie Nietzsches soll begreifen und mit Begriff und Bild zeigen, was das menschliche Leben ist, das wert ist, erkannt und gelebt zu werden[36].

Aber in welchem Topos und in welchem Sinne kann man den <besseren Sinn des Lebens> (*Za* 297) finden als den Sinn, den ein Weise am <Lehrstuhl der Tugend> redet? Zarathustra versteht seine Rede: „Seine Weisheit heißt: wachen[37], um gut zu schlafen. Und wahrlich, hätte das Leben keinen Sinn[38] und müßte ich Unsinn wählen, so wäre auch mir dies der wählenswürdigste Unsinn[39]. Jetzo verstehe ich klar, was einst man vor allem suchte, wenn man Lehrer der Tugend[40] suchte. Guten Schlaf suchte man sich und mohnblumige[41] Tugenden dazu! Allen diesen gelobten Weisen der Lehrstühle war Weisheit der Schlaf ohne Träume:

sie kannten keinen besseren Sinn des Lebens."

Ein einflußreichster Gedanke, der dem menschlichen Leben dessen Sinn anerkennt, lehrt den Menschen das Gut-Schlafen ohne Träumen, das erst durch das mit Maß und Ziel ernste und tugendhafte Leben möglich wird. Denn solches Leben kann eben die gemäßigte Müdigkeit und Sättigung herbeiführen und die Menschen von den verschiedenen übermäßigen Trieben befreien. In diesem Kontext können wir zwar die scheinbar auch für Zarathustra selbst wichtigen Gedanken finden: sich-selber-überwinden, Wahrheit-finden, heiter-sein usw[42], aber doch auch etwas ganz anders als bei Zarathustra. Das ist der Gedanke von dem zur rechten Zeit mit sich Versöhnen und dem immer etwas Größeres oder Tieferes überhaupt nicht Suchen. Dieses tugendhafte Leben (Gut-Schlafen) ist an sich zwar „keine geringste Kunst", aber dessen Tugend ist keine Tugend des Helden, der die *Hoffnung*[43] des Existierens überhaupt nicht verliert und immer versucht, sich selbst zu überwinden.

Aber Zarathustra sagt: „Einst warf auch Zarathustra seinen Wahn jenseits des Menschen, gleich allen Hinterweltlern. Eines leidenden und zerquälten Gottes Werk schien mir da die Welt. ... Ach, ihr Brüder, dieser Gott, den ich schuf, war *Menschen-Werk* und -Wahnsinn, gleich allen Göttern! Mensch war er, und nur ein armes Stück Mensch und Ich" (*Za* 297). Das Schlafen ohne Träumen heißt darum „wegzusehen von seinem *Leiden* und sich zu verlieren" (*ibid.*)[44]. In diesem Zustand ist die Welt nichts anderes als „trunkne Lust und Selbst-sich-Verlieren" (*ibid.*).

Bei Zarathustra ist jetzt das <Wachen> schon die Zurückkehr von Jenseits zu sich selbst geworden. Darum ist es notwendig, keineswegs um gut zu schlafen, sondern um noch weiter zu wachen und leiden, den noch besseren Sinn für sein eigenes Leben suchend. Später sagt Nietzsche: „Ein Philosoph: das ist ein Mensch, der beständig außerordentliche Dinge erlebt, sieht, hört, argwöhnt, hofft, träumt; ... Ein Philosoph: ach, ein Wesen, das oft von sich davonläuft, oft vor sich Furcht hat — aber zu neugierig ist, um nicht immer wieder »zu sich kommen« ... " (*JGB* 292). Zarathustra auch schwankt immer zwischen Sich-verlieren und Zu-sich-kommen, wie dieser Philosoph.

Aber warum kann und soll man den noch besseren Sinn erforschen? In diesem Kontext bedeutet <Rückkehr zu sich selbst> die Verneinung der Welt-Text als Gotteswerk, dem Gott den seinen Sinn schon gegeben hat, den der Mensch notwendigerweise für a prior halten und akzeptieren soll. Deswegen bedeutet es auch den Verlust des schon von Gott sinngegebenen Textes selbst, der die menschlichen Seienden nicht mehr gut-schlafen läßt. Die Welt ist darum an sich sinnlos und unbestimmt geworden (cf. *WM* 12AB).

Es ist eine existentielle Entscheidung, ob man diesen unbestimmten Zustand für *Hoffnung* für das menschliche Dasein hält.

Zarathustra sagt: „Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein *Zweck* ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Übergang und ein Untergang ist. ... Ich liebe die, welche nicht erst hinter den Sternen einen *Grund* suchen, unterzugehen und *Opfer* zu sein: sondern die sich der Erde opfern, daß die Erde einst des Übermenschen werde. ... Ich liebe den, welcher aus seiner Tugend seinen *Hang* und sein Verhängnis macht: so will er *um seiner Tugend willen* noch leben und nicht mehr leben. ... Ich liebe den, welcher die

Zukünftigen rechtfertigt und die *Vergangenen erlöst*: denn er will an den *Gegenwärtigen* zugrunde gehen" (*Za* 281-82).

Erst mit solcher existentiellen Entscheidung kann man hoffnungsfreudig sagen: „Tausend Pfade gibt es, die noch nie gegangen sind, tausend Gesundheiten und verborgene Eilande des Lebens. *Unerschöpft* und *unentdeckt* ist immer noch *Mensch* und *Menschen-Erde*" (*ibid.* 339). Oder: „ *Frei* steht *großen* Seelen auch jetzt noch die *Erde*. *Leer* sind noch viele Sitze für *Einsame und Zweisame*, um die der Geruch stiller Meere weht. Frei steht noch großen Seelen ein *freies Leben*" (*ibid.* 315). Hier entsteht die existentielle Freiheit zweierlei. Denn es ist nichts anderes als die <Freiheit der Seele>, zu sich zu kommen und damit sich Unbestimmtheit „zu neuem Schaffen"[45] zu schaffen, aber es ist auch die <Freiheit der Welt> als Lebenshorizont. Der Mensch und die Menschen-Erde scheinen zwei, aber existentiell untrennbar. Erst mit der menschlichen Freiheit kann man „die Luft über frischer Erde" genießen (*ibid.* 380). In diesem Sinne könnte man sagen, die Größe der Erde entspreche der Größe der Seele[46]. In diesem Kontext besteht darum keine Erde an sich[47].

Hier ist es nicht klar, was für einen Unterschied besteht zwischen <Erde> und <Welt>. Wenn das Wort Erde trotz ihrer Unbestimmtheit schon perspektivisch sinngegeben sein sollte, dürfte dieser Text-Erde vorläufig zum an sich durchaus unbestimmten Urtext-Urwelt zugehören und diese sich immer unter den Phänomenen versteckende *Welt-Hypokeimenon* gleichsam als eine einzige Kategorie (od. Begriff) in der Gestalt von der Menschen-Erde aussagen.

In diesem Punkt könnte man sagen, die Unbestimmtheit der Urwelt werde vermittels der Freiheit von der Menschen-Erde überhaupt nicht analogisch vermutet, sondern *nur metaphysisch*, wie das Wort <Tiefe der Welt> oder <Abgrund des Seins>[48] anzudeuten scheint. Deswegen könnte man auch sagen, diese Unbestimmtheit der Urwelt, die man für *Urmöglichkeit* halten dürfte, werde die Freiheit vom Zustandekommen der Menschen-Erde immer ursprünglich nicht beruhigen, weil es immer noch nur *eine* Möglichkeit bleibt, die einer Möglichkeit der Seele entsprechend realisiert werden soll.

2.4 die Philologie in freiem Leben als dem unbestimmten Topos

Ein freies Leben entsteht durch die unvermeidliche Absage der Philologie als „Nachahmung des Altertums" oder „Flucht aus der Wirklichkeit zu den Alten" (*WP* 4, cf. *1.2*). Denn selbst „ das schönste Beispiel des Lebens" (*WP* 5) ist nur eine Möglichkeit des menschlichen Lebens, die mit der eigenen Weltperspektive zur eigenen Lebenswelt zugehört und damit keineswegs imitiert werden kann. Dazu soll man sagen: auch wenn eine typische *Möglichkeit* der *griechischen Seele*[49] unsagbar groß, heftig und tief[50] sein mag, bleibt die Menschen-Welt für die anderen immer noch unbestimmt und unerschöpft. In diesem Punkt kann man sich an die Worte Rilkes in *Über den jungen Dichter* erinneren: „Ich weiß nicht, wie man das völlig Wunderbare einer Welt leugnen kann, in der die Zunahme des Berechneten die Vorräte dessen, was über jedes Absehn hinausgeht, noch gar nicht einmal angegriffen hat" (*Werke* 6, 1047)[51].

Deswegen kann *ein* freies Individuum Existenz nicht umhin, mit der Freiheit des menschlichen Geistes und dem Willen zum Leben, eben mitten in *einem* freien Leben als der Form der Verantwortlichkeit für die Möglichkeit des Lebens selbst die immer noch unerschöpfte und unentdeckte Menschen-Erde oder die noch ursprünglich unbestimmte Urwelt-Text auszulegen.

Diese Beziehung zwischen einem freien Geist und dem unbestimmten Text (Leben, Mensch, Erde und Welt) soll so *direkt* wie möglich sein, um keine vorausgehende *Interpretation* zwischenliegen zu lassen, weil der Text überhaupt immer durch die verschiedenen Zwischenliegenden genauso leicht verborgen oder gleichsam oxydiert werden kann, wie Zarathustra selber über das gleiche Zeitalter redet: „*Vollgeschrieben* mit den Zeichen der Vergangenheit, und auch diese Zeichen *überpinselt mit neuen Zeichen*: also habt *ihr* euch gut versteckt vor allen Zeichendeutern!" (*Za* 375)[52]. In diesem mehrschichtig *oxydierten* Zustand des Textes soll man vor allem die Beziehung mit sich selbst als einem Text *reduzieren*. Deswegen muß die Philologie vor allem phänomenalistische Psychologie sein. Wie schon erwähnt, vergleicht Sokrates menschliches Ethos mit πίναξ (*R.* 501a2)[53]. Natürlich wußte er schon, daß menschlicher Pinax so leicht voll mit den verschiedenen Farben und Formen wird und damit der Mensch das Was- und Wie-sein von sich selbst so leicht aus den Augen verliert.

„Erkenne dich selbst" bedeutet auch deswegen vor allem das mit Doxa oxydierte Dich auf das noch nicht wissende Dich zu reduzieren. Erst mit dieser Reduktion kann man versuchen, seine Welt zu wissen. Andersherum dürfte man sagen: „»Erkenne dich selbst« ist die ganze Wissenschaft[54]. — Erst am Ende der Erkenntnis aller Dinge wird der Mensch sich selber erkannt haben. Denn die Dinge sind nur die Grenzen des Menschen" (*M* 1, 48). Zwar soll dieser Satz im Kontext des Perspektivismus gelesen werden, aber doch könnte man mindestens anerkennen, daß Welt-Perspektive oder Welt-Bild immer schon in die Selbsterkenntnis durchgedrungen ist, vielmehr daß man sich selbst *nur* in der Weltperspektive erkennt, wie ich oben erwähnt habe (cf. *1.4*).

In diesem Sinne können wir nicht umhin, den Text Ich im Text Welt und ganz gleichzeitig den Text Welt im Text Ich abzulesen[55].

Hier entstehen aufs neue die folgenden *ontologisch* oder *topologisch* wesentlichen Fragen, was für einen entscheidenden Unterschied zwischen <Welt> oder <Erde> und <Ich> besteht, und ob das menschliche <Leben> denn zum <Substrat Ich> zugehört, oder ob <dieses Individuum Ich> umgekehrt dem Leben überhaupt anheimfällt. Insofern diese Fragen nicht aufgelöst werden, bleibt das Wort Zarathustras <Sinn der Erde> immer noch *a-topos*[56]. Aufs neue fragen wir uns, was das Wort Sinn in diesem Kontext denn bedeuten soll. Was soll der Sinn des Lebens heißen? Wenn der Text Menschen-Erde apriorisch in sich keinen Sinn schließen sollte, in welcher Weise und wo könnte man den Sinn des Lebens schöpfen und entdecken? Kann der Sinn denn etwas zu Schöpfendes oder zu Entdeckendes? Denn diese Terminologien selber scheinen die ontologische Seinsweise des Sinnes zu zeigen, schon in etwas zu prä-existieren.

2.4.1 zwischen der Philologie als Interpretations-Kunst und dem Sinn des Lebens in der schaffenden Freiheit — zwischen Text oder Tatbestand und Interpretation —

Wie oben erwähnt, nannte Nietzsche sich selbst ein alten Philolog, um auf die Verwechselung von *Text* oder *Tatsache* und *Interpretation* bei der *schlechten* Philologie des Physikers in Bezug auf <die Gesetzmäßigkeit der Natur und die allgemeine Gleichheit vor dem Gesetz> den Finger zu legen, weil das Gesetz nur aus dem Bedürfnis des <demokratischen Instinkts der modernen Seele> ausgedeutet ist (*JGB* 22, cf. *1.4* u. *2.1*)[57]. Wenn es so ist, wie könnte man sich von solchen *schlechten* Interpretationen oder Verwechselungen genau und streng entfernen? Könnte solche *gute* und *strenge* Philologie prinzipiell irgendwie möglich werden[58]?

Vielmehr sollten wir so uns fragen: Was für einen Sinn könnte darin immer noch bestehen, *den Text als Tatbestand an sich* von der Interpretation überhaupt zu unterscheiden? Wenn solche Unterscheidung sinnvoll wäre, könnte man sagen, daß in der Beziehung mit dem Text an sich eine richtige Interpretation zustandekomme[59].

Aber wenn seine folgenden Worte richtig wären: „im wirklichen Leben handelt es sich *nur* um <u>starken</u> und <u>schwachen</u> Willen" (*JGB* 21)[60], würde keine richtige, sondern nur eine *starke* Interpretation möglich, weil die Philologie auch ohne Zweifel eine Form des Willens zur Kraft des Lebens ist. Mindestens scheint es in diesem Kontext nicht um die Wahrheit als die Richtigkeit in der Dimension der Allgemeingültigkeit zu gehen.

Aber wenn es so ist, warum kann er zum Beispiel die Philologie des Christentums überhaupt <die Kunst des Schlecht-Lesens> oder <eine unverschämte Willkürlichkeit der Auslegung> (*M* 84, cf. *M*, *Vorrede* 5) [61] nennen? In *Jenseits von Gut und Böse* sagt er: „Das »Wunder« nur ein Fehler der Interpretation? Ein Mangel an Philologie?" (47) (cf. *WM* 453, 479). Mit diesen Worten können wir nicht umhin, im anderen Topos eine nicht-schlechte, nicht-willkürliche und fehlerfreie Philologie anzunehmen und zu erforschen. Kann es nicht-widersinnig sein?

Im späteren Werk *Der Antichrist* auch behauptet er mit voller Überzeugung: „Unter Philologie soll hier, in einem sehr allgemeinen Sinne, *die Kunst, gut zu lesen*, verstanden werden — *Tatsachen* ablesen können, <u>ohne</u> sie durch Interpretation[62] zu *fälschen*, <u>ohne</u> im Verlangen nach Verständnis die *Vorsicht*, die *Geduld*, die *Feinheit* zu verlieren" (52). Nietzsches Meinung nach besteht immer noch <die Kunst, gut zu lesen>, aber als <Philologie als Ephexis in der Interpretation>, und überdies gibt es irgendein <Zwischen> zwischen Tatsache oder Tatbestand, gleichsam „Text als Text" (*WM* 479) und etwas in oder als Text Abzulesendem. Wenn es so ist, scheint es in diesem Fragment (*AC* 52) bestimmt eine entscheidende Differenz zwischen der Kunst des Gut-Lesens und der des Schlecht-Lesens zu geben. Über den *ganzen Sinn der antiken Welt* redet er tief seufzend: „Wozu Griechen? wozu Römer? — Alle Voraussetzungen zu einer gelehrten Kultur, alle wissenschaftlichen <u>Methoden</u> waren bereits da, man hatte *die große, die unvergleichliche Kunst, gut zu lesen,* bereits festgestellt — diese Voraussetzung zur Tradition der Kultur, zur Einheit der Wissenschaft; die Naturwissenschaft, im Bunde mit Mathematik und Mechanik, war auf dem allerbesten Wege — der <u>Tatsachen-Sinn</u>, *der lezte und wertvollste aller Sinne*, hatte seine Schulen, seine bereits Jahrhunderte alte Tradition!

Versteht man das? Alles Wesentliche war gefunden, um an die Arbeit gehn zu können" (*ibid.* 59)[63].

Nietzsche kritisiert die *Theologen* oder das Christentum in diesen Fragmenten mindestens in den folgenden drei Punkten, obwohl diese letzten Endes zu einer Sache zusammenkommen: „Nicht-wissen-wollen, was wahr ist" (52), „Unvermögen zur Philologie" (52, cf. *JGB* 47) und „die schlechten Instinkte" (59).

In diesem Sinne müssen wir uns zum Beispie einen Satz in *Der Wille zur Macht* aufs neue überlegen, um den oben erwähnten typischen Gegensatz <stark und schwach> in der Wirklichkeit (*JGB* 21) in dem erneuerten Topos der menschlichen Freiheit auf die Gegensätze von <gut und schlecht> und außerdem <schön und häßlich> zu beziehen. Der betreffende Satz lautet: „Die Einheit (der Monismus) ein Bedürfnis der *inertia*; die Mehrheit der Deutung Zeichen der Kraft" (600).

Mit dem Gedanken von der *Mehrheit der Deutung* ist kein bloßer Relativismus gemeint. Der Sinn des Wortes <Mehrheit> setzt die möglichst *gute Ausdeutung* der Welt als *Symptom* des höchsten *Wachstums* (sc. *Kraftsteigerung*)[64] vor. Denn „nichts ist häßlich als der entartende Mensch. *Physiologisch* nachgerechnet, schwächt und betrübt alles Häßliche den Menschen. Sein *Gefühl der Macht*, sein *Wille zur Macht*, sein *Mut*, sein *Stolz*— das fällt mit dem Häßlichen, das *steigt* mit dem *Schönen*... ...das *Werturteil*[65] »häßlich«. ... wen haßt der Mensch? Es ist kein Zweifel: den Niedergang seines Typus" (*GD, SU*, 20).

Die wesentlich untrennbare Beziehung unter <Gut> und <Schönheit>, und <Kraft> oder <Macht> und <Stärke>, <Instinkt> und <Tatsachen-Sinn> möchten wir uns in diesem Kontext auch vergewissern (cf. *1.6*)[66]. Um dessentwillen zitieren wir noch weiter seine sehr aggressiven Worte: „Es treten in jeder *gesunden*[67] Gesellschaft, sich gegenseitig bedingend, drei *physiologisch*[68] verschieden-gravitierende *Typen* auseinander, ... — die oberste Kaste — ich nenne die Wenigsten — hat als die vollkommene auch die Vorrechte der wenigsten: dazu gehört es, *das Glück, die Schönheit, die Güte auf Erden dazustellen*[69]. Nur die geringsten Menschen haben die Erlaubnis[70] zur Schönheit, zum Schönen: Nur bei ihnen ist Güte nicht Schwäche. Pulchrum est paucorum hominum: das Gute ist ein Vorrecht. Nichts kann ihnen dagegen weniger zugestanden werden als *häßliche Manieren* oder ein *pessimistischer Blick*[71], ein Auge, das verhäßlicht —, oder gar eine Entrüstung über den *Gesamt-Aspekt*[72] der Dinge. ... »Die Welt ist vollkommen« — so redet der *Instinkt der Geistigsten*, der *ja-sagende*[73] *Instinkt* — : ...Die geistigsten Menschen, als die *Stärksten*, finden ihr *Glück*, worin andre ihren *Untergang* finden würden: im Labyrinth, in der *Härte* gegen sich und andre, im *Versuch*[74]; *ihre Lust ist die Selbstüberwindung*[75]" (*AC* 57).

Das Christentum hat seiner Meinung nach die Kunst des Schlecht-Lesens. Mit einen Satz es zu definieren, „Das Christentum hat die Ranküne der Kranken auf dem Grunde, den Instinkt gegen die Gesunden, gegen die Gesundheit gerichtet" (*ibid.*51). Als Folge davon: „die Schönheit vor allem tut ihm in Ohren und Augen weh" (*ibid.*).

In diesem Punkt könnte es vorläufig zum Schluß kommen, daß zwischen Text und Lesen kein allgemeines und wertfreies <Zwischen> besteht, und dazu daß es keine objektive Interpretation-Kunst als wissenschaftliche Methode gibt.

Das Wichtige liegt darin, nicht wie man solche Kunst Philologie erlernen kann, sondern, aus welchem Grunde oder mit welcher Eigenschaft man „einen Text als Text" ablesen kann, „ohne eine Interpretation dazwischen zu mengen" (*WM* 600). Deswegen geht es hier keineswegs um methodologisches Problem, sondern vielmehr die Seinsweise des indivi-duellen <Ethos>, das die Methode von innen heraus unterstützt und selber ein Text ist. In diesem Sinne muß man mitten in der gespannten Beziehung mit sich selbst seine eigene Kunst des Gut-Lesens unternehmen.

2.4.2 zwischen der Kunst des Gut-Lesens und dem Tatsachen-Sinn als Instinkt — das Problem der philologischen Neutralität —

Woran fehlt es dem Christentum als der Kunst des Schlecht-Lesens? Darüber haben wir mindestens bei den Zitaten aus *Der Antichrist* (52, 57, 59 etc.) schon angedeutet. In dem folgenden Zitat sagt Nietzsche nur eine Sache: „Ich habe vergebens im Neuen Testamente auch nur nach einem *sympathischen*[76] Zuge ausgespäht; nichts ist darin, was *frei, gütig, offenherzig, rechtschaffen*[77] wäre. Die *Menschlichkeit*[78] hat hier noch nicht ihren ersten Anfang gemacht — die *Instinkte* der Reinlichkeit[79] fehlen. ... Es gibt nur schlechte Instinkte im neuen Testament, es gibt keinen Mut selbst zu diesen schlechten Instinkten" (*AC* 46). Woran es dem Christentum fehlt, scheint wesentlicher Fehler zu sein, obwohl der Mensch etwas ist, das überwunden werden soll. In der Tat, wie könnte man die Instinkte der Reinlichkeit bzw. die Grund-Tugend erlernen? Das ist in einem Sinne die alte philosophische Frage, die Menon nach der Lehrbarkeit der Tugend an Sokrates gestellt hat[80]. Die Tugend war bei Sokrates ohne Zweifel überhaupt nicht lehrbar. Wie ist es aber bei Nietzsche?

Wenn er sagt: „ — Erst wir, wir freigewordenen Geister, haben die *Voraussetzung*[81] dafür, etwas zu *verstehen*, das neunzehn Jahrehunderte mißverstanden haben — *jene Instinkt und Leidenschaft gewordene Rechtschaffenheit*[82], welche der »heiligen *Lüge*«[83] noch mehr als jeder andern Lüge den Krieg macht. ... Man war unsäglich entfernt von unsrer *liebevollen und vorsichtigen Neutralität*[84], von *jener Zucht des Geistes*, mit der allein das *Erraten*[85] so *fremder*[86], so *zarter*[87] Dinge ermöglicht wird" (*AC* 36), wie könnte man hier irgendeine Methodologie anerkennen?

Zwar kann man hier das Wort *Zucht* des Geistes (cf.*ibid.* 47) finden, das der griechischen Terminologie τροφή[88] zu entsprechen scheint, aber doch bedeutet dieses Wort keine philologisch-methodologische Erziehung, weil kein Lehrer für den solches Erraten ermöglichenden Geist genauso bei Nietzsche auch vorausgesetzt zu sein scheint, wie Sokrates dem Menon in Bezug auf die Lehrbarkeit der Tugend antwortet[89]. Aber wenn er sagt: „Paulus will »die Weisheit der Welt« (sc.Wissenschaft) zuschanden machen: seine Feinde sind die guten Philologen und Ärzte *alexandrinischer Schulung*" (*ibid.*), können wir nicht umhin, diese *Schulung* und jene *Zucht* für identisch halten. Wir sollten diese alexandrinische Schulung als eine hervorragende Möglichkeit des selbstentwickelnden hellenischen Geistes[90] betrachten. Denn Nietzsche redet über <die große, die unvergleichliche Kunst, gut zu lesen>: „Was wir heute, mit unsäglicher *Selbstüberwindung* — denn wir haben alle die schlechten *Instinkte*,

die christlichen, irgendwie noch *im Leib* — uns zurückerobert haben, *den freien Blick vor der Realität, die vorsichtige Hand, die Geduld und den Ernst im Kleinsten*, die ganze Rechtschaffenheit der Erkenntnis — sie war bereits da! vor mehr als zwei Jahrtausenden bereits! Und, dazu gerechnet, der gute, der feine *Takt* und *Geschmack*! *Nicht* als *Gehirn-Dressur*! Nicht als »deutsche« Bildung mit Rüpel-Manieren! Sondern *als Leib, als Gebärde, als Instinkt*—als *Realität* mit einem Wort..." (*AC* 59).

Wer könnte solche Kunst von den anderen erlernen? Wie könnte sie lehrbar werden? Überhaupt nicht möglich. Wir dürften sagen: Nietzsche nenne die Tatsache die größte <welthistorische Ironie>, als das <große Welten-Spiel>, das <eine ironische Göttlichkeit> inszeniert (cf. *ibid.* 36), daß in der Geschichte des menschlichen Geistes sich ein rechtschaffener Instinkt im Prozeß der Selbstüberwindung des Geistes selbst gleichsam als die mit der Lüge der schlechten Instinkte Krieg führende Kraft hervorbringt. Diese Kunst als rechtschaffener Instinkt ist darum nicht eine lehrbare Technik, sondern schon die die Existenz selbst orientierende *Grund-Intentionalität* und darum schon in der Tiefe des Leibes.

Und weiter müssen wir uns fragen, was das Wort <Neutralität> denn bedeuten soll. Insofern wir gesucht haben, scheint dieses Wort als seine Terminologie ganz selten. In *Der Wille zur Macht* können wir im Kontext des Phänomenalismus noch ein Beispiel finden. Aus diesen Beispielen können wir mindestens vermuten, daß die *Neutralität* bei der Philologie Nietzsches bedeutet, keineswegs sogenannte wissenschaftliche <Wertfreiheit> — denn die heftige Kritik erkennt keine objektiv und allgemein bestimmte wissenschaftliche <Distanz> zwischen dem Gegenstand und der Erkenntnis überhaupt an, sondern <die Lauterkeit und Strenge in Gewissensachen des Geistes>, <die vornehme Kühle und Freiheit> (*ibid.* 47) und <der freie Blick vor der Realität> (*ibid.* 59), mit einem Wort <die rechtschaffene und unbestimmte Freiheit>, die im Kontext des <Phänomenalismus der inneren Welt> (*WM* 479) erst durch die Erlösung vom <Gedächtnis> als den <ehemaligen inneren Erfahrungen> ermöglicht wird, das „auch die Gewohnheit der alten Interpretationen, d.h. der irrtümlichen Ursächlichkeit" erhält.

Die sogenannte Methodologie überhaupt kann in diesem Topos des Gut-Lesens keine Rolle spielen, auch wenn sie irgendeine Rücksicht irgendwie auf ethisches Problem nehmen mag, aber trotzdem bleibt die *Methode* selbst immer noch wesentlich[91)] für diese Kunst, weil die Methode als <die wertvollste Einsicht> (*AC* 13) nichts anderes als die eine eigene Erlebens-Weise des Individuum Mensch, wie Zarathustra sagt, „man erlebt endlich nur noch *sich selber*"(*Za* 403).

Eben in diesem Sinne ist die Methode des Gut-Lesens nichts anderes als die Form der <Selbstverantwortlichkeit>[92)], die in der direkten und rechtschaffenen Beziehung mit sich selbst, vermittels eines Textes, sozusagen *dem aus der Tiefe des Inneren Anrufenden antwortend*[93)], eine wahre und wirkliche Realität zu schaffen.

Aber in diesem Punkt müssen wir uns aufs neue fragen, ob man mit dem <Tatsachen-Sinn> als die wesentliche Methode (*AC* 59) solche Kunst des Gut-Lesens, natürlich in seiner hervorragenden individuellen Existenz, überhaupt erhalten kann. Zwar scheint die in *AC* 52 erwähnte Philologie die den <freigewordenen Geistern> (*ibid.* 36) realistisch *mögliche* Kunst,

gut zu lesen, insofern sie die <Ephexis in der Interpretation> bleibt, aber doch ist die Philologie in *WM* 479 als die, <einen Text als Text ablesen können, ohne eine Interpretation dazwischen zu mengen>, <die *späteste* Form der inneren Erfahrung>, die weiter gesagt ist: „vielleicht eine *kaum mögliche...*" Was soll dieser Unterschied zwischen *AC* 52 und *WM* 479 denn bedeuten?

Eine klare Differenz besteht mindestens scheinbar zwischen diesen beiden hinsichtlich des *Textes*. Was für einen wesentlichen Unterschied gibt es zwischen der inneren Erfahrung (*WM* 479) und den Büchern, Zeitungs-Neuigkeiten, Schicksalen oder Wetter-Tatsachen etc. (*AC* 52)? Meiner Meinung nach besteht hier kein wesentlicher Unterschied. Denn Nietzsche kritisiert das Christentum, das „im Gegensatz zu aller geistigen Wohlgeratenheit" steht, gerade wegen des *vollkommnen Mangels an psychologischer Reinlichkeit* (sc. Glauben = Nicht-wissen-wollen = <Unfreiheit zur Lüge> und Unvermögen zur Philologie) und sagt sehr polemisch: „müssen alle geraden, rechtschaffnen, wissenschaftlichen Wege zur Erkenntnis von der Kirche als verbotene Wege abgelehnt werden", obwohhl diese Texte mindestens scheinbar nicht in der Beziehung mit dem Grundproblem von dem menschlichen Geist (Seele) und der menschlichen Erkenntnis überhaupt stehen.

Außerdem ist es auch bei dieser Philologie (die, *in einem sehr allgemeinen Sinne*, die Kunst gut zu lesen, verstanden werden soll) unbedingt nötig, „im Verlangen nach Verständnis die *Vorsicht, die Geduld,* die *Feinheit*" nicht zu verlieren. Deswegen soll Philologie als <Ephexis in der Interpretation> keineswegs im banalen Sinne verstanden werden.

Wenn wir so verstehen dürften, würde ein wesentliches *Schwanken* zwischen der nur logischen Möglichkeit der Philologie und der realisischen bestehen.

Wenn Nietzsche in *WM* 479 sagt: „»ich befinde mich schlecht« — ein solches Urteil setzt eine große und späte Neutralität des Beobachtenden voraus —: der naive Mensch sagt immer: das und das macht, daß ich mich schlecht befinde, — er wird über sein Schlechtbefinden erst klar, wenn er einen Grund sieht, sich schlecht befinden. ...Das nenne ich den Mangel an Philologie", was ist mit dem Wort <spät> oder <spätest> gemeint?

Es würde in diesem Kontext zweifellos erst durch die Erlösung vom Gedächtnis als den alten Interpretationen prinzipiell möglich, eben in der Form der *philologischen Neutralität* „einen Text als Text ablesen zu können, ohne eine Interpretation dazwischen zu mengen", aber könnte es überhaupt möglich sein, durch die Befreiung von den alten Interpretationen in solche Neutralität zu treten?

Er sagt: „große Geister sind Skeptiker. Zarathustra ist ein Skeptiker. Die *Stärke*, die *Freiheit aus der Kraft und Überkraft des Geistes* beweist sich durch *Skepsis*. ... Die *Freiheit von jeder Art Überzeugungen* gehört zur Stärke, das *Frei-Blicken*-können... Die *große Leidenschaft, der Grund und die Macht seines Seins*, noch aufgeklärter, noch despotischer, als er selbst es ist, nimmt seinen ganzen Intellekt in Dienst" (AC 54). Die oben erwähnte philologische Neutralität wird in diesem Zitat durch <die Freiheit von jeder Art Überzeugungen> möglich und diese <Überzeugungen> sind gleich mit den Glauben oder alten Interpretationen. Hier ist das Frei-Blicken-können selbst, das die Neutralität beweist, eben die Kraft und Leidenschaft des Geistes als der Grund des Seins, die den Menschen in die Freiheit des Gut-Lesens treibt.

Nietzsche redet über die Philologie zwar in der Tat auf vielfache Art in den verschiedenen Kontexten, aber doch gerade im oben gesagten Sinne sind die folgenden Seinsweisen des Frei-und-Gut-Lesens letzten Endes die jeweiligen Gestalten des wesentlichsten Tatsachen-Sinnes oder des Instinkts der Rechtschaffenheit oder der Reinlichkeit, weiter gesagt, die jeweiligen Selbstrealisierungen der Leidenschaft und Kraft als des Seinsgrundes. Hier möchten wir das Problem Philologie aufs neue Punkt für Punkt, natürlich in der einheitlichen Perspektive, aufschreiben:

(1) als *Freund des lento* nennt Nietzsche sich selbst *Lehrer des langsamen Lesens* und sagt: „sie (sc.Philologie) lehrt gut lesen, das heißt *langsam, tief, rück- und vorsichtig*, mit Hintergedanken mit offengelassenen Türen, mit *zarten Fingern und Augen* lesen. ...dies Buch wünscht sich nur *vollkommne Leser und Philologen*" (*M, Vorrede* 5. cf.*AC* 36); in Bezug auf dieses Zitat, „ohne im Verlangen nach Verständnis die *Vorsicht, die Geduld*, die *Feinheit* zu verlieren" (*AC* 52. cf. 59)[94],

(2) als die Kritik der Kunst des *Schlecht*-Lesens als des Mangels an *Redlichkeit, Gerechtigkeit* (*M* 84), *Rechtschaffenheit* (*AC* 12, 36, 50, 52, 54, 59), *Neutralität* (36, *WM* 479), „*Lauterkeit* und *Strenge* in Gewissensachen des Geistes", „*vornehme Kühle* und *Freiheit* des Geistes" (*AC* 47. cf. 50), *psychologische Realität* (50), *psychologische Reinlichkeit* (52), *freier Blick vor der Realität* (59. cf. 54)[95],

(3) als die Kritik des Mangels an Philologie; etwas anderes (e.g. die moralischen Wert-Gegensätze) in den Text und Tatbestand *hineinzudeuten* (*JGB* 47. cf. *WM* 479)[96],

(4) als die die Philologie unterstützenden:*Grundinstinkte des höheren Typus Mensch* (*AC* 5. cf. 36, 59, 62), *Instinkt der Reinlichkeit* (46), *Gewissen* (12, 38), das *Leben* als Bedingung (11. cf. 18), der *Mut* zu einem *Pathos der Distanz* (43. cf. 51, 57), „die *Stärke*, die *Freiheit* aus der *Kraft* und *Überkraft* des Geistes", *große Leidenschaft* (54), „der gute, der feine *Takt* und *Geschmack*" (59)[97].

Wenn wir auf diese Weise den Gesamtaspekt zusammenfassen, liegt es klar auf der Hand, daß es bei seiner Philologie überhaupt nicht um die allgemeine Methodologie geht.

Aber wenn diese große Leidenschaft als der Grund und die Macht der Skepsis (*AC* 54) die *alten* Interpretationen im Gedächtnis aus dem Inneren des Gut-Lesen-wollenden nicht vertreiben könnte, würden die oben angeführten typisch-philologischen Charaktere alle nur als sinnloses Wortspiel bleiben?

Weiter sollen wir uns fragen. Insofern das Wort *Instinkt* als solcher nicht sinnlos bleibt, ist es immer noch problematisch, mit welchem Recht man den guten oder gründlichen Instinkt vom schlechten unterscheiden kann, oder ob wir den methodisch wesentlichen *Tatsachen-Sinn* ohneweiteres mit *Leib, Gebärde* und *Instinkt* überhaupt vergleichen können.

2.4.3 die Auslegung von der christlichen physiologischen und psychologischen Realität und dem Symbolismus — Instinkt und Neutralität —

Nietzsche betrachtet beim Christentum den „Instinkt-*Haß* gegen Realität" und die „Instinkt-*Ausschließung* aller *Abneigung*, aller *Feindschaft*, aller *Grenzen und Distanzen im Gefühl*" als

„Folge einer extremen Leid- und Reizfähigkeit" (*ibid.* 30). Aber was für einen entscheidenden Unterschied kann zwischen der <großen Leidenschaft> und solcher extremen Leid- und Reizfähigkeit bestehen? Noch dazu nennt er diese zwei Intinkt-Wirkungen <physiologische Realitäten>.

Diese Terminologien außer <gegen Realität> können wir bestimmt für Nietzsches Philologie auch anwenden, nicht nur weil die typischen Charaktere bei diesen Realitäten man bei Nietzsche auch anerkennt, sondern auch weil diese beiden als die Folge einer extremen Leid- und Reizfähigkeit nichts anderes als eine direkte, schnelle und sozusagen nicht-anders-seinkönnende Reaktion scheinen[98)].

Außerdem kann man noch dergleichen Beispiel in AC 32, 33 und 34 finden. Vor allem ist es sehr interessant, daß er sagt: „Man könnte, mit einiger Toleranz im Ausdruck, Jesus einen »freien Geist« nennen. ... Der Begriff, die *Erfahrung* »Leben«, wie er sie allein kennt, *widerstrebt* bei ihm jeder Art Wort, Formel, Gesetz, Glaube, Dogma. Er redet *bloß vom Innersten*: »Leben« oder »Wahrheit« oder »Licht« ist *sein Wort für das Innerste*. ...fehlt die Dialektik, es fehlt die Vorstellung davon, daß ein Glaube, eine »Wahrheit« durch Gründe bewiesen werden könnte (— seine *Beweise* sind innere »Lichter« , innere *Lustgefühle* und *Selbstbejahungen*, lauter »Beweise der *Kraft*«" (32). Diese Lebensweise des Jesus scheint der <späteste Form der inneren Erfahrung> (*WM* 479) zu entsprechen, weil Jesus bloß vom Innersten redet, ohne eine Interpretation dazwischen zu mengen, und weil er seine innere Erfahrung und seine Worte ohne einen Grund mit den reinen Lustgefühlen beweist und sich selbst bejahnt[99)].

Wenn es so wäre, würde es hier keine *Hineindeutung* (cf. *JGB* 47), keine *heilige Lüge* (*AC* 36), keine *Mutmaßung* (*Za* 344)[100)] usw. geben, sondern nur eigene *Rechtschaffenheit*. Deswegen ist dies auch eine Form der Philologie, die die innere Erfahrung als Text *aufrecht*[101)] ablesen kann.

Diese Tatsache bedeutet aber gar nicht, daß kein Unterschied zwischen den beiden Philologien besteht. Nietzsches Meinung nach, so interpretieren wir, fehlt es aber bei Jesus eine wichtigste und wesentlichste Sache für die Philologie Nietzsches: mit der liebevollen und vorsichtigen Neutralität und jener Zucht des Geistes <das Erraten so fremder, so zarter Dinge> zu ermöglichen (*AC* 36). Anders gesagt, geht es bei ihm überhaupt nicht darum, die anderen überhaupt zu lesen. Nietzsche redet davon: „Eine solche Lehre kann auch nicht widersprechen: sie begreift gar nicht, daß es andre Lehren gibt, geben kann, sie weiß sich ein gegenseitiges Urteilen gar nicht vorzustellen" (32). Deswegen fehlt es hier das <Erraten> als <Mitgefühl>, das über sich hinaus das allgemeine Leben und Leiden denken kann[102)]. Deswegen ist hier die philologische <Neutralität> nicht unerläßlich. Wenn dieses Erraten oder Mitgefühl oder die Neutralität absolut unerläßliches Sinn-Moment für die Philologie blieben, könnte die Philologie des Jesus auch nicht bestehen.

Aber trotzdem bei Jesus erkennt Nietzsche noch einzige <psychologische Realität der »Erlösung« > und <einen neuen Wandel> (33) auch an außer seiner rechtschaffenen Beziehung mit dem Innersten und dessen Worten, die nur durch den <tiefen Instinkt> rechtfertigt ist. Dieser tiefe Instinkt ist der dafür, „wie man leben müsse, um sich »im Himmel« zu fühlen, um sich »ewig« zu fühlen, während man sich bei jedem andern Verhalten durchaus nicht »im

Himmel« fühlt" (33).

2.4.4 *zwischen dem psychologischen Typus und dem Symbol oder der Realität im Kontext des Symbolismus und der Bildlichkeit der Sprache*

In diesem Sinne mußte Nietzsche sagen: „Wenn ich irgend etwas von diesem *großen Symbolisten* verstehe, so ist das, daß er nur *innere Realitäten* als Realitäten, als »Wahrheiten« nahm — daß er den Rest, alles Natürliche, Zeitliche, Räumliche, Historische nur als *Zeichen*, als Gelegenheit zu *Gleichnissen* verstand" (34)[103]. Wir dürften sagen: Jesus sei ein Symbol von sich selbst.

Deswegen ist das Evangelium „ein welthistorischer Zynismus in der Verhöhnung des Symbols", weil die Kirche diesen Symbolismus nicht verstehen konnte (34): „das »Himmelreich« ist *ein Zustand des Herzens* und das »Reich Gottes« ... *eine Erfahrung an einem Herzen*" (34). Das ist eben die Folge des Mangels beim Christentum an der Erratensfähigkeit der Möglichkeiten der *anderen* Herzen und Leben und noch prinzipieller an der philologische Neutralität. <Ein neuer Wandel>wurde ohne „alle geraden, rechtschaffnen, wissenschaftlichen Wege" (52) und ohne jenen *tiefen Instinkt* und jene „evangelische Praktik" des Erlösers (33) der Kirche und den Christen nur als ein *Typus* überliefert und ist in den Evangelien <neuer Glaube> geworden (33).

D.h. „Nicht die Wahrheit darüber, was er getan, was er gesagt, wie er eigentlich gestorben ist: sondern die Frage, ob sein *Typus* (sc. der *psychologische* Typus des Erlösers) überhaupt noch vorstellbar, ob er »überliefbar« ist" (29), war dort das Wichtigste. Ein *Typus* oder *Begriff*, der aus der eigenen *Realität* stammt (cf. *EH, Klug* 4), wird erst dadurch rechtfertigt, selber eine *Realität* oder *Tat* zu werden, wie Nietzsche schon im poietischen Kontext sagt: „Mein Begriff »dionysisch« wurde hier höchste Tat; ... in dieser *ungeheuren Leidenschaft* und *Höhe... die Rückkehr der Sprache zur Natur der Bildlichkeit.* ... Hier ist in jedem Augenblick der Mensch überwunden, der Begriff »Übermensch« ward hier die größte Realität" (*EH, Za* 6). Das Christentum kann seiner Meinung nach gerade dort zustandekommen, wo es die rechtschaffene Wissenschaft, den tiefen Instinkt und dazu das Unvermögen zur sprachlichen Phantasie (cf. *UB, WB*9, SA1, 414) fehlt.

Zwar besteht ein entscheidender Unterschied zwischen den beiden (Jesus u. N.) Formen der inneren Erfahrungen in Bezug auf das Erraten der anderen Möglichkeiten des menschlichen Geistes, aber doch trotzdem bleibt es problematisch, was für eine Differenz es zwischen diesen beiden Instinkten oder diesen beiden psychologischen Realitäten gibt. Deswegen ist es nicht so leicht möglich, das Gut-Lesen vom Schlecht-Lesen entschiedn zu unterscheiden.

2.4.5 *freies Spiel zwischen den Sich-widersprechenden — Gegensätze in einer neuen Einheit in einem Individiuum oder in einer Welt —*

Mit dem Phänomenalismus der inneren Erfahrung könnte man sich mindestens einer Tatsache bewußt werden, daß die innere Erfahrug erst dadurch bewußt wird, daß „eine Über-

setzung eines Zustandes in ihm bekanntere Zustände" zustandekommt. Das Verstehen ist darum „naiv bloß: etwas Neues ausdrücken können in der Sprache von etwas Altem, Bekannten" (*WM* 479). Diese phänomenalistische *Grundtatsache* waltet immer noch in der Dimension des Verstehens überhaupt. Bei jeder Philologie ist es eigentlich unmöglich, alles vollkommen zu *vergessen* und ganz und gar *neu zu* beginnen[104]. Deswegen kann man nicht umhin, zu sagen: „Unsere Außenwelt, wie wir sie jeden Augenblick projizieren, ist unauflöslich gebunden an den alten Irrtum vom *Grunde*: wir legen sie aus mit dem Schematismus des Dings usw." (*ibid.*).

Aber wir dürften sagen, das Gedächtnis erhalte in der Tat zwar auch die Gewohnheit der alten Interpretationen und die innere Erfahrung könne auch zwar die Folgen aller ehemaligen falschen *Fiktionen* oder Perspektiven erhalten, aber wir können mit der langen und ehrlichen *Zucht des Geistes* als Selbstüberwindung irgendwie langsam alte Begriffe, Logik, Denkweise verändern und damit irgendeinen Einfluß auf den aus der Tiefe uns treibenden Instinkt ausüben. In diesem Sinne ist selbst der Instinkt nicht immer unverändert, wenn solche Veränderung nicht vollkommen sein mag. Wenn es nicht so wäre, würde alles immer noch gleich bleiben und würde die Freiheit oder die Selbstüberwindung ganz und gar sinnlos. Die Logik der Veränderung können wir aber doch überhaupt nicht erklären, weil sie nicht nur individuell ist, sondern auch sich vor der logischen Untersuchung verbirgt.

Vielmehr sollten wir jenen Kierkegaard nachahmend sagen: es gäbe keine Logik des Übergangs[105]. Darum können wir nicht umhin, zu sagen, irgendwie im Substrat Herz des Individuum Mensch entstehe neuer *Instinkt* oder *Geschmack* oder *Tatsachen-Sinn* als *Methode der Selbst-* und *Welt-Auslegung* sozusagen nicht zufälligerweise, sondern vielmehr notwendigerweise. Oder sollten wir so sagen, der Instinkt habe eine neue Stellung zu dem Text oder Tatbestand überhaupt genommen?

Aber das meint gar nicht, daß in einem Herzen eine Intention die anderen vollkommen überwunden hat. Wie Heraklit oder Platon sagt[106], besteht in *einem* Herz irgendeine gespannte Beziehung zwischen den *gegensätzlichen* Neigungen immer noch unauflöslich, z.B. Anamnesis und Vergessen, Glaube und Skepsis, Gewohnheit und Freiheit, Unehrlichkeit und Ehrlichkeit, Lüge und Wahrheit, Haß und Liebe, Ernst und Spiel oder Ironie usw[107].

Von einer größten und höchsten Realität Zarathustra, wenn wir so sagen dürfen, die schon viel mehr als eine höchste Folge seines <Symbolismus> oder als ein wichtigstes <Symbol> seiner psychologischen Realität (*AC* 34) ist, redet er: „Die Leiter ist ungeheuer, auf der er *auf und nieder* steigt; er hat weiter gesehn, weiter gewollt, weiter gekonnt, als irgendein Mensch. Er *widerspricht* mit jedem Wort, dieser *jasagendste* aller Geister; in ihm sind *alle Gegensätze zu einer neuen Einheit* gebunden. *Die höchsten und die untersten Kräfte der menschlichen Natur*, das Süßeste, Leichtfertigste und Furchtbarste strömt *aus einem Born* mit unsterblicher Sicherheit. ... wie Zarathustra herabsteigt und zu jedem das Gütigste sagt! Wie er selbst seine *Widersacher*, die Priester, mit zarten Händen anfaßt und mit ihnen an ihnen leidet! ... in dieser *Zugänglichkeit zum Entgegengesetzten...*" (*EH, Za*6, 1135).

Andersherum gesagt, ist der Typus Zarathustra erst dadurch eine große Realität geworden, mitten in solchem heftigen sich-widersprechenden <Spiel> des Geistes, sich selbst immer noch im erneuerten Topos des Lebens zu identifizieren.

Den Begriff <Freiheit> sollten wir eben in diesem Sinne im solchen Topos des unendlichen dialektischen Spiels als des dynamischen Prozesses der selbstüberwindenden Selbstrealisierung verstehen. Der <Symbolismus> ist bei ihm eine wesentliche Form des freien und schaffenden Individuums, der unvermeidlich letzten Endes die <Selbst-Symbolisierung> wie beim <großen Symbolisten Erlöser> (*AC* 34) herbeizuführt.

In diesem Sinne ist eine Realität Zarathustra als das Weltseiende zwar schon viel mehr als ein treues <Symbol> einer psychologischen Realität Nietzsches, aber doch immer noch <eine vorweggenommene Existenz-Form> der Selbst-Symbolisierung. Gerade in diesem Sinne dürften wir sagen, eine Realität Nietzsche ahme eine vorausgehende Realität Zarathustra nach.

Es ist nichts anderes als <Skepsis> mit dem Instinkt oder dem Mut zur Gesundheit (*AC* 51), das als eine wesentliche Form des freien Geistes ins Leben schneidet (cf. *Za* 361), um dem schaffenden Individuum <Freiheit zu neuem Schaffen zu schaffen> (cf. 294), die durch solche <Selbstverleugnung> nicht nur in der Beziehung mit sich selbst, sondern auch zwischen den Entgegengesetzten oder Hinterwelten, ein <freies und dialektisches Spiel> immer neu zu beginnen (cf. 294).

2.5 die welthitorische Ironie im Weltspiel—Selbstironisierung als Selbstüberwindung in einem individuellen Spiel und die Wirklichkeit von Paidia—

Könnten wir uns gleichsam *nur* als ein Beispiel der <welthistorischen Ironie> (cf. *AC* 36) überhaupt *ironisieren*? Diese Terminologien <Ironie> und <Sich-ironisieren> sind in unserem Kontext ist durchaus vollkommen *neutral*, i. e. jenseits von Gut und Böse oder von Wahrheit und Lüge. Deswegen ist es nicht so leicht, im unendlichen Weltspiel die welthistorische Ironie als <fatum> auf sich zu nehmen, oder von sich aus sich selbst in der Freiheit zu neuem Schaffen zu ironisieren.

Eine Realität Zarathustra auch ist in dieser (?) lebensmöglichen Welt ein abzulesender Text, der eigentlich perspektivisch „erkennbar, aber anders deutbar" (*WM* 481) ist. Aber, insbesondere in seinem Fall, „in ihm sind alle Gegensätze zu einer neuen Einheit gebunden" (*EH, Za* 6, 1135). Ohne Angst dafür, diesen Text durch unsere Perspektive zu fälschen, könnte Text-Ablesen überhaupt nicht sein.

Trotzdem spricht er uns (Nietzsche auch eingerechnet) an mindestens scheinbar auf Grund der gleichen Zusammengehörigkeit zu einer Welt, deren Substantialität eben im Spiel der welthistorischen Ironie schwebt.

Bei Nietzsche war es schon eigentlich problematisch, ob die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten sein kann (cf.*WL*, SA3, 311), obwohl er von der sprachlichen Phantasie redet (*UB, WB* 9, 414). Dazu noch sagt er: „Die Worte sind nur *Symbole* für *die Relationen der Dinge untereinander* und *zu uns* und berühren nirgends die absolute Wahrheit" (*PHG* 11, SA3, 390). Der Symbolismus in diesem Zitat ist anders als der in *AC* 34 erwähnte und hier sind *Bild* und Laut (Phone) beide nur Metapher als etwas jedesmal vollständig überspringendes der Sphäre, „mitten hinein in eine ganz andre und neue" (*WL* 312).

Wenn die Worte in diesem Sinne nur als Symbol oder Metapher bleiben, unter Ding,

Wort und Verständnis kann keine Kontinuität oder Identität bestehen. Deswegen ist das Sprechen selbst schon *ironisches Spiel*. Gern oder ungern wird das Hören auch ironisches Spiel. Im *ironischen Zwischen* redet eine ironische Realität auch änigmatisch: „Wie *lieblich* ist es, daß Worte und Töne da sind: sind nicht Worte und Töne *Regenbogen und Schein-Brücken zwischen Ewig-Geschiedenem*?... Für mich — wie gäbe es ein Außer-mir? Es gibt *kein Außen*! Aber das *vergessen* wir bei allen Tönen; wie lieblich ist es, daß wir vergessen! ... Es ist eine *schöne Narretei*, das Sprechen: damit *tanzt* der Mensch über alle Dinge. ... Mit Tönen tanzt unsre *Liebe* auf bunten Regenbogen" (*Za* 463).

Hier können wir eine Schein-Gemeinschaft sehen, die das Weltspiel ins ironische Spiel der Worte und Töne verwickelnd zustandekommt. Das Vergessen vom Ewig-Geschiedenem ist nicht nur ein uns <freies Spiel> ermöglichender Anfang, sondern auch nichts anderes als ein wesentliches Moment der schenkenden Tugend oder der Liebe. Mit der Liebe und der Hoffnung schöpft Nietzsche eine Realität Zarathustra aus seiner psychologischen Realität und Zarathustra schenkt uns sich selbst. Im allgemeinen mit der schenkenden Tugend tritt ein Individuum *aus sich* heraus und denkt *über sich hinaus*. Auf diese Weise genießt der Mensch selber spielend die welthistorische Ironie im unendlichen Weltspiel. Ist es eine schöne Narretei? Aber in welchem Sinne könnte es denn schön sein?

Anmerkungen

1) cf.Anm. 24 in meinem Aufsatz, *Ein Versuch der synoptischen Auslegung von der kosmologischen und ethischen Philosophie bei Nietzsche I*(N-I), in JTLA, vol.15, Tokio, 1990. cf. *WP*9, 77, 191; *UB*, *SE*5, SA1, 326 etc. Beim Zitat ist die kursive Betonung immer von FUJITA.
2) cf.*WP*51; Ich ziehe vor, etwas zu schreiben, was so gelesen zu werden verdient, wie die Philologen ihre Schriftsteller lesen, als über einem Autor zu hocken. Und überhaupt — auch das geringste Schaffen steht höher als das Reden über Geschaffenes.
3) cf. *GT*, *Selbstkritik* 2; die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen, die Kunst aber unter der des Lebens (in diesem Satz möchte ich noch einige Worte einschieben: <(die Kunst aber unter) der der Tat, die Tat letzten Endes (unter der des Lebens)> im Zusammenhang mit dem Begriff <höchste Tat> (*EH*, *Za* 6) und den drei Existenzformen des Individuums: Philosoph, Heiliger und Künstler (*WP* 9) oder wirkliche Wissenschaft, w.Kunst und w.Historie), *WM*493; Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt, *AC*11; Was nicht unser Leben bedingt, schadet ihn, etc.
4) *EH*, *Za*1. SA2, 1128.
5) cf.(3), *HkP*, SA3, 174; »philosophia facta est quae philologia fuit.« Damit soll ausgesprochen sein, daß alle und jede philologische Tätigkeit umschlossen und eingehegt sein soll von einer philosophischen Weltanschauung.
6) Das ist eigentlich nicht das Problem des Willens, sondern das der Tragweite des metaphysisch-ethischen Erkenntnisvermögens. Es ist notwendig für philosophische Poiesis, die Wahrheit in deren höchsten Wirklichkeit zu erkennen und damit das beste Poiema als das wirklich Wahre dazustellen. Aber es ist der höchsten metaphysischen Tätigkeit, weil <ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα> <μέγιστον μάθημα> ist, erst durch die <δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα> realsiert werden, und weil sie zwar als der äußerste Gegenstand der Erkenntnis gesagt ist (cf. *R*.505a2-b3), aber doch als die Ursache von dem Sein und der Substantialität im Topos von <ἐπέκεινα τῆς οὐσίας> (cf. 509b6-11) ist. In diesem Sinne bleibt es immer noch problematisch, ob man solche Idee des Guten selbst mit der höchsten Tätigkeit der Dialektike überhaupt fassen kann, obwohl Platon dessen Möglichkeit andeutet (534b2-c1). Natürlich sagt Nietzsche solche erste Ursache als den Gegenstand der metaphysischen Erkenntnis und des Seins überhaupt, aber bei ihm ist es immer das Wichtigste, etwas existentiell Höchstes als den schönsten Beweis der Lebenskraft im Individuum Substrat hervorzubringen. Hier auch sollen wir eine sehr gespannte dialektische Beziehung mit etwas Gründlichem anerkennen.

7) Zarathustra redet von allen Dichtern: „Das aber glauben alle Dichter: daß wer im Grase oder an einsamen Gehängen liegend die Ohren spitze, etwas von den Dingen erfahre, die zwischen Himmel und Erde sind. ...Ach, es gibt so viel Dinge zwischen Himmel und Erde, von denen sich *nur Dichter* etwas haben träumen lassen! Und zumal über dem Himmel: denn alle Götter sind *Dichter-Gleichnis, Dichter-Erschleichnis*. ...Ich wurde der Dichter müde, der alten und der neuen: Oberflächliche sind sie mir alle und seichte Meere. Sie dachten nicht genug in die Tiefe: darum sank ihr Gefühl nicht *bis zu den Gründen*«" (*Za*383-4). cf. *An Goethe (FW, Anhang, Lieder des Prinzen Vogelfrei): Das Unvergängliche/ Ist dein Gleichnis!/ Gott, der Verfängliche/ Ist Dichter-Erschleichnis.../ Welt-Rad, das rollende, /Streift Ziel auf Ziel; /Not-nennts der Grollende, /Der Narr nennts-Spiel.../ Welt-Spiel, das herrische,/Mischt Sein und Schein:-/Das Ewig-Närrische/ Mischt uns-hinein!...*

Es geht hier um das Problem der Existentiellen Selbst-Reflexion, wie in *FW* Nietzsche sagt: „Wie viel Menschen verstehen denn zu beobachten! Und unter den wenigen, die es verstehen — wie viel beobachten sich selber! » Jeder ist sich selber der Fernste «"(335, cf. *M* 48). Mindestens soll man„ den Blick gegen sich selber richten (im Text ‚gerichtet') (cf. *Za*385), um in die Tiefe zu denken oder um bis zu den Gründen zu fühlen, und In-die-Tiefe-Denken ist gerade in der Tiefe des Inneren mit der *Redlichkeit* (*FW* 335) gern oder ungern eigene *psychologische Realiät* als Welt zu treffen. In Bezug auf einen harmonischen wechselseitigen Zusammenklang zwischen Dinge und Wort, sagt Zarathustra: „sie (alle Dinge) wollen auf deinem Rücken reiten. Auf jedem Gleichnis reitest du hier zu jeder Wahrheit. Aufrecht und aufrichtig darfst du hier zu allen Dingen reden. ...Du meine Heimat Einsamkeit! Wie selig und zärtlich redet deine Stimme zu mir! ...alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will hier von mir reden lernen" (*Die Heimkehr*, 432-3).

8) *EH*, *Za6*, 1134-6. cf. *WM*810, 811, 816, *MAI*, 222, 272, *M*35, *Za (Von den Dichtern)*, Peter Pütz, *Nietzsche: Art and Intellectual Inquiry in Nietzsche-Imagery and Thought*, ed. by M.Pasley, London, 1978.

9) *EH*, *Za*6, 1135.

10) *Za*344; Und was ihr Welt nanntet, das soll erst von euch geschaffen werden: eure Vernunft, euer Bild, euer Wille, eure Liebe soll es selber werden!, *WM*602; man, mehr als sie (Wahrheit) die bildende, vereinfachende, gestaltende, erdichtende Kraft zu schätzen hat, *WL*, SA3, 312; (Bild als) Erste Metapher, cf. *HkP*, SA3, 159 etc.

11) *Hk*P173.

12) *EH*, *Za*, *Klug*4; „Wenn ich meine höchste Folmel für Shakespeare suche, so finde ich immer nur die, daß er den *Typus Cäser* konzipiert hat. Dergleichen errät man nicht — man ist es oder man ist es nicht. Der große Dichter schöpft nur aus seiner Realität — *bis zu dem Grade, daß er hinterdrein sein Werk nicht mehr aushält*. ...Wenn ich einen Blick in meinen Zarathustra geworfen habe, gehe ich eine halbe Stunde im Zimmer auf und ab, unfähig, über einen unerträglichen Krampf von Schluchzen Herr zu werden". Gerade in diesem Sinne ist der aus der inneren Realität hervorgebrachtene große Typus(od.Wort, Begriff) den Realitäten und Taten vorausgeworfen und nimmt fest eine wirkliche Möglichkeit der Existenz vorweg, die die Existenz vom Topos der Zukunft zurückbestimmen kann, wie er selber sagt: Die noch höhere Stufe ist ein Ziel setzen und daraufhin *das Tatsächliche einformen*: also die Ausdeutung der Tat, und nicht bloß die *begriffliche* Umdichtung (*WM*605). cf.Anm.17,19.

13) *GD*, *SU*8; Das Wesentliche am Rausch ist das Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle. Aus diesem Gefühle gibt man an die Dinge ab, man zwingt sie von uns zu nehmen, man vergewaltigt sie — man heißt diesen Vorgang idealisieren, *WM*823; die idealisierenden Grundmächte (Sinnlichkeit, Rausch, überreiche Animalität) ans Licht ziehen.

14) Mit dieser Terminologie meine ich nicht das Selbst-verlieren, sondern <das Außer-sich-sein mit dem distinkten Bewußtsein>(*EH*, *Za*3, 1131). cf. Platon, *Phdr*. 249c8; ἐξιστάμενος

15) die eindruckvollste Stelle, *EH*, *GT*2, *Za*6. cf. *WM*495.

16) Über diese Terminologie habe ich schon in Anm. (10) in <N-I> erwähnt. Aber hier in diesem Kotext möchte ich aufs neue ergänzend erklären.

*WM*592; „Der Antagonismus zwischen der *wahren* Welt, wie sie der Pessimismus aufdeckt, und hier einer *lebensmöglichen* Welt: ...der Kampf des krankhaften, verzweifelnden, sich an Jenseitiges klammernden Lebens mit dem *gesünderen, dümmeren, verlogneren, reicheren, unzersetzteren Leben*", 583B; „Es ist von kardinaler Wichtigkeit, daß man die wahre Welt abschafft. Sie ist die große Anzweiflerin und Wertverminderung der Welt, die wir sind", 568; „Die Scheinbarkeit gehört selbst zur Realität: sie ist eine Form ihres Seins; ...ist eine zurechtgemachte und vereinfachte Welt, an der unsre *praktischen Instinkte* gearbeitet haben: sie ist für uns vollkommen wahr: nämlich *wir leben, wir können in ihr leben*: Beweis ihrer Wahrheit für uns...existiert nicht als Welt an sich; sie ist essentiell *Relations-Welt*: sie hat, unter Umständen, von jedem Punkt aus ihr verschiedenes Gesicht: ihr Sein ist essentiell an jedem Punkte anders: sie drückt auf jeden Punkt, es widersteht ihr jeder Punkt — und diese Summierungen sind in jedem Falle gänzlich inkongruent". Dazu cf. *WM*495.

Aus diesen Zitaten können wir vorläufig schließen: die lebensmögliche Welt ist nicht nur die Welt an sich, sondern keine einzige Welt, in der im allgemeinen das menschliche Leben möglich wird. Aus der Tatsache, daß die Welt als *Relations-Welt* verschiedenes Gesicht hat, dürften wir sagen: *es gebe jeweils verschiedene Welten*, deren Gesamtbetrag keine einheitlich-statische Welt werden kann (cf. 481). Zwar erwähnt er *den absoluten Raum*, „ als *Substrat* der Kraft: diese begrenzt und gestaltet", aber sagt er auch: *... an sich gibt es nicht Raum, noch Zeit. Veränderungen sind nur Erscheinungen* (od. *Sinnes-Vorgänge für uns*)" (545). In diesem Sinne können eine ganz und gar unbestimmte Urwelt als Ursubstrat voraussetzen, in dem jeweils verschiedene Welten als Erscheinungen zustandekommen, wie ich in diesem Aufsatz 2.2 erwähne. In diesem Sinne, den Satz: „ die Welt hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne" benützend, könnten wir sagen: die Urwelt habe keine Welt an sich, sondern unzählige Welten. Wir sollen deswegen z.B. den folgenden Satz nicht nur lebensphilosophisch, sondern auch perspektivisch interpretieren: „Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt"(493).

17) Bei Platon ist es zwar schon zu bekannt, aber in diesem Kontext möchten wir sagen: das bedeute nicht nur, daß man dem Wissen genau entsprechend etwas Tugendhaftes tun soll, sondern auch, daß das Wissen ist in dessen vorwegnehmender Seinsweise der Existenz schon eine Tugend-Kraft, weiter gesagt, nicht eine Möglichkeit, sondern schon eine Realität ist. Vielmehr war es bei Sokrates eigentlicher Sinn des Wissens vom menschlichen Ethos. Zarathustra sagt: Ich liebe den, welcher goldene Worte seinen Taten *vorauswirft* und *immer noch mehr* hält als er verspricht: denn er will seinen Untergang (282). Mit den Worten in *WM*605 gesagt, wird diese Beziehung zwischen Worten und Taten die zwischen dem Ziel-setzen und das das Tatsächliche Einformen als Ausdeutung der Tat. cf. *Za* 344; Wohl zog ich den Schluß; nun aber zieht er mich. cf. Anm. 12, 19.

18) *EH, Weise*8; *meine Humanität* besteht nicht darin, mitzufühlen, wie der Mensch ist, sondern es auszuhalten, daß ich ihn mitfühle. ...Meine Humanität ist eine *beständige Selbstüberwindung, Za* 281; Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Übergang und ein Untergang ist. Beim Unterscheiden zwischen dem Humanen und dem Menschlichen hielt Nietzsche das Wesenliche an der Humanität für die treue Nachahmung des schönsten Beispiels im großen Zeitalter. Beim Humanismus gibt es darum sozusagen eine Geschichte der Humanität nur als traditioneller Reproduktion. Das Mitfühlen in diesem Kontext kann zwar eine schöne Lebensweise oder eine Form der Liebe (Philanthropismus) sein, aber doch als das sich durch mitfühlende Assimilation Verlieren keineswegs ekstatische Freiheit zu neuem Schaffen werden. cf. *Za* 358: Gut und Böse, und reich und arm, und hoch und gering, und alle Namen der Werte: Waffen soll es sein und klirrend Merkmale davon, daß *das Leben sich immer wieder selber überwinden muß!*

In diesem Sinne hat der Begriff <Selbstüberwindung> eine existentiell enge Beziehung mit dem <Metamorphose> im künstlich-schaffenden Prozeß als dem dionysischen Zustand: Im dionysischen Zustande ist...das gesamte *Affektsystem* erregt und gesteigert: so daß es alle seine Mittel des Ausdrucks mit einem Male entladet und die Kraft des *Darstellens, Nachbildens, Transfigurierens, Verwandelns, alle Art Mimik und Schauspielerei* zugleich heraustreibt. Das Wesentliche bleibt die *Leichtigkeit der Metamorphose*, die Unfähigkeit, nicht zu reagieren. ...was er fühlt, sofort leibhaft nachahmt und darstellt (*GD, SU*10).

Dieses dionysische Affektsystem als Leichtigkeit der Metamorphose oder der Fähigkeit des Sofort-Reagierens ist entscheidend wesentlich nicht nur für das Kunst-Schaffen, sondern auch für die existentielle Selbstentwicklung des Individuum Existenz selbst. Denn es „ist dem dionysischen Menschen unmöglich, irgendeine Suggestion nicht zu verstehen, er übersieht kein Zeichendes Affekts, er hat *den höchsten Grad des verstehenden und erratenden Instinkts*, wie er den höchsten Grad von Mitteilungs-Kunst besitzt. *...er verwandelt sich beständig (ibid.).*

Diese *beständige Metamorphose* ist nichts anders als beständige Selbstüberwindung als <Übergang und Untergang>.

19) Nietzsche redet über dies auch im schlechten Sinne: "Die Vorwegnehmenden. — Das *Auszeichnende*, aber auch *Gefährliche* in den *dichterischen* Naturen ist ihre *erschöpfende Phantasie*: die, welche das, *was wird und werden könnte, vorwegnimmt*, vorweg *genießt*, vorweg *erleidet* und im endlichen Augenblick des *Geschehens* und der Tat *bereits müde* ist" (*M* 254). Im Vergleich mit dem oben zitierten Satz (Beziehung zwischen den den Taten *vorausgeworfenen* Worten und der Realisierung des Wortes als <Tat> in der *Z.s Vorrede* 4 (Anm.17) sollten wir mindestens sagen: es fehle bei diesem Dichter (?) seiner erschöpfenden Phantasie an der ihr entsprechenden eigenen <Realität> selbst oder der seine eigene Realität genau ablesenden psychologischen Rechtschaffenheit oder dem Tatsachen-Sinn als <Methode>(*AC* 59). Sozusagen gibt es hier nur <Worten-Umdichtung>, nicht die <Ausdeutung der Tat> (cf. *WM* 605).

In diesem Fall können die vorausgeworfenen Worte überhaupt nicht die Wirklichkeit der Tat oder der geschichtliche Realität vorweg-*nehmen*. Es fehlt hier dieser dichterischen Phantasie nicht nur die *psychologische*

Rechtschaffenheit für die innere Erfahrung seiner selbst, sondern auch das Erratens-Vermögen der Möglichkeiten des menschlichen Geistes überhaupt (cf. *AC*36). Es ist vielleicht unmöglich, etwas Wirklich-Mögliches voraus auszusprechen, ohne irgendeine rechtschaffene und gespannte Beziehung mit irgendeiner Realität als dem ohne eine Interpretation abzulesenden Text. Denn in den allen Realitäten als den Abzulesenden sind eben *etwas Zukünftiges* in den verschiedenen Gestalten (Traum, Hoffnung, Ahnung, Vermutung, Weiterführung, Ziel, Entwurf etc.) *schon* im gegenwärtigen Seienden *angekommen*. Wenn es nicht so wäre, wie könnte man sagen: „ Ich liebe den, welcher die *Zukünftigen rechtfertigt* und die Vergangenen erlöst" (*Za, loc.cit.*282)?

Deswegen ist solche erschöpfende Phantasie beim rechtschaffenen Symbolisten (*AC*34) kaum möglich. Denn solche Phantasie gleichsam im Meer des Symbolismus ohne ein Symbol nur verschiedene *Typen* (cf. *AC*29, 57 etc.) erprobend sehr beschäftigt schwimmen, ohne den Instinkt für die Tiefe (*Za*384) oder ohne den *tiefen Instinkt* für die höchsten Lebensmöglichkeit (cf. *AC*33) zu wissen. Diese Dichter selber sind darum *oberflächliche und seichte* Meere (*Za*384).

Es geht hier nicht um die Terminologie Phantasie selbst. Nietzsche erwähnte auch die *Einbildungskraft*: die Versuche...der verwöhnten versucherischen Psychologen- und Historiker-Einbildungskraft, welche *leicht* ein Problem *vorwegnimmt und im Fluge erhascht* (*FW*345).

Das Beispiel der Phantasie im positiven Sinne, <aus sich herauszutreten und über sich hinaus zu denken> kann man finden im Kontext von dem <Mitgefühl für das allgemeine Leben und Leiden der Menschheit>, noch weiter gesagt, als dem, <das Gesamtbewußtsein der Menschheit in sich zu fassen und zu empfinden> (*MA*1, 33, SA1, 471-2). In Bezug auf den klassischen Begriff der Einbildungskraft (?) und dessen Bedingungen, cf.Aristoteles, *Po.*1455a22-34; Δεῖ δὲ τοὺς μύθους συνιστάναι καὶ τῇ λέξει συναπεργάζεσθαι ὅτι μάλιστα πρὸ ὀμμάτων τιθέμενον·οὕτω γὰρ ἂν ἐναργέστατα ὁρῶν ὥσπερ παρ' αὐτοῖς γιγνόμενος τοῖς πραττομένοις εὑρίσκοι τὸ πρέπον ... πιθανώτατοι γὰρ ἀπὸ τῆς αὐτῆς φύσεως οἱ ἐν τοῖς πάθεσίν εἰσιν,... διὸ εὐφυούς ἡ ποιητική ἐστιν ἢ μανικοῦ·τούτων γὰρ οἱ μὲν εὔπλαστοι οἱ δὲ ἐκστατικοί. Zwischen den poietischen Realitäten und den inneren Erfahrungen (πάθεσιν) besteht eine sehr enge Beziehung. Nach der Meinung des Aristoteles kann ohne inneren Reichtum solche Einbildungskraft als <ante oculos ponere> i.e. Sich-etwas-vor-Augen-halten kaum möglich sein. In diesem Sinne ist die tiefe Phantasie nicht so leicht möglich. In Bezug auf <das Phantastische>, cf. *FW*319 (cf. Anm.20).

Hier kann man die wichtigen und untrennbaren Momente der Einbildungskraft anerkennen: (A) εὐφυής — εὔπλαστος = leichte Bildsamkeit des inneren und leibhaften Zustandes (cf. *GD, SU*10; die Leichtigkeit der Metamorphose...was er fühlt, sofort leibhaft nachahmt und darstellt) und (B) μανικός — ἐκστατικός = aus sich heraustreten (*MA*1, 33) (cf. *GD, SU*10; den höchsten Grad des verstehenden und erratenden Instinkts, ...Er geht in jede Haut, in jeden Affekt ein, *MA* 1, 33; über sich hinaus denken, *EH, Za*3; vollkommenes Außer-sich-sein mit dem distinkten Bewußtsein). cf. Horatius, *Ars poetica*; Si vis me flere, dolendum est primum *ipsi tibi* (101-2).

Das Wort Selbst (vor)entwerfen kann als Terminologie in seinen Schriften außer dem oben erwähnten Wort <vorauswirft> fast nicht gefunden werden. M. Heidegger sagt in *Nietzsche* (Neske,1961[2]) in Bezug auf Nietzsches Begriff <Chaos>: Chaos ist der Name für einen eigentümlichen Vorentwurf der Welt im Ganzen und ihres Waltens (566). ... Horizontbildung gehört zum inneren Wesen des Lebendigen selbst (573). ...*Durch- und Vorblickscharakter* gehören in eins mit der Horizontbildung zum Wesen des Lebens (574). cf. Anm. 12, 17.

20) cf. *WM*479; Der Phänomenalismus der inneren Welt...eine große und späte Neutralität des Beobachtenden. ... *ohne eine Interpretation dazwischen zu mengen*, *FW*319; Als Interpreten unserer Erlebnisse. — Eine Art von *Redlichkeit* ...eine Gewissensache der Erkenntnis. ...»Was habe ich *eigentlich* erlebt? Was ging damals *in mir* und *um mich* vor? War meine Vernunft *hell* genug? War mein Wille gegen alle Betrügereien der Sinne gewendet und *tapfer* in seiner Abwehr des Phantastischen?« ...wollen unsern Erlebnissen *so streng* ins Auge sehen, wie einem wissenschaftlichen Versuche, Stunde für Stunde, Tag um Tag! Wir selber wollen unsre *Experimente* und *Versuchs-Tiere* sein!, *AC*50; die Erfahrung aller *strengen*, aller *tief* gearteten Geister. ... Es bedarf *Größe der Seele* dazu: der Dienst der Wahrheit ist der *härteste* Dienst. — Was heißt denn *rechtschaffen* sein in geistigen Dingen? Daß man *streng gegen sein Herz* ist, daß man die »schönen Gefühle« verachtet, daß man sich aus *jedem Ja und Nein* ein *Gewissen* macht!, *EH, Bücher* 5; Daß aus meinen Schriften ein Psychologe redet, der nicht seinesgleichen hat. ...Man muß fest auf sich sitzen, man muß tapfer auf seinen beiden Beinen stehen.

Es ist schon klar, daß der Topos der philologischen Erkenntnis als Psychologie ohneweiteres im Topos der Individuum-Ethik als <die Sorge für den Zustand der Herzens> (=<ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς> od.<ἐ.ἑαυτοῦ>)

zustandekommt. Aber doch für diese Ethik ist es zugleich immer noch eigentlich wichtig genausowie bei Sokrates, daß sich psychologischer Philologe oder philologischer Psychologe nicht nur auf seine eigene *innere Realiät (Zustand des Herzens)* (*AC*34), sondern auch auf die *psychologischen Realitäten* (33) der anderen bezieht. Deswegen erwähnt er *JGB* 295 insbesondere auf <das Genie des Herzens>, „wie es jener große Verborgen hat, der *Versucher-Gott* (sc. *Dionysos*) und geborene *Rattenfänger der Gewissen*, dessen Stimme *bis in die Unterwelt jeder Seele hinabzusteigen* weiß", „um einen Begriff von mir *als Psychologen* zu geben" (*EH*, *Bücher*6). Dieses Genie des Herzens hat den <Forscher- und Entdecker-Mut>, <Redlichkeit>, <Wahrhaftigkeit> und <Liebe zur Weisheit> im möglichst höchsten Grade. Der, der an diesem Genie teilnimmt, wird unvermeidlich <Seelen-Errater> (*JGB*269) und vielleicht wird es möglich eben bei solchem Psychologen mit der <Instinkt und Leidenschaft gewordenen Rechtschaffenheit> und der <liebevollen und vorsichtigen Neutralität> (*AC*36), i.e. <das Erraten so fremder, so zarter Dinge> (*ibid.*) bei den anderen Seelen.

Dieses Erraten bedeutet keineswegs <Mitleiden>, an dem den erratenden Psychologen erstickt(cf. *JGB*269), sondern in dessen früheren Form vielleicht jenes <Mitgefühl für das allgemeine Leben und Leiden der Menschheit>, das sozusagen über sich hinaus denkt und aus sich heraustritt (*MA*1, 33).

Bei Sokrates auch bedeutet <ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς> zwar eigentlich <ἐπιμέλεια τοῦ ἑαυτοῦ> als Sich-selbst-Erkennen, aber doch muß die Sorge für den Zustand der Seele immer aus sich heraustreten gerade wegen der philosophisch-ethischen Aufgabe, nicht nur sich selbst, sondern die Möglichkeit der menschlichen Seele von Grund aus mit <φρόνησις> oder <ἀλήθεια> (*Ap*.29e1-2), natürlich mit <τὸ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτοιοῦτον> (*Phdr*.246d8-e1) zu begreifen.

In 2.4.2. handelt es sich um das Problem Philologie.

21) cf. Aristoteles, *Cat*.1a1-2; Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος. cf.*Phd*.78e2, *Phdr*.266a1 etc.

22) Zwischen der realen und der poietischen Welt (Bei *Poeica* des Aristoteles, οἷα ἂν γένοιτο) besteht eine entscheidende ontisch-ontologische Differenz. cf.*Po*.1451a36-51b11; οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστιν, ἀλλ'οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον. ...διὸ καὶ φολοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕ καστον λέγει...

Trotzdem treten wir im Erlebnis irgendeiner poietischen Welt solche Differenz vergessend, natürlich nicht immer, in die poietische Welt, als ob dort es unseren Topos gäbe. Umgekehrt laden wir die poietischen Seienden zu unserer geschichtlichen Welt ein, als ob sie geschichtliche Seienden wären. Diesen *psychologischen Zustand* (od. *p. Realität*) (*AC*33) haben wir in unserem Kontext <Fusion von Topoi des Seins> genannt.

Vorläufig führen wir dafür zwei Gründe an: (a) die lebensmögliche Welt (Anm.16) ist jeweils immer durch *eidetische Erkenntnis* oder *Sinn-Gebung* ausgelegt und als solche bestimmt und trotzdem immer noch unbestimmt und offen bleibt (anders gesagt, <unendliche Ausdeutbarkeit> der Welt und der <beunruhigende und änigmatische Charakter> der Welt, cf. *WM*600) — D.h. die Tragweite der Weltperspektive geht über alle *Sinnbestimmtheiten* hinüber und darum bleibt die Welt immer noch unerschöpft und unentdeckt (*Za*339), (b) Unsere Erkenntnis ist durchaus eidetisch und, weil wir die Weltseienden überhaupt eidetisch nicht nur annehmen, sondern auch mehr oder weniger jeweils mit der Vorstellungs- und Einbildungskraft als Sinngebilde konstruieren und durchgestalten, können die Realitäten ohne die höchst konkretisierten Bildlichkeit zustandekommen, insofern deren Sinnbetimmtheit individueller oder noch allgemeiner irgendwie für deutlich gehalten wird. Hier in diesem Punkt entsteht sozusagen Fusion von <post rem> (ἱστορία) und <ante rem> (ποίησις).

23) Bei Nietzsches Perspektivismus soll solcher Ausdruck z.B.mit den nächsten Satz ergänzt werden: „Wir können nur eine Welt begreifen, die wir selber gemacht haben" (*WM*495).

24) Mit dem Schematismus von <S-P-Struktur> meine ich: (a) Ein Seiendes <P> ist (erscheint) in Hypokeimenon <S>; (b) eine Kategorie <p> stammt aus <P>; (c) Ein Subjekt <s> ist damit <p>; (d) <p> sagt <s> als solches aus (= Mit <p> wird <s> kategorisiert oder begriffen); (e) <S> ist durch (d) festgesetzt, oder; (f) <S> wird durch (d) irgendwie angenommen. In diesem Schematismus meine ich mit <p> nicht nur sogenannte Kategorie, sondern auch verschiedenen Seienden (Handlung, Lebewesen, Ding, Werk, irgendeine bestimmte Welt, poietische Seienden, poietische Welt etc.) (cf. 2.2; 2.2.1).

In unserem <S-P-Struktur> ist es nur diese Urwelt, das weder eine Kategorie (p) von einem Subjekt (s) noch ein im Hypokeimenon (S) Seiendes (P) werden kann, aber sie bleibt immer noch als Subjekt. cf. meinen Aufsatz, *Das Denken im geschichtlichen Topos* (1) — *das Individuum in der dialektischen Bewegung von <Assimilation> und <Dissimilation>*, besonders den Abschnitt 4: *Das Streben nach der neuen Logik als*

<Logik des Topos> im östlichen und zugleich universalen Topos des Denkens — das Problem der Selbstidentifizierung des absoluten Widerspruches zwischen dem Individuellen und dem Universalen oder unter den Individuellen im Topos des absoluten Nichts (bei Kitaro Nishida), in JTLA 14, 1989, 107-38. Bei Nishida wird der <Topos des absoluten Nichts> durchaus weder Kategorie noch Subjekt. Das ist auch eine weitere Interpretation der aristotelischen Kategorienlehre.

Natürlich bei Aristoteles ist es nur <πρώτη οὐσία> (cf. *Cat.* 2a11-14). Nebenbei gesagt, meiner Interpretation nach kann das Seiende bei ihm folgenderweise klassifiziert werden: (1) Dessen Name ist der die Substantialität (οὐσία) vom anderen Substrat (ὑποκείμενον) aussagende Name, (2) Dessen Name ist der des im anderen Substrat und davon abhängig Seienden. Bei der Klasse (2) weiter gesagt: (2.1) das Seiende als ein unerläßlicher Teil (μέρος) von einem Substrat, (2.2) ein von einem Substrat unabhängig und abgesondert Seiende (cf. 11-25).

25) Das Wort <Zusammengehörigkeit> können wir in einem Brief an Erwin Rohde (16.1.'69) finden, die erst mit <jenem harmonischen Zusammenklang der Seelen> zustandekommen kann. cf. An E.Rohde (1-3. 2. '68), An Carl von Gersdorff (1.12. '67); „An dieser Stelle muß ich einiges über Rohde sagen, der ja auch Dir ans einer frühen Zeit her bekannt ist. Wir haben beide diesen Sommer fast immer zusammen gelebt und eine *sertne* Zusammengehörigkeit unter uns empfunden" etc. Als meine Terminologie setze ich gleichsam im ähnlichen Kontext mit der heraklitischen Kosmologie keinen solchen harmonischen Zusammenklang der Seelen vor. cf. *DK*22B8; Τὸ ἀντίξουν συμφέρον...ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίην,10; συμφερόμενον διαφερόμενον, 51; παλίντονος ἁρμονίη, 54; Ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείσσων etc. Deswegen halten wir hier die Urwelt für den Topos von <sympathetic communion of minds> (Kakuzo Okakura, The Book of Tea, with an Introduction by T. Matsudaira, N.Y., 1929 (1906[1]), 107) überhaupt nicht.

Bei Nietzsche gibt es immer eine psychologisch gespannte Beziehung zwischen der Zusammengehörigkeit oder Zweisamkeit (od. Vielsamkeit) und der Einsamkeit. Deswegen können wir in einem Sinne sagen: je stärker der Schaffende die zu neuer Gemeinschaft (wo man „neue Werte auf neue Tafeln" zu schreiben versucht) zusammengehörenden Mitschaffenden suche, um so tiefer wird eben wegen der Tat Schaffen die Neigung zur Einsamkeit (cf. meinen Aufsatz *N*-I,1.3).

cf. Theo Meyer, *Nietzsche — Kunstauffassung und Lebensbegriff*, Tübingen, 1991, 516 (im Kontext der Auslegung von einem Gedicht *Der Wanderer* (1884)); ...in dem in der Nacht der einsame Wanderer durch den magischen Klang eines Vogelliedes tief getroffen wird. Aber bezeichnenderweise kommt es nicht zum *Stimmungseinklang* zwischen dem Wanderer und dem Vogel. Während der Vogel mit seinem Lied ein „Weibchen" zur Zweisamkeit heranlockt, ist das Schicksal des Wanderers die Einsamkeit, das unaufhörliche, einsame Wandern, ins Offene und Ziellose (dazu noch, dieses Problem Einsamkeit im Zusammenhang mit Heraklit oder Kierkegaard, cf.706-9). Theo Meyer schreibt weiter einen großen Aufsatz; Das Problem der Einsamkeit bei Nietzsche, in JTLA, vol.15, Tokio, 1990, 41-84). cf. *Za*406; „Die Liebe ist die Gefahr der Einsamsten, die Liebe zu allem, wenn es nur lebt! Zum Lachen ist wahrlich meine Narrheit und meine Bescheidenheit in der Liebe! — Also sprach Zarathustra und lachte dabei zum andern Male: da aber gedachte er seiner *verlassenen* Freunde —, und wie als ob er sich mit seinen Gedanken an ihnen vergangen habe, zürnte er sich ob seiner Gedanken. cf. Zweisamkeit (An Franz Overbeck, 30.7.'81), Einsame u. Zweisame (*Za*315), Zusammensein (an Rohde, 7.10.'75).

Zarathustra hat einmal gesagt: „Der Mensch der Erkenntnis muß nicht nur seine Feinde lieben, sondern *auch seine Freunde hassen* können. ...*Ihr hatte euch noch nicht gesucht*: da fandet ihr mich. So tun alle Gläubigen; darum ist es so wenig mit allem Glauben. Nun heiße ich euch, *mich verlieren und euch finden*; und erst, wenn ihr mich alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren" (339-40). Das ist eben eine Form der heraklitischen Weltfassung (συμφερόμενον διαφερόμενον in *DK*22B10) in der menschlichen Beziehung, die unter dem Titel von *<Von der schenkenden Tugend>* gesagt ist.

26) Dieses Wort soll natürlich anders gelesen werden als bei *<Von den Hinterweltlern>*. Zarathustra sagt: „Einst warf auch Z. seinen Wahn jenseits des Menschen, gleich allen Hinterweltlern. Ein leidenden und zerquälten Gottes Werk schien mir da die Welt" (297).

27) Später im nächsten Aufsatz erwähne ich die Wesenszüge und das Problem des Perspektivismus. Hier führe ich Punkt für Punkt die wichtigen Sätze an als vorläufige Anhaltspunkte (die folgenden Sätze sind mutatis mutandis verändert):
   (1) Wir können kein Faktum (Ding, Sinn, Welt etc.) an sich feststellen (cf. *WM*481, 557, 590, 568, 602 etc.),
   (2) Es gibt nur *Interpretationen* (*WM*481); *hineininterpretieren* (590),
   (3) Der Sinn ist *Beziehungs-Sinn* (590); Wir empfinden groß und klein *im Verhältnis zu den Bedingungen unserer Exitenz* (563. cf. *M*125),

(4) Die Welt ist erkennbar: aber *anders* deutbar (481),
(5) Die Welt hat *unzählige* Sinne — Perspektivismus (481),
(6) Unsere *Bedürfnisse* sind es, die die Welt auslegen (481),
(7) Die Welt ist essentiell *Relations-Welt*: sie hat, unter Umständen, von jedem Punkt aus ihr verschiedenes Gesicht (568),
(8) Jeder Trieb ist eine Art *Herrschaft* (481),
(9) Jeder hat seine *Perspektive*, welche er als *Norm* allen übrigen Trieben aufzwingen möchte (481),
(10) Jede Ausdeutung ein *Symptom* des Wachstums oder des Untergehens (600),
(11) Die *Mehrheit* der Deutung ist *Zeichen der Kraft* (600),
(12) Das schaffende, wollende, wertende *Ich* das *Maß* und der *Wert* der Dinge (*Za*298, *WM*590, 605 etc.),
(13) Die *Entstehung* der Dinge ist ganz und gar das Werk der Vorstellenden, Denkenden, Wollenden, Empfindenden (556. cf. 569),
(14) *Jedes Kraftzentrum konstruiert von sich aus die ganze übrige Welt*, d.h. mißt, betastet, gestaltet *an seiner Kraft* (*WM*636. cf. 567, *Za*344 in Anm. 30),
(15) der *gestaltende Wille ... der Sinn für das Wirkliche ist das Mittel*, die Macht in die Hand zu bekommen, um die Dinge nach unserem Belieben zu gestalten (495); Fiktion einer Welt, welche unserem Wünschen entspricht; ...Wille zur Wahrheit auf dieser Stufe ist wesentlich Kunst der Interpretation; wozu immer noch Kraft der Interpretation (585A. cf. 602,),
(16) Die Lust am Gestalten und Umgestalten — eine Urlust (495),
(17) Wir können *nur eine Welt* begreifen, die *wir selber gemacht haben* (495).

Aus diesen Sätzen könnten wir mindestens sagen: man könne seinen Perspektivismus vorläufig in den folgenden Punkten grob begreifen:

(a) Die Erkenntnis kann durchaus immer nicht anders als eine Perspektive,
(b) Der Mensch findet zuletzt in den Dingen nichts wieder, als was er selbst in sie hineingesteckt hat (*WM*606),
(c) Diese Tatsache läßt unsere Welt *bedeutungslos* erscheinen (cf. 602),
(d) Es ist darum ein Gradmesser von *Willenskraft*, wie weit man in einer *sinnlosen* Welt zu leben *aushält* (cf. 585A),
(e) Deswegen geht es hier überhaupt nicht mehr darum, *wer* interpretiert, sondern ob *das Interpretieren selbst als eine Form des Willens zur Macht* daist (cf. 556),
(f) Alle Triebe der Weltauslegung und Weltgestaltung (Fiktion eingerechnet) werden an den Intention und Gesundheit des Lebens gemessen (cf. 592),
(g) Bei seinem Perspektivismus wird es mit der Kraft der existentiellen Entscheidung oder mit dem eigenen *Geschmack* notwendig, von <so und so sein> zu <so und so soll werden> zu übergehen (cf. 593). cf. *Za*443

In diesem Sinne ist der Perspektivismus nicht nur die wissenschaftliche *Erklärung* der Tatsachen besonders in Bezug auf die Weltanschauung überhaupt, sondern auch die Aussage von dessen *Stellung* in der Lebensphilosophie, die den Perspektivismus entschieden vom sogenannten Relativismus unterscheidet, bei dem keine Hierarchie der Lebenskraft bestehen kann. cf. Protagoras, *DK*80B1; Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß (wie) sie sind, der nicht seienden, daß (wie) sie nicht sind (H.Diels). cf. meinen Aufsatz (e) (in <N-1>, 149).

28) Die Terminologie <Tiefe> ist eine wichtigste von <der Philosophie des Abgrundes> (*Za*413; abgründlicher Gedanke), die sich in den verschiedenen Gestalten hervorbringt. Ontologisch gesagt, ist die Tiefe eine wesentliche Seinsart des unbestimmten und dunklen Topos <Abgrund>. Die Existenz Mensch schaut und denkt *zitternd* in dessen Tiefe hinein, um daran seine eigene Tiefe als *ekstatische Tragweite der Erkenntnis* zu messen und dadurch sie immer noch tiefer zu vertiefen. Anders gesadt, *wirft* der Mensch Existenz sich selbst in die Tiefe des Abgrundes, um in irgendeine dialogische Beziehung mit etwas Gründlichem zu treten. In diesem Sinne ist die Tiefe nicht nur ein Maß, an dem die Existenz Individuum seine aus sich heraustretende Kraft mißt, sondern auch wird gleichsam <Zwischen-Topos> für irgendeine <resonantia dialogica> zwischen *dem alles in sich begreifenden Versucher-Abgrund* und dem *glücklich*, aber im *Schrecken* und *Ekel*, immer noch *Sich-vertiefen* Versuchenden (cf. unten 12, 13, 17). Die folgenden Sätze und Worte beziehen sich alle auf diesen abgründlichen Gedanken, daß man zuletzt sich selbst mit diesem unendlich tiefen Abgrund(od. dem Versucher-Gott idenzifizieren soll (cf. bes. unten 21, 23, 24):

(1) Das »Ich« des Lyrikers tönt also aus dem Abgrunde des Seins (*GT*1, SA1, 37),
(2) wir werden immer jünger, zukünftiger, höher, stärker, wir treiben unsre Wurzeln *immer mächtiger in die Tiefe*–ins Böse ... wir wachsen in die Höhe (*FW*371),

(3) Ich möchte *verschenken* und austeilen, bis die Weisen unter den Menschen wieder einmal ihrer Torheit und die Armen wieder einmal ihres Reichtums froh geworden sind. Dazu muß ich in die Tiefe steigen (*Za*277),
(4) Je mehr er hinauf in die Höhe und Helle will, um so stärker streben seine Wurzeln *erdwärts, abwärts, ins Dunkle, Tiefe-ins Böse* (307),
(5) In die Höhe will es sich bauen mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber: *in weite Fernen* will es blicken und hinaus nach seligen Schönheiten — darum braucht es Höhe (358. cf. *Za*442),
(6) Ihr seid keine Adler: so erfuhrt ihr das Glück im Schrecken des Geistes nicht. Und wer kein Vogel ist, soll sich nicht über Abgründen lagern (362. cf. 523, 524, 534),
(7) Unerschütterlich ist meine Tiefe: aber sie glänzt von *schwimmenden Rätseln und Gelächtern* (372),
(8) dies heißt mir Erkenntnis: alles Tiefe soll hinauf — zu meiner Höhe! (380),
(9) Sie (Dichter) *dachten* nicht genug *in die Tiefe* (384),
(10) Jetzo erst gehst du deinen Weg der *Größe*! Gipfel und Abgrund (404),
(11) Ist *Sehen* nicht selber — *Abgründe sehen*? (407),
(12) der *Mut* schlägt auch das *Mitleiden* tot. Mitleiden aber ist der tiefste Abgrund: *so tief der Mensch in das Leben sieht, so tief sieht auch in das Leiden* (408. cf. 481-2),
(13) Ach, abgründlicher Gedanke, der du mein Gedanke bist! Wann finde ich die *Stärke*, dich graben zu *hören* und nicht mehr zu *zittern*? (413),
(14) O Himmel über mir, du Reiner! Tiefer! Du *Licht-Abgrund! Dich schauend schaudere ich vor göttlichen Begierden. In deine Höhe mich zu werfen* — das ist meine Tiefe! (414),
(15) *Die Welt ist tief—: und tiefer, als je der Tag gedacht hat* (416),
(16) Herauf, abgründlicher Gedanke, *aus meiner Tiefe!* (461),
(17) Heil mir! Du kommst — *ich höre dich! Mein Abgrund redet, meine letzte Tiefe* habe ich ans Licht gestülpt! ... Ekel ... wehe mir (462),
(18) Aber er (Gott) — mußte sterben: er sah mit Augen, welche *alles* sahn — er sah *des Menschen Tiefen und Gründe*, alle seine verhehlte Schmach und Häßlichkeit (504),
(19) O wie sie hier *hinab, /Hinunter, hinein,* /In immer tiefere Tiefen ringeln! — /(535),
(20) die Abgründe *für die Tiefen* (*JG*B43),
(21) Das Genie des Herzens, wie es jener große Verborgene hat, der Versucher-Gott und geborene Rattenfänger der Gewissen, dessen Stimme bis in die Unterwelt jeder Seele hinabzusteigen weiß (295),
(22) sagte er noch einmal, »*stärker, böser, und tiefer; auch schöner*« (295),
(23) das eigentliche Höhenluft-Buch — die ganze *Tatsache Mensch* liegt in *ungeheurer Ferne unter* ihm —, es ist auch das tiefste, das aus dem *innersten Reichtum der Wahrheit* heraus geborene (*EH*, *Vorwort*4),
(24) aus einer *unendlichen Lichtfülle und Glückstiefe* fällt Tropfen für Tropfen, Wort für Wort — ...Ist Zarathustra nicht ein *Verführer*? (*ibid.*),
(25) Die Erfahrung aller *strengen*, aller tief gearteten Geister (*AC*50),

Wenn man den Perspektivismus nur oberflächlich versteht, wird eine Perspektive zweifellos die Grenze einer Welt. In der Tat kann man einige Sätze so auslegen: eine Tiefe sei die Tiefe einer Welt. Aber wenn der Abgrund durchaus grundlos und unendlich bleibt, erscheint (?) der Abgrund jeweils immer noch als der jeweilige ek-statische Perspektive zu dessen noch *tieferen Tiefe* (cf. oben 19) Verführende. Die Grenze der Seele bleibt in diesem Sinne wegen solches tiefen Abgrundes genauso immer noch unbestimmt und rätselhaft (cf. oben 7), wie jener Heraklit sagt: auch wenn du jeden Weg verfolgst, könntest du die Grenzen der Seele (ψυχῆς πείρατα) nicht ausfindig machen; auf diese Weise hat die Seele so tiefes Maß (βαθὺν λόγον) (*DK*22B45), weil <λόγος ψυχῆς> <ἑαυτὸν αὔξων> (der aus sich heraus immer reicher Werdende) (B.Snell, *Heraklit, Fragmente, München*, 1965) ist (22B115. cf. Diels; der sich selbst mehrt).

Es geht bei den Worten des Heraklits scheinbar nur um die Tiefe der Seele. Aber ohne Zweifel soll man auch diese Sätze im Kontext seiner kosmologisch-ethischen Philosophie auslegen, weil das menschliche Ethos, gewagt zu sagen, ein <Zwischen-Topos> ist, wo der Mensch *in sich und zugleich aus sich* etwas Übermenschliches oder Überindividuelles trifft. cf. 22B119; ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (Diels; Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon, Snell, *op.cit.*; Die eigene Art des Menschen Dämon, W.K.C.Guthrie, *A History of Greek Philosophy* 1,482; A man's character is the immortal and potentially divine part of him). Im Sommersemester 1977 ging es bei der Vorlesung Rudolph Berlingers an der Univ. Würzburg hauptsächlich um die Auslegung dieses problematischen Fragments. Er übersetzt versuchsweise im Zusammenhang mit den Fragmenten 101, 50, 93: Die Seinsverfassung des Menschen ist dämonisch, weil durch sie ein Orakel spricht. In Bezug auf meine Auslegung

(in meinem japanischen Aufsatz, Das Wort Heraklits— ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων—, 1979), cf. Platon, *Smp.* 202d13-e4; μεταξύ...θεοῦ τε καὶ θνητοῦ...'Ερμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, *Phdr.*242c7; ...μαντικὸν γέ τι καὶ ἡ ψυχή.

Jedenfalls kann man seine (?) sich immer noch vertiefende Seele überhaupt nicht beherrschen. *Wer* ist eigentlich denn der Subjekt des Sich-in-die-Tiefe-werfens (cf. oben 14)? Diese Frage bezieht sich auf (e) in Anm.27. cf. *WM*556 ; Man darf nicht fragen: wer interpretiert denn?, sondern das Interpretieren selbst als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein ... als ein Affekt. Zarathustra sagt oft *meine* Tiefe oder *meine* Höhe, aber bestimmt für ihn selbst auch bleibt die Tragweite seiner Tiefe änigmatisch und beunruhigend (cf. *WM* 600), und überdies in diesem ekstatischen Zustand ist es nicht mehr problematisch, *in welchem ontologischen Topos er seine Tiefe begreift.* Auch hier können wir eine Art der <Fusion von Topoi> des Seins anerkennen.

(29) cf. *Za, Das andere Tanzlied 3, Das trunkne Lied* 4, 5.

(30) cf. *FW*495, *Za*344; Und was ihr Welt nanntet, das soll erst von euch geschaffen werden: eure Vernunft, euer Bild, euer Wille, eure Liebe soll es selber werden! cf. Anm.27.

(31)-(107) im nächsten Aufsatz (Nietzsche-III).

Universität zu Tokio