

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

Kazuyoshi FUJITA

— γένοι' οἷός ἐσσί —

### Proömium — Wie man wird, was man ist —

Es geht hier um eine synoptische Auslegung des Systems der Nietzsches Philosophie als ethische und psychologische Weltwissenschaft, auf deren Grund seine perspektivische Erkenntnistheorie und Ästhetik systematisch zustandekommen können<sup>1)</sup>.

Wie Nietzsche in seinen Briefen an Erwin Rohde oder Lou von Salomé so oft Pindars Wort < γένοι' οἷός ἐσσί > zitierte<sup>2)</sup>, war < wie man wird, was man ist > (EH, Untertitel) seine bedeutendste lebenslange Aufgabe. Und diese war ohne Zweifel < ethische > Aufgabe. In *Fröhliche Wissenschaft* 270 wird gesagt : Was sagt dein Gewissen? »Du sollst der werden, der du bist«. Deswegen war es auch die < psychologische > Aufgabe als Selbstausslegung der Psyche Ich. Es ist außerdem < philologisches > Problem, weil die eigentliche Aufgabe der Philologie nichts anderes als < den Text, gut zu lesen > ist. Der Gegenstand der philologischen Auslegung ist der Sinn des Textes. In diesem Sinne können wir seine Philosophie gleichsam psychologische Philologie nennen, weil deren Gegenstand auch der Text Ich oder Psyche ist, wie er sagt : „scheint es mir unerlässlich, zu sagen, wer ich bin“ (EH, Vorwort 1).

In dieser Nietzsche-Auslegung habe ich einen Kernbegriff ausgewählt, i. e., < Sinn der Erde >, der in seinem Hauptwerk *Zarathustra* sehr eindrucksvoll erscheint<sup>3)</sup>, der uns den Sinn überhaupt intendieren läßt. Der Sinn in uns, die als das Auf-der-Erde-Lebende eigentlich verwandt mit der Erde oder der Welt sind, ermöglicht die Sinn-Entdeckung.

Im Topos Ich als das Weltseiende trifft der Sinn den Sinn. Der zuzuschende Sinn ist der Welt-Sinn überhaupt. Darum sollte seine philologische Philosophie mit dem Recht Ethik oder Weltwissenschaft (Kosmologie) genannt werden. Ohne menschliches Ethos ist die Welt undenkbar und ohne die Welt verliert das menschliche Ethos die gestaltende Kraft.

Das Wort Ethik hat zwar in diesem Kontext keine Beziehung mit der Moral oder der teleologischen Weltanschauung, aber doch meiner Meinung nach ist Nietzsche ganz und gar ethisch und moralisch, mit einem Vorbehalt, < im außermoralischen Sinne > oder < jenseits von Gut und Böse ><sup>4)</sup>. Aber in welchem Sinne ist er moralisch?

Das ist die Tugend, die seinen Sinn vertieft und verfeinert. So oft erwähnt er die Tugenden, < Liebe >, < Mut >, < Heiterkeit >, < Redlichkeit >, < Aufrichtigkeit >, < Reinlichkeit >, < Strenge >, < Mitgefühl > (gegen Mitleid) usw<sup>5)</sup>. Unter diesen Tugenden können wir die gleichen Namen der Tugenden mit den der im Platonismus oder im Christentum anerkennen. Aber bei Nietzsche gibt es keine < virtus inter homines > in der

horizontalen Beziehung, weil er wegen des <Sinnes der Reinlichkeit> (od. des Instinkts der R.) mit dem <Pathos der Distanz> selber vereinsamt<sup>6)</sup>. In diesem Sinne ist seine Moral die des Individuums, mit der ein Individuum wird, was es ist. Aber das meint gar nicht, es gebe keine <virtus ad deum> in der vertikalen Beziehung. Bei Nietzsche besteht sicher solche Tugend in der Form der <dialogica resonantia> in der Beziehung mit dem philosophierenden <Versucher-Gott> Dionysos (*JGB* 295), obwohl solche dialogische Beziehung sozusagen umgekehrte Richtung nach dem Abgrund hat.

## 1 Textauslegung als Sinn-Entdeckung — Aufführung

### 1.1 Philolog Nietzsche — eine skeptische Abfahrt

Es ist schon allgemein bekannt, daß sein Antrittsvortrag an der Universität Basel sehr herausfordernd war, der mit dem folgenden Satz beginnt : Über die klassische Philologie gibt es in unseren Tagen keine einheitliche und deutlich erkennbare öffentliche Meinung (*HkP*, SA 3, S. 157). In einem Brief an Erwin Rohde (Naumburg, 1.-3. Febr. 1868), der vor dem Ruf nach Basel (Febr. 1869) geschrieben wurde, können wir schon seine skeptische Meinung über die klassische Philologie überhaupt anerkennen: „Ich habe erstaunliche Lust, in meinem nächsten in honorem Ritscheli geschriebenen Aufsatz…… den Philologen eine Anzahl *bitterer Wahrheiten* zu sagen. Bis jetzt habe ich für denselben die schönste Hoffnung : er hat *einen Philosophischen Hintergrund* bekommen, was mir bis jetzt bei keiner meiner Arbeiten gelungen war“.

In diesem Brief gebraucht er das Wort <philosophisch>, auch seine philologische Arbeit kritisierend. Mit diesem Wort ereignet sich in ihm ein Problem. Er schreibt weiter : Es kommt mir zunächst wenig auf Details an ; jetzt zieht mich *das Allgemein-Menschliche* an, wie das Bedürfnis einer literar-historischen Forschung sich bildet und wie es unter den formenden Händen der Philosophen Gestalt bekommt. <Alle aufklärenden Gedanken in der Literaturgeschichte>, i. e., <das Schöpferische> überhaupt seiner Meinung nach sind durch die unschöpferischen historischen Forschungen ans Licht gebracht worden. Das war ihm, einem Philologen, eine *pessimistische* Anschauung. Mit dieser Erkenntnis wird es seine philosophisch-philologische Aufgabe, eine Geschichte des literarischen Studiums von Altertum bis Neuzeit aufs neue zu <prüfen>.

Wir können in diesem Kontext zwei Momente ablesen ; einerseits das Bedürfnis der allgemeinen und skeptisch-philologischen Prüfung der Geschichte des menschlichen Geistes und andererseits die noch implizite bleibende Intention nach dessen schöpferischer Auslegung. Am Ende dieses Briefs steht das Wort <Kunst>. Zwar gibt es hier noch keine direkte Beziehung zwischen Philologie und Kunst, aber doch später wird die Philologie unter der Optik der schöpferischen Kunst gesehen.

In seinem Vortrag ist es gesagt : die Philologie ist unter dem Bedürfnis der Pädagogik eigentlich immer einheitlich gewesen, und trotzdem „ebensowohl ein Stück Geschichte als ein Stück Naturwissenschaft als ein Stück Ästhetik“ (*op. cit.*, S. 157). In anderen Worten besteht in der Philologie ein traditioneller Gegensatz zwischen dem <wissenschaftlichen Trieb> und dem <ästhetisch-ethischen> oder zwischen der Wissenschaft („die sagt : „Das

Leben ist wert, erkannt zu werden“) und der Kunst („die sagt : „Das Leben ist wert, gelebt zu werden“) (*ibid.* S. 159).

Wenn es so wäre, in welchem Sinne könnte die Philologie sinnvoll werden? Die Philologie ist uns dafür unentbehrlich und nützlich, sagt Nietzsche, mit „Blut und Schweiß und die mühsamste Gedankenarbeit zahlloser Jünger unserer Wissenschaft“, <die zauberische Welt>, die des hellenischen Geistes <in Wort und Bild> aus ihrer Versenkung <wieder emporsteigen zu lassen>, gleichsam als <Virtuose> jene <Musik (sc. die unsterblichen Meisterwerke in Wort und Bild) wieder ertönen zu lassen>.

Mit einem Wort, ist die Philologie die Tat *Aufführung* des Musikwerkes. Das ist die Macht der Philologie und zugleich deren eigentliche Grenze, weil sie weder die <Schöpferin jener Welt> noch die <Tondichterin dieser unsterblichen Musik> ist (S. 173).

Die Philologie als die Tat *Aufführung* bedeutet keineswegs die *Idealisierung* der Tatsache, sondern mit der „gesamten wissenschaftlich-künstlerischen Bewegung“ „jene Kluft zwischen dem idealen Altertum und dem realen zu überbrücken“ (S. 161). Den Text als das *reale* Altertum <wissenschaftlich-künstlerisch> oder <philosophisch-ästhetisch> (S. 172) auszulegen meint, sich das Altertum „am scharfsten und deutlichsten in möglichst weiter Entfernung und von der Höhe herab aufzeigen zu lassen“ (S. 172), sözusagen mit dem wissenschaftlichen Pathos der Distanz, oder weiter zu sagen, mit dem <Tatsachen-Sinn>, der später in *Antichrist* 59 erscheint<sup>7)</sup>.

Es ist der Zweck der Philologie, nicht *wissenschaftlich*, i. e., den Gegenstand „auf einige morphologische Gesetze zurückzubringen“, sondern auch <κατ' ἀξίαν><sup>8)</sup> „das wunderbar Bildende, ja eigentlichen Duft der antiken Atmosphäre“ nicht zu verlieren zu versuchen. Aber, wie er selber sagt, ist die Philologie keine Schöpferin der Welt. Deswegen ist es meistens eine starke Zumutung, irgendeine erwartete einheitliche Welt des Werkes *künstlerisch-philologisch* immer ans Licht bringen zu können, wenn wir auch sagen könnten : „es ist gewiß der Maßstab der Größe eines Künstlers, wie viel er zugleich mit einem Gesamtblick überschauen und sich rhythmisch gestalten kann“ (S. 170), wie bei *Poetica* des Aristoteles <εὐσύννοπος> eine große Rolle spielt<sup>9)</sup>.

### 1.2 der Sinn der philologischen Aufführung vom schönsten Beispiel des Lebens — die Auslegung der Welt Text —

Der Zweck der philosophisch-ästhetischen Philologie liegt nicht darin, daß sie „aus der Reihe von Altertümern heraus das sogenannte »klassische« Altertum aufstellt, mit dem Ansprüche und der Absicht, eine verschüttete ideale Welt herauszugraben und der Gegenwart den Spiegel des Klassischen und Ewiggültigen entgegenzuhalten“ (S. 157), sondern mit der *wissenschaftlichen Distanz* oder mit dem *Tatsachen-Sinn* scharf und deutlich das reale und wesentliche Sein des Altertums darzustellen.

Das meint aber gar nicht, das Altertum nur *wertfrei* zu charakterisieren. Bei seiner Philologie geht es vielmehr um die Entdeckung des in Wort und Bild hervorragenden griechischen Geistes, weiter zu sagen, darum, <schönstes Beispiel des Lebens> zu prüfen (*WP* 5) und als solches <κατ' ἀξίαν> zu erfassen. Dazu soll sie die erwartete Kluft zwischen dem Altertum und der Gegenwart überbrücken, insofern das Griechentum immer noch uns wertvoll und sinnvoll bleibt.

Es ist nichts anderes als „die Künstler und die künstlerisch gearteten Naturen“ (*HkP*, S. 158), das „die unsägliche Einfachheit und edle Würde des Hellenischen aus der Augen“ nicht verlieren und das Hellenische als solches wesentlich sicher erfassen, mit der Einsicht, daß ohne solche <Einfachheit> und <Würde> des menschlichen Geistes es unmöglich wird, die Menschen vor „dem Schwert des Barbarentums“, „vor dem Fluche lächerlicher und skythischer *Geschmacksverirrungen* und vor der Vernichtung durch das furchtbar-schöne Gorgonenhaupt des Klassischen schützen“ zu können. Es ist in diesem Kontext sehr merkwürdig, daß im Hintergrund seiner Behauptung der genauen Schätzung vom Klassischen Altertum die Einsicht in die Grenze von der „Fortschritt der Technik und Industrie“, dem „zeitgemäßen Schuhreglement“ und der „verbreiteten politischen Durchbildung der Masse“ besteht (S. 159), nur mit denen das Individuum Mensch die Grundaufgabe, < γένοι' οἷος ἑσσί>, überhaupt nicht individuell-ethisch respondieren kann.

Es ist sehr interessant, daß diese drei Gestalten der Zivilisation in der damaligen Zeit auch in der heutigen Situation immer noch wesentlich zu bleiben scheinen, die einerseits mit der noch glänzenderen und unglaublich raschen Fortschritt der Naturwissenschaft und der Technik uns unsere Zeit die Zeit der weltweiten technischen Zusammenhang nennen läßt, und die andererseits unter dem Verlust des einheitlichen Zentrums in der ethischen Dimension so viele und verschiedene kleinen Götter als Demiurgen mit den so verschiedenerelei Funktionen in die verschiedenen Topoi hervortreten läßt und zugleich die Zeit nicht nur polarisiert, sondern auch in jedem Genre oder in jeder Art der Leistungen sozusagen postmodernisiert. Die Entfremdung des Menschen in dieser technischen Zeit ist in diesem Sinne einerseits Selbstentpersönlichung in der technismäßigen Lebensweise und andererseits zwecklose Selbstspaltung in die verschiedenfarbigen Möglichkeiten der Wahl, die scheinbar eine Bestätigung der reichen Freiheit ist, obwohl es sicher das Wort <die Zeit der Individualität> gibt.

Aber er sagt in diesem Kontext noch einen wesentlich wichtigeren Charakter seiner philosophisch-ästhetischen Philologie. Es ist nichts anderes als die Auslegung der < lebensmöglichen Welt><sup>10)</sup>, darauf diese Philologie schließlich und endlich zielt, und damit die *Erlösung der menschlichen Existenz vom Leiden*<sup>11)</sup>. Der Text ist die Welt, und die Weltauslegung ist letztlich für das Weltseiende.

Wenn es so ist, wie legt seine Philologie diese Welt aus? Diese Welt ist „voll düsterer Farben und Bilder, voll von allertiefsten und unheilbarsten Schmerzen“ (S. 174). Was macht eine <Götterbotin> Philologie? Sie kommt in diese Welt und „erzählt tröstend von den schönen lichten Göttergestalten eines fernen, blauen, glücklichen Zauberlandes“ (*ibid.*). Seine Philologie hält diese Welt für durchaus pessimistisch. Das ist zweifellos der Ausgangspunkt seiner Philologie.

Aber wie könnte diese Götterbotin die Leute in dieser schmerz erfüllten Welt trösten? Seine Worte scheinen zu süß und uns das Vergessen der wirklichen Welt und die Flucht in die <Hinterwelt><sup>12)</sup> anzudeuten. Wünscht seine Philologie die uns zur schönen Vergangenheit versuchende Erlösung? Sagt sie nicht, „Das Leben ist wert, gelebt zu werden“ (S. 159)?

Die Philologie als Wissenschaft soll das Altertum als eine Tatsache erkennen, wie es ist. Die Welt ist wert, erkannt zu werden, insofern sie „völlig neu und anziehend“ bleiben kann. Hier ist nur die Tatsache wichtig. Wenn die Philologie als Ästhetik wie oben sagt, was und

wie zieht sie aus der Tatsache? In welchem Sinne kann sich die Tatsache in dieser Welt auf die Tatsache im Altertum beziehen?

Die Wesentlichen am Hellenischen, die Nietzsche in seinem Vortrag erwähnt, sind < unsägliche Einfachheit >, < edle Würde >, < das wunderbar Bildende > usw. Diese gehören zwar zum „fernen, blauen, glückseligen Zauberland“, aber doch geben den Menschen „jene sehnsüchtige Regung, die unser *Sinnen* und Genießen mit der Macht des *Instinktes*, als holdeste Wagenlenkerin, den Griechen zuführte“ (S. 159). Es ist auch ein Tatbestand als < Interpretation des inneren Erlebnisses ><sup>13)</sup>.

Was meint diese < Zuführung >? Bedeutet sie irgendeine *Fusion* von zwei verschiedenen Topoi, Lebenshorizonten oder sogenannten < Hinterwelten ><sup>14)</sup>? Oder, haben der Sinn oder der Instinkt irgendeine *Grundidentität*, die die Kluft zwischen den *Differenzierten* überbrücken und diese *dialogische Resonanz* ermöglichen kann? Ist es jedenfalls so leicht möglich, solche *Differenz* zu überwinden, obwohl wir in der Tat solche Differenz logisch nicht beweisen können? Auch wenn es für die philosophisch-ästhetische Philologie möglich sein mag, für wen erzählt sie? Für die „Künstler und künstlerisch gearteten Naturen“? Worauf zielt sie? Kann sie im strengen Sinne παιδαγωγός bleiben? In welchem Sinne konnte die klassische Philologie pädagogisch sein? Kann die Philologie bei Nietzsche auch noch pädagogisch bleiben?

In diesem Punkt zitieren wir aus *Wir Philologen*. Er sagt: „Dies betrifft alles die Genesis des jetzigen Philologen : *skeptisch melancholische Stellung*. Aber wie sind sonst Philologen entstanden? *Nachahmung des Altertums* : ob nicht ein endlich widerlegtes Prinzip? *Flucht aus der Wirklichkeit* zu den Alten : ob dadurch nicht die Auffassung des Altertums gefälscht ist?“ (4).

Was für eine Idee kann außer der Nachahmung oder der Flucht im positiveren Sinne die der Philologie werden? < περιαγωγή > oder < conversio > oder……?

### 1. 3 »Philosophia facta est quae philologia fuit« — zu einem Ursprung —

Dieses Wort »philosophia facta est quae philologia fuit« ist die Umschreibung von Senecas Wort. Am Ende des Vortrags sagt er dieses Wort in der sehr eindrucksvollen Form (S. 174); Erstens ist dieses Wort das „der *allerpersönlichsten* Art“,

Zweitens ist es „die kurze Folmel eines *Glaubensbekenntnisses*“, das „das Ziel seines Strebens und den Weg“ ehrlich sagt,

Drittens ist es mit einer komischen Hoffnung gesagt, „daß ich (sc. Nietzsche) mir dieser Richtung kein *Fremdling* unter Ihnen sein werde“,

Viertens sagt er, daß er „imstande sein werde, insbesondere auch dem ausgezeichneten Vertrauen,……, *in würdiger Weise zu entsprechen*“.

Wenn dieses Wort allerpersönlichstes Glaubensbekenntnis ist, in welchem Sinne könnte sein Streben solchem Vertrauen in würdiger Weise entsprechen? Hofft er wirklich, daß er kein Fremdling wird? Wir wissen aber schon, daß in seinem Brief an Rohde (1. -3. Febr. 1868) er immer im strengsten Sinne des Wortes den < harmonischen Zusammenklang der Seelen > sehr ernst sucht, und weiter, daß im Brief an Rohde (20. Nov. '68) er sagt : „wir beide, falls wir nur sonst *unserem Genius treu bleiben*, nicht ohne mannichfache Anstöße und Quertreibereien unsern Lebensweg gehen werden…… Aber, lieber Freunde, was hat das mit

Deinen und meinen Leistungen zu thun, was Andere *unsre Persönlichkeiten* urtheilen? Denken wir an Schopenhauer und Richard Wagner, an die unverwüstliche *Energie*, mit der sie den *Glauben an sich* unter dem Halloh der ganzen ‚gebildeten‘ Welt *aufrecht*<sup>15)</sup> erhielten“. Es ist vor allem *sich selbst*, dem er in würdiger Weise zu entsprechen versucht. Vor allem ist es zweifellos seine pessimistische Ahnung der *Einsamkeit*, die die existentielle Form der ethisch-philosophischen *Reinheit* ist. Natürlich war Rohde damals sein bester Freund, den er den ‚treusten und verständnißreichsten Freund‘ nannte (an Rohde, 16. Jan. ’69). In diesem Sinne sagt er in demselben Brief gleichsam die *Zweisamkeit*, wenn ich so sagen darf, wie folgt ; „überall hin den *Ernst* ihres (sc. N. u. R.) *Denkens* und das *zarte Verständnis ihrer Zusammengehörigkeit* tragend“, die sich so leicht möglich zur *Einsamkeit* verändern kann<sup>16)</sup>.

Sein persönliches Glaubensbekenntnis ist nicht nur die offensichtliche entschlossene Selbstbehauptung, sondern auch die große Herausforderung gegen sogenannte klassische Philologie als die morphologische Analyse oder Klassifikation oder die Idealisierung des schönen Altertums, die die Bildung als dessen „Nachahmung“ oder die „Flucht aus der Wirklichkeit zu den Alten“ herbeiführt.

Was bedeutet denn das Wort »philosophia facta est quae philologia fuit«?

Nietzsche sagt : Damit soll ausgesprochen sein, daß alle und jede philologische Tätigkeit umschlossen und eingehegt sein soll von einer *philosophischen Weltanschauung*, in der alles Einzelne und Vereinzelte als etwas Verwerfliches verdampft und nur *das Ganze und Einheitliche* bestehen bleibt (*op. cit.*, S. 174).

Was meint die philosophische Weltanschauung? Zwar in *Wir Philologen* 24 sagt er : „Man glaubt, es sei zu Ende mit der Philologie — und ich glaube, sie hat noch nicht angefangen. Die größten Ereignisse, welche die Philologie getroffen haben, sind das Erscheinen Goethes, Schopenhauers und Wagners : man kann damit einen *Blick* tun, *der weiter reicht*“, aber doch könnte man sich fragen : warum braucht Nietzsche immer noch das Wort Philologie? Was für einen Unterschied besteht zwischen dieser neuen Philologie und der Philosophie? Oder, bleibt die Philologie ein spezielles Fach der Philosophie, das immer im Grundprinzip mit der genauen wissenschaftlichen Methode verschiedene Texte gut kritisieren und ablesen soll. Die wissenschaftlichen „mühsamsten Gedankenarbeiten“ sind zwar unerlässlich, aber doch soll die einzelnen Textauslegungen kein Selbstzweck sein. Jeder Text lebt in einer bestimmten Welt, i. e., in einem <Element> und sagt sozusagen seine *Lebenswelt* aus, insofern sein *Blick* reicht, i. e., mit seiner *Perspektive*. Vielmehr sollten wir sagen, jeder Text habe irgendeine eigene Weltanschauung, ob explizite, ob implizite. Meiner Meinung nach ist jedes *Weltseiende* (einschl. Menschenwerkes, *ποίημα*) *Weltkategorie*, die das *ὑποκείμενον* Welt, in dem es lebt, als *τοιόνδε* kategorisieren<sup>17)</sup>. In anderen Worten hat jedes Weltseiende seinen eigenen *Weltcharakter*.

In diesem Sinne bezieht sich auch die wissenschaftliche Philologie auf die Weltanschauung. Aber es ist trotzdem problematisch, ob bei den philologischen Arbeiten sie immer erwähnt werden soll. Wenn es so wäre, sollte die philosophische Philologie die einzelnen Texte für ‚Vereinzelte‘ halten und über sie gehend unmittelbar in die Welt selbst hineinblicken? Auch wenn es so sein mag, würde die Philologie keineswegs sinnlos. Denn es ist nicht so leicht möglich, *ohne eine philologische Hilfe direkt das Substrat Welt aufzufassen*.

An diesem Orte möchten wir vorläufig darüber nachdenken, was für einen Einfluß hat Schopenhauer (od. Wagner od. Goethe) auf seine Idee der Philologie gegeben? Schon in seinem Brief an Rohde (1. -3. Febr. 1868) sagt Nietzsche :..... mir ist es so, als ob Du bei den niedergeschriebenen Zeilen den Duft von Schopenhauerscher Küche riechen müßtest. Von Wagner und Schopenhauer im Brief (8. Okt. '68) :..... hat Wagner eine *Gefühlssphäre*, die O. Jahn ganz verborgen bleibt :..... Mir behagt an Wagner, was mir an Schopenhauer behagt, die *ethische Luft, der faustische Duft, Kreuz, Tod, und Gruft* etc. Diese Worte, die ich kursiv betont habe, sind alle mit dem oben zitierten Wort <Glauben an sich> (20. Nov. '68) für die Auslegung seiner Philosophie sehr andeutungsvoll. Zum Beispiel können wir diese Worte für wichtige Momente in *Zarathustra* halten. Außerdem aus dem Brief an Rohde (9. Nov. '68) zitieren wir einige Paragraphen : Inzwischen hatte ich ein längeres Gespräch mit ihm (Wagner) über Schopenhauer : ach, und Du begreifst es, welcher Genuß es für mich war, ihn mit ganz unbeschreiblicher Wärme von ihm reden zu hören, was er (Wagner) ihm verdanke, wie er *der einzige Philosoph* sei, der das Wesen der Musik erkannt habe.

Mindestens brauchte und lebte Nietzsche schopenhauersche philosophisch-ethische Luft, obwohl wir wissen nicht, ob er demals Schopenhauers Philosophie wirklich richtig verstanden hatte. In seinem Brief an Paul Deussen (Sept. '68) schrieb er : Denn auch unsre größten *philolog. Talente* sind nur relativ Arbeitsgeber (sc. Lehrer für Philologie) : stellt man sich noch höher und nimmt einen *kulturgeschichtlichen Ausblick*, so sieht man, daß auch diese Ingenien schließlich nur Fabrikarbeiter sind, nämlich für irgend einen großen *philosophischen Halb-gott* (deren größter in dem ganzen letzten Jahrtausend Schopenhauer ist). Außerdem in demselben Brief nannte er Wagner ‚den wahren Heiligen der Philologie‘. Die Stellung der traditionellen klassischen Philologie war schon so niedrig geworden. Aber trotzdem blieb solche Philologie noch nicht ganz wertlos. Denn in Naumburg besuchte er Wenkel oft, „um eine Meinung (z. B. von Bernaysischen und Ritschlschen Aufsätzen)“ von ihm zu hören, und „an Ritschl anerkannte er einen gewissen genialen Zug, lachte aber über das *Pathos bei solchen Kleinigkeiten* ; Bernays behagte ihm gar nicht“ (An Rohde, 8. Okt. '68). Wir können nicht richtig vermuten, was für ein philosophisches Gespräch mit Wenkel geführt wurde. Vielleicht war es nicht so gerecht und logisch-kritisch, sondern vielmehr emotional.

Meiner Meinung nach schwankt Nietzsche immer noch zwischen der Philologie und der Philosophie als Weltanschauung. In diesem Sinne ist die Idee »Philosophia facta est quae philologia fuit« mindestens vor dem Antrittsvortrag noch nicht festgestellt, und, gewagt zu sagen, überlebt die Philologie sich selbst verändernd noch in der philosophisch-ethischen Weltanschauung.

Aber was ist die Philologie eigentlich? Ist sie nur ‚Fabrikarbeiter‘? Wenn es so ist, warum hat Nietzsche Wagner ‚den wahren Heiligen der Philologie‘ genannt, nicht den wahren Heiligen der Philosophie? Bedeutet das, daß Wagner ein ausgezeichnete Leser von Schopenhauer bleibt? In diesem Punkt kehren wir zu einem Ursprung der Philologie zurück.

#### 1. 4 <φιλολογος> oder <φιλολογία>

Das Wort Philologie stammt aus dem Griechischen <φιλολογος> oder <φιλολογία>. <φιλολογος> (Freund von Reden, ami des discours) ist eigentlich der Gegen-Begriff von

<μισόλογος>. In Platons *Laches* 188 c5-6 können wir in einem Satz diese Begriffe zusammen finden. Als ein philosophisch angeführtes und bedeutsames Beispiel in *Theaetetus* 146a5-8 ; τί σιγάτε ; οὐ τί που, ὦ Θεόδωρε, ἐγὼ ὑπὸ φιλολογίας ἀγροικίζομαι, προθυμούμενος ἡμᾶς ποιῆσαι διαλέγεσθαι καὶ φίλους τε καὶ προσηγόρους ἀλλήλοις γίγνεσθαι ; (Sokrates), als noch wichtigeres Beispiel in Bezug auf <διὰ λόγων δεῖν κρίνεσθαι> (durch den Logoi vernünftig zu urteilen zu sollen) in *Respublica* 582e7-9 ; Ἐπειδὴ δ' ἐμπειρία καὶ φρονήσῃ καὶ λόγῳ ; / Ἀνάγκη, ἔφη, ἃ ὁ φιλόσοφος τε καὶ ὁ φιλόλογος ἐπαινεῖ, ἀληθέστατα εἶναι (Sokrates).

Aus diesen Beispielen können wir sagen, die wesentliche Form des Philosophierens sei die Philologie, wie Sokrates sich selbst <ὁ τῶν λόγων ἐραστής> (Lieber von Reden) nennt (*Phaedrus* 228c1-2, cf. 236e5). Besonders für Sokrates kann das Philosophieren ohne Philologie überhaupt nicht zustandekommen. Die philosophische Bewegung ist nichts anderes als es, mit dem Logos den Logos von den anderen und sich selbst logisch-dialektisch prüfend, den Logos (Sinn) des menschlichen Lebens, des Individuums Ich und der Welt, in der die menschliche Existenz lebt, immer aufs neue zu untersuchen und erforschen. Darum ist der Text als die Frucht oder die Spur des menschlichen Gefühls und Denkens immer ein Anfang oder mindestens ein Moment des Denkens. Auch beim menschlichen Denken, wie bei der menschlichen Poiesis, ist sogenannte <creatio ex nihilo> wesentlich unmöglich. Deswegen ist die Philosophie in diesem Sinne immer die Philologie oder die philologische Philosophie, obwohl das Gegenteil nicht immer wahr (*ἀληθής*) ist.

In diesem Kontext sollten wir sagen, ohne eine radikale Kritik über die vorausgehenden Logoi es sei besonders für Nietzsche überhaupt unmöglich, jene perspektivische <Experimental-Philosophie> hervorzubringen und immer sich selbst zu versuchen<sup>18)</sup>. Andersherum gesagt bestimmt die *strenge* und *treue*<sup>19)</sup> philologische Methode und Wissenschaft seine Art des Philosophierens.

An diesem Orte können wir uns weiter fragen. Kann es eigentlich möglich sein, ohne eine Perspektive in die Welt als den *geschichtlichen Topos des Denkens* einen weltseienden Text als eine Weltkategorie <κατ' ἀξίαν> zu prüfen? Zwar erweitert die Philologie die Weltperspektive, aber doch unterstützt die <philosophische Weltanschauung> die philologischen Arbeiten, ob bewußt, ob unbewußt. Das berühmte Wort <γνώθι σαυτὸν> könnte folgenderweise interpretiert werden : <den Text Ich> im *Kontext Welt* oder *Urtext Welt* gut abzulesen.

Sehr komischerweise ist der philosophisch-philologische Weg Nietzsches eine Art Rückgang zur Idee des philologisch-philosophischen Wegs des Sokrates. Nietzsche ist wirklich <ein alter Philolog>. Es ist Nietzsche selbst, das ihn so nannte. Er sagt : Man vergebe es mir als *einem alten Philologen*, der von der Bosheit nicht lassen kann, auf *schlechte Interpretations-Künste* den Finger zu legen : aber jene »Gesetzmäßigkeit der Natur«, von der ihr Physiker so stolz redet, wie als ob — besteht nur dank eurer Ausdeutung und schlechten »Philologie« — sie ist kein *Tatbestand*, kein »Text«, vielmehr nur eine naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinnverdrehung, mit der ihr den demokratischen Instinkten der modernen Seele sattem entgegenkommt (*JGB* 22).

Bei der Philologie geht es um den *Text als Tatbestand* in der Welt als sozusagen *Gesamttatbestand*.



## 1.5 das Wesen der philosophischen Philologie — &lt;Sinn&gt; und &lt;Existenz&gt; —

Es ist schon sehr gut bekannt, daß seine philologische Arbeit *Die Geburt der Tragödie* im Jahre 1872 nach jenem Antrittsvortrag (1869) veröffentlicht und von den Philologen sehr stark kritisiert wurde. In der Tat ist sie keine konkrete Textauslegung oder keine textkritische Arbeit. Aber das meint gar nicht, daß sogenannte klassische Philologie überhaupt schon ganz sinnlos geworden ist, sondern daß bei ihm nun es um *das Allgemein-Menschliche* in der Geschichte des griechischen Geistes geht. Natürlich kann solche Auslegung des Textes Griechentum ohne die einzelnen philologischen Arbeiten nicht möglich sein. Wenn es nicht so wäre, wie würde es möglich, über die griechische Tragödie als eine wesentliche Gestalt des griechischen Geistes zu reden?

In *Götzen-Dämmerung* (1889), *Was ich den Alten verdanke* 5 sagt er: „Die Tragödie... Das Jasagen zum Leben selbst..., der Wille zum Leben,... — das nannte ich dionysisch, das erriet ich als die Brücke zur Psychologie des *tragischen* Dichters. *Nicht* um von Schrecken und Mitleiden loszukommen, nicht um sich von einem gefährlichen Affekt durch dessen vehemente Entladung zu reinigen — so verstand es Aristoteles — ... Und damit berühre ich wieder die Stelle, von der ich einstmals ausging — die »Geburt der Tragödie« war meine erste Umwertung aller Werte“. Dieser Paragraph bezieht sich natürlich zwar auf die Auslegung überhaupt der griechischen Tragödie, aber doch im engeren Sinn auf die Worte des Aristoteles in *Poetica*: *ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης*,..., δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν ποιούτων παθημάτων κάθαρσιν (1449 b24-28). Es ist philologisch problematisch, ob seine Auslegung von Aristoteles richtig ist, und die philologische Geschichte der *Poetica*-Interpretation dauert immer noch. Aber jedenfalls hat Nietzsche aristotelischen psychologischen Gesichtspunkt verleugnet, der ihm nur individuell-moralisch und negativ scheint. Meiner Meinung nach sollten wir sagen, Nietzsche habe dieses aristotelische Wort <παθημάτων κάθαρσις> von seinem Standpunkt von <Psychologie des Orgiasmus> (*loc. cit.*) aus psychologisch-philosophisch umgedeutet. In diesem Sinne steht er auch gegen seinen Willen gerade in der Geschichte der *Poetica*-Interpretation<sup>20</sup>), und dazu, gewagt zu sagen, ist sein Wort <die große Erlösung vom Leiden> als <Schaffen> (*Za, Auf den glückseligen Inseln*, SA2, S. 344) die umgedeutete Übersetzung von <παθημάτων κάθαρσις> in seiner schöpferischen psychologisch-philologischen Lebensphilosophie, die auf <Leichtwerden des Lebens> (*ibid.*) zielt. In Bezug auf seine Terminologie <Erlösung> oder <Leichtwerden des Lebens> möchte ich zu einer philosophischen Definition von <κάθαρσις> zurückkehren, um vorläufig seinen philosophischen Standpunkt noch klarer zu machen.

Schon in seinen früheren Briefen, nachgelassenen Schriften und seiner <ersten Umwertung aller Werte> bringt er so oft seine starke Abneigung gegen Sokrates oder Platon zum Ausdruck, und in Platons *Phaedo* redet Sokrates über κάθαρσις als echte philosophische Aufgabe (67d7-10): *κάθαρσις δὲ εἶναι... τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι καὶ ἀθροΐζεσθαι*,..., *ἐκλυομένην ὡσπερ δεσμών ἐκ τοῦ σώματος* (c5-d2). Die Seele von dem Leib zu entfernen ist gleichsam die von den Ketten des Leibes zu erlösen oder befreien, und <λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος> (d9-10) bringt hervor durch die reine Wirklichkeit der

Seele, durch die reine Tätigkeit von λογισμός oder διάνοια (cf. 66a1-8), <αὐτὰ τὰ πράγματα> (die Sachen selbst) (e1-2), <ἀλήθεια>, <φρόνησις> (a6). Es geht hier darum, <καθαρῶς τι εἶσεσθαι> (etwas rein zu erkennen) (d8). Die Tugenden werden durch καθαροίσις von Lust, Schmerz, Furcht und allen solchen, i. e., <μετὰ φρονήσεως>, die wahren Tugenden (ἀληθῆς ἀρετῆ) (69a6-c3). Κάθαρσις bringt φρόνησις mit, φρόνησις als <καθαρώς τις> (c3) macht die Tugend wahr und die wahre Tugend macht die menschliche Existenz rein und frei. Das ist auch eine Art von <Leichtwerden des Lebens> in der reinen Wirklichkeit des menschlichen Geistes.

<Leichtwerden des Lebens> oder <Erlösung vom Leiden> ist deswegen diesen metaphysisch gegensätzlichen beiden gemeinsamer Zweck der Philosophie. Überdies ist es auch gemeinsam, daß es ist nichts anderes als die *reine Erkenntnis der Sache selbst*, die menschliche Existenz ethisch rein und frei zu machen und die vom Leiden zu erlösen, i. e., daß das Erkennen die größte existentielle *Tat* ist. Aber natürlich besteht hier zwischen diesen beiden ein entscheidender Unterschied in Bezug darauf, was für ein Erkenntnisvermögen die Sache <κατ' ἀξίαν> begreift. Bei Nietzsche ist es undenkbar, die Seele von dem Leib zu entfernen versuchend, die Urmöglichkeit des Erkennens in der reinen Wirklichkeit der Seele voranzusetzen.

Es ist aber jedenfalls nötig, im Welt-Text irgendeinen wesentlichen Welt-Sinn herauszufinden, um das menschliche Dasein zu seiner eigentlichen Gestalt der Existenz als des Weltseienden zu führen.

Also suchen wir den Sinn der philosophischen Philologie in seinen nachgelassenen Memoranden, die von 1874 bis 1875 unter dem Titel ‚Wir Philologen‘ geschrieben und nicht veröffentlicht wurden. Nach der Musarionausgabe (MA) hatte Nietzsche schon im Jahre 1869 irgendeinen Kerngedanken (VII, S. 422) und schrieb über diesen Entwurf in den Briefen an Rohde (7. Okt. 1874, 7. Okt. 1875 etc.) oder an Carl von Gersdorff (8. und 21. Mai 1875 etc.). Aber er selber konnte diese Memoranden nicht in Ordnung bringen. Deswegen gibt es einen großen Unterschied unter den verschiedenen Nietzsche-Ausgaben<sup>21)</sup>. Ich weiß, daß es darum ziemlich fragwürdig und gefährlich ist, ohne Textkritik diese Fragmente (in diesem Fall alle aus MA oder KTA) für echt zu halten, auch wenn es immer noch problematisch bleiben mag, ob man solche nachgelassenen Fragmente mindestens zeitlich in Ordnung bringen kann, in welchem Sinne solche einheitliche Systematisierung überhaupt sinnvoll ist, und wo <voluntas auctoris> denn überhaupt liegt.

In der Tat haben wir keine Textkritik auf ‚Nietzsches Werke‘ (im weiteren Sinne) geleistet. Deswegen ist es wir selber, das eigentlich verantwortlich für den *Text* ist, insofern wir irgendeinen Text als seinen Text wählen.

Nun kehren wir zu *Wir Philologen* zurück.

Seinem Antrittsvortrag nach könnte man sagen, jede Textauslegung werde ohne irgendeine Perspektive in die Welt als Gesamttatbestand nicht sinnvoll. Es ist nicht die Wissenschaft überhaupt, sondern die Welt und die Weltseienden, das den allen anderen existentiell vorausgeht. Darum fragt er sich selbst : wir müssen alles wieder *für uns und nur für uns* tun und zum Beispiel die Wissenschaft *an uns* messen, mit der Frage : was ist *uns* die Wissenschaft? Nicht aber : was sind wir der Wissenschaft?... „Das *Heil deiner selbst* geht über alles“ soll man sich sagen : und es gibt keine Institution, welche du höher zu achten

hättest als *deine eigene Seele* (WP 21).

Wenn die Wissenschaft überhaupt so ist, ist die Philologie auch keine Ausnahme.

Seine Philologie kommt zustande „im Gefühl, wie schwer es sich lebt“ (WP 137). Aber in diesem pessimistischen *Grundgefühl* sieht man auf „die „*leichtlebenden*“ Götter“ (*ibid.*). „Das ist die höchste *Verschönerung*, die der Welt zuteil geworden ist“ (*ibid.*).

Die ethische Philologie entsteht aus dem pessimistischen Grundgefühl und zielt am letzten Ende auf das Heil der individuellen Seele, die Erlösung vom Leiden, das *Leichtwerden* des Lebens. Die ästhetisch-künstlerische Philologie erblickt die Schönheit weit in der Ferne in der ethischen und außermoralischen Perspektive. Diese Schönheit ist, vorwegnehmend zu sagen, weder statisch und objektiv noch idealisiert, sondern ganz und gar subjektiv und dynamisch, weil sie der Tragweite des ethisch-ästhetisch schöpferischen Blicks entsprechend in der lebensmöglichen Welt erscheint. Es ist zwar nicht so klar, in welchem Kontext er das Wort <Verschönerung> gebraucht, aber doch bezieht sich dieses Wort vermutlich im Kontext des Perspektivismus auf die späteren Terminologie <Vermenschlichung>, die nur dadurch sinnreich werden soll, „die Kraft und Macht der Sinne“ für „das Wesentlichste an einem wohlgeratenen und ganzen Menschen“ zu halten (WM 1045). Besonders in Bezug auf die Schönheit soll man sich in diesem Kontext an den berühmten Paragraphen 19 in *Streifzüge eines Unzeitgemäßen* (SU) in *Götzen-Dämmerung* : Das »Schöne an sich« ist bloß ein Wort, nicht einmal Begriff. Im Schönen setzt sich der Mensch als Maß der Vollkommenheit…… Der Mensch glaubt die Welt selbst mit Schönheit überhäuft — er vergißt sich als deren Ursache. Er allein hat sie mit Schönheit beschenkt, … Im Grunde spiegelt sich der Mensch in den Dingen, er hält alles für schön, was ihm sein Bild zurückwirft : … Er hat sie (sc. Welt) vermenschlicht.

In welchem Sinne könnte die ethisch-ästhetische Philologie den Menschen zeigen, daß das Leben eigentlich leicht und schön wird? Es ist ohne Zweifel ein existentielles Problem, insofern jenes pessimistische Gefühl (wie schwer es sich lebt) nicht zufällig und leicht vergänglich, sondern gründlich und unauslöschlich ist. Den Tatbestand kann man nicht verändern. Wie könnte man ohne die Veränderung solcher Tatsache vom Schwer-leben zum Leicht-leben übergehen? Wie könnte man solchen Zweck in sich haben, „zu existieren“ (cf. WP 12)?

Was ist mit dem Wort <existieren> gemeint? Das Existieren heißt, vor allem seinen eigenen <Beruf> zu haben, „seiner selbst wegen dazusein“. Aber was soll das heißen? Die individuelle Existenz (WP 9) ist „berufen“ zu etwas, nicht <zufällig>, sondern in der individuellen Form der <Notwendigkeit höherer Art> (WP 12).

Ein größtes Leiden des Menschen ist seine <Zufälligkeit> als negative Form der Freiheit, anders sein zu können (ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν). Der Meinung des Aristoteles nach ist es nicht <ἀνάγκη> oder <φύσις>, sondern das Individuum Mensch als <τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν>, das eigentlich <ἀρχή> von <εἶναι> ist, in Bezug auf das Gebiet von <πρακτικῇ> und <ποιητικῇ><sup>22</sup>). Das Individuum Mensch ist eigentlich keineswegs <τὸ οὐκ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν> und darum frei, aber doch ursprünglich der Angst vom Anders-sein-können ausgesetzt. Deswegen vergißt man umgekehrt seine Freiheit, seinen eigenen Zweck der Existenz, durch solche Selbstlosigkeit findet seinen Zweck außer sich selbst, und existiert für die anderen.

Das Individuum Mensch ist dazu berufen, seiner selbst wegen zu existieren. Wenn es so ist, was ist die Notwendigkeit höherer Art denn überhaupt? Es ist klar, daß sie keineswegs < ἀνάγκη > ist. Mindestens kann man sagen, es sei der individuellen Existenz unbedingt nötig, seiner selbst wegen sich von der Angst der Zufälligkeit zu erlösen, und, die Notwendigkeit höherer Art spiele eine entscheidende Rolle in solcher Erlösung der Zufälligkeit. In diesem Sinne können wir hier schon den Keim des Gedankens < amor fati > anerkennen. In diesem Punkt möchte ich einen Paragraphen aus *Zarathustra* zitieren : Und wie ertrüge ich es, Mensch zu sein, wenn der Mensch nicht auch Dichter und Rätselräter und der *Erlöser des Zufalls* wäre! (*Von der Erlösung*, SA2, S. 394).

Der Erlöser des Zufalls ist der, „welcher seine *Tugend* liebt“, „welcher aus seiner Tugend seinen *Hang* und sein *Verhängnis* macht“ und „welcher die *Zukünftigen* rechtfertigt und die *Vergangenen* erlöst“ (*Za, Vorrede* 4, S. 282). Für das Individuum Mensch wird die Erlösung der Zufälligkeit darum nur dadurch möglich, in der existentiellen Freiheit sich selbst < die Notwendigkeit höherer Art > als sein eigenes < fatum > (sc. Hang und Verhängnis) zu schaffen (cf. *FW* 335, Anm. 2).

Die Freiheit in diesem Kontext zu definieren, ist sie, „daß man den Willen zur *Selbstverantwortlichkeit* hat“ (*GD, SU* 38). Gerade in dieser tugendhaften Freiheit kann man selbst in den schwierigsten Zuständen sagen : „*Sich selbst wie ein Fatum nehmen, nicht sich »anders« wollen*“ (*EH, Weise*6, SA2, S. 1078). Das ist zweifellos eine Form der Notwendigkeit höherer Art oder von < amor fati >. Solchen Fatalismus nannte er von der Kranken-Optik aus »russischen Fatalismus« (*loc. cit.*).

Aber was macht die Tugend wirklich echt-tugendhaft?

Genauso wie bei Sokrates ist es nichts anderes als die *strenge* Erkenntnis der Tatsache selbst. Zarathustra sagt : „Ich liebe den, welcher lebt, damit er *erkenne*, und welcher erkennen will, damit einst der Übermensch *lebe*. Und so will er seinen Untergang“ (*loc. cit.*).

In diesem Sinne soll die Philologie in dem Text Welt < den Sinn des Lebens > ablesen und überdies als die ethisch-ästhetisch Philologie über < den Wert des Lebens > aussagen, das wert ist, gelebt zu werden, um die Menschen, die „sich offenbar für gar keine Individuen halten“ (cf. *WP* 9), „von ihrem Erlöser“ zu erlösen<sup>23</sup>).

Aber, wie schon oben erwähnt, meint es gar nicht, nicht nur das schöne Altertum nachzuahmen, sondern auch sich aus der Wirklichkeit zu den Alten zu flüchten (cf. *WP* 4). Er sagt : Eine Art der Betrachtung ist noch zurück : zu *begreifen*, wie die größten Erzeugnissen des Geistes einen schrecklichen und bösen Hintergrund haben ; die *skeptische* Betrachtung : als *schönstes Beispiel des Lebens* wird das Griechentum *geprüft* (*WP* 5). In welcher Weise soll man das Altertum skeptisch betrachten? Die folgenden Worte Nietzsches sind in diesem Sinne sehr interessant.

„So wie der Mensch zu seinem *Lebensberufe* steht, *skeptisch-melancholisch*, so sollen wir uns zu dem *höchsten Lebensberufe eines Volkes* stellen : um zu *begreifen, was Leben ist*“, sagt er in demselben Fragment. Vom existentiellen Standpunkt aus zeigt der Lebensberuf des Individuums, was sein Leben ihm selbst gewesen ist und wie seine eigene Existenz wesentlich verwirklicht worden ist. Es ist ganz klar, daß die skeptische Betrachtung auf die Vermeidung der falschen oder idealisierten Auffassung zielt. Aber warum melancholisch? Etwas skeptisch zu betrachten heißt, es, wie es ist, aufzufassen. Wenn wir uns selbst *redlich* und

aufrecht skeptisch abzulesen versuchen, können wir nicht umhin, die Ergebnisse der Selbstbeobachtung unter Umständen oder meistens mit abgewandtem Gesicht anzunehmen. Dazu analogisch sollten wir sagen, es komme vor, daß wir selbst bei den Schönsten oder den Größten unvermeidlich etwas Unangenehmes oder Schreckliches anerkennen, wie es ist.

In diesem Sinne wird die skeptische Betrachtung von <schönstem Beispiel des Lebens> (WP 5) oder <das vorbildliche Altertum> (177) gleichzeitig die Selbstprüfung des Erkennenden, der sich <den Sinn des Lebens> (9) suchend als eine <Existenz> hervorzubringen versucht.

### *1.6 das Griechentum als schönstes Beispiel des Lebens*

Aus welchen Grunde ist das Griechentum wert, skeptisch-melancholisch geprüft zu werden? Schon in seinem Antrittsvortrag hat er einige wesentliche Charaktere erwähnt, i. e., <unsägliche Einfachheit>, <edle Würde>, <das wunderbar Bildende> etc., wie ich oben angeführt habe. Was ist das Griechentum denn? In *Wir Philologen* haben wir die Hauptzüge am Griechentum gesucht, die Nietzsche für das Wesentliche am Griechentum zu halten scheint, nicht vergessend, daß er sagt: „Es ist so schwer, nur etwas aus dem Altertume nachzuempfinden, man muß warten können, bis wir etwas zu hören bekommen“ (WP 44). Sie sind wie folgt:

- a) „Das Menschliche der Hellenen liegt in einer gewissen Naivetät, in der bei ihnen der Mensch sich zeigt“ (44), „Kindes-Natur, leichtgläubig“ (107),
- b) Der Mensch zeigt sich „in einer Unmaskiertheit und Inhumanität“ (44),
- c) Die Hellenen haben „die größte Menge von (großen) Individuen geschaffen“ (44, 101, 104, 106etc.),
- d) „bei goldenem genialfrohem Temperament“ (107),
- e) Sinn für Freiheit („freie Männlichkeit“, „f. Muße“, „f. Individuen“ etc.) (104),
- f) „reiner und tiefer Sinn in der Betrachtung des Allernächsten“ (104), „Tiefsinn im Erfassen und Verherrlichen des Nächsten (Feuer, Ackerbau)“ (107), „Die Griechen sind religiöse Verklärer des Alltäglichen“ (94), „Hörer und Schauer“ (94),
- g) „die Macht, das Feuer und der Schwung der antiken Musikempfindung“ (103),
- h) „Wie wirklich die Griechen selbst in reinen Erfindungen waren, wie sie an der Wirklichkeit fordichteten, nicht sich aus ihr hinaussehnten“ (142), „Das leibhafte Erscheinen von Göttern... Halluzinationen“ (140),
- i) „der herrliche Sinn für Ordnung und Gliederung“ (121),
- j) „Sinn für das Symbolische“ (104, 19, 94, etc.),
- k) „Die Griechen huldigen der Schönheit“ (94),
- l) „Lust an den Künsten“ (104), „Das wußten die Griechen, daß einzig durch die Kunst selbst das Elend zum Genusse werden kann, vide tragoediam“ (138),
- m) „die Dankbarkeit für die Segnungen der Kultur“ (103),
- n) „Die Griechen sprechen gut“ (94), „Lügnerisch“ (107), „sie umspielen das Leben mit Lügen“ (138),
- o) „Die Griechen entwickeln den Leib“ (94), „die olympischen Spiele und ihre Vergötterung“ (110),
- p) „kriegerische Tüchtigkeit“ (104),

- q) „Es fehlt den Griechen die Nüchternheit. Übergroße Sensibilität“ (108, 107), „Unverständiges handeln“ (107),
- r) „Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit des Willens“ (108, 107), „Feinde der Befangenheit und Dumpfheit“ (107),
- s) „Eifersucht im ἀριστεύειν“ (104, 105, 103, 107 etc.), „der Neid der Götter“ (132), „Aus der gegenseitigen Todfeindschaft erwächst die griechische Polis und das αἰὲν ἀριστεύειν“ (119),
- t) „Im Einzelnen stets das Allgemeine zusehen... Deutlichkeit“ (109), „reinen Blick in die Welt“ (94),
- u) „die Reinheit in der historischen Empfindung“ (103),
- v) „intuitive Einsicht in das Elend“ (107),
- w) „je mehr Geist, desto mehr Leid“ (118), „Pessimisten des Gedankens“ (94),
- x) „Glauben an gute Rasse und gute Erziehung“ (104),
- y) „Ungeheure Kraft der Selbstüberwindung, zum Beispiel im Bürger, in Sokrates, der zu allem Bösen fähig war“ (120),
- z) „Die ‚leichtlebenden‘ Götter : das ist die höchste Verschönerung, die der Welt zuteil geworden ist ; im Gefühl, wie schwer es sich lebt“ (137, 131, 133, 134).

Diese wesentlichen Charakter scheinen nicht immer konsequent. Aber trotzdem kennen wir in diesen Worten eine Art von <frame of reference>, i. e., seine eigene Perspektive an.

Es ist sehr merkwürdig, daß in den Fragmenten über die Griechen (ca. 85-151) auch wir seine eigenen Terminologien (Kernbegriffe) finden können. Sie sind nämlich folgende Worte : Individuum, das Menschliche als das Gegenteil von dem Humanen (cf. 44), Kind, (reiner und tiefer) Sinn, Freiheit, Macht, Wirklichkeit, Schönheit, Lust, Kunst, (um) spielen, Lüge, Leben, Leib, Wille, Leidenschaft, Leid, rein, Reinheit, Blick, Einsicht usw.

Wenn wir aus diesen Worten noch die wichtigeren auslesen, müssen wir vor allem <Freiheit> als Urmöglichkeit der schöpferischen Existenz, <Leid> als Grundgefühl des Lebens, <Sinn> als der Gegenstand des Erkennens und als ursprünglichstes Erkenntnisvermögen des Lebens, <Einsicht> als die die Existenz vertiefende Tugend und <Reinlichkeit> als der die Versuchung zum Mitleid absagende Instinkt anführen (cf. JGB 271, 284 etc.). Weiter gewagt zu sagen, würde das Wichtigste <Sinn>, z. B., auf Grund des Fragments 95 : Bergks Literaturgeschichte : nicht ein Fünkchen griechischen Feuers und griechischen Sinnes. Das Wort <Sinnes> ist in KTA gesperrt geschrieben.

Wenn es so wäre, könnte man sagen, es gebe eine große Gemeinsamkeit zwischen dem schönsten Beispiel des Geistes und dem Gedanken Nietzsches. Aber was für eine Rolle spielt solche Ähnlichkeit in seiner Philologie? Denn er sagt : Zwischen dem Ähnlichsten gerade lügt der Schein am schönsten ; denn die kleinste Kluft ist am schwersten zu überbrücken (*Za, Der Genesende 2*, S. 463).

Das schönste Beispiel des Lebens soll tatsächlich durchaus schön sein, um uns zu bezaubern. Aber das bedeutet gar nicht, daß es vollkommen fehlerfrei ist, sondern daß es große Kraft hat, uns zur Nachahmung seiner selbst zu versuchen, wenn es auch in sich unauflösbare Gegensätze schließen und wegen der verschiedenfarbigen Individualitäten immer noch uneinheitlich bleiben mag. Deswegen sagt er : „Das Maß des Studiums liegt darin : nur was zur Nachahmung reizt, was mit Liebe ergriffen wird und fortzuzeugen

verlangt, soll studiert werden“ (WP 178, 177). Das Griechentum als solches fordert von den Philologen nicht nur *Liebe*, sondern auch „*Respekt* vor dem Altertum“ (83), „die eigentliche *Lust* an den starken und kräftigen Zügen des Altertums“ (72), die „wahre *Begeisterung* für das Altertum“ (22) usw.

Aber solcher „*Trieb zum klassischen Altertum*“ (7) wird bei seiner skeptischen Philologie nur dadurch rechtfertigt, in seiner <Freiheit> (50) und <Selbstverantwortlichkeit> (GD, SU 38) zu fragen, was Leben ist, und zu <existieren> zu versuchen, keineswegs <das vorbildliche Altertum> (177, 61) nachzuahmen.

Das Griechentum soll wissenschaftlich studiert und geprüft werden. Das Prüfen braucht vielmehr „volle Feindschaft zwischen unserer jetzigen ‚Kultur‘ und dem Altertume zu erzeugen“ (20), mindestens „mit wetteifernder Seele“ das Altertum zu ergreifen, wie bei Goethe (179, 170). Nietzsche sagt : Das Griechentum durch die Tat zu *überwinden* wäre die Aufgabe. Aber dazu müßte man es erst kennen! (170, 169). Darum ist der Philolog weder bloßer Verbesserer der Texte (55) noch Dolmetscher der besten Schriftsteller (61) noch <nachschaffende Künstler> (48).

Mit einem Wort ist der Philolog <großer Skeptiker> (168), und die Aufgabe der Philologie „die immer neue Akkomodation an das Altertum, das Sich-daran-Messen“, i. e., „*seine* Zeit vermittelt des Altertums besser zu verstehen“ (7). Warum soll er so sagen? Denn „man hat das Altertum tatsächlich immer nur aus der *Gegenwart* verstanden — und soll nun die *Gegenwart* aus dem Altertum verstehen? Richtiger : aus dem Erlebten hat man sich das Altertum erklärt, und aus dem so gewonnenen Altertum hat man sich das Erlebte *taxiert*, abgeschätzt“ (7).

Selbst schönsten Beispiel des Lebens ist in diesem Sinne nur ein Anlaß von der Welt- und Selbst-Auslegung des Menschen. „Das Lesen der Alten“ (74) ist ohneweiteres das Sich-selbst-lesen. Weiter zu sagen, versuchen wir gleichsam dialogische Resonanz mit dem Altertum, mindestens bereiten wir uns mit der Freiheit des Geistes darauf vor, daß „das Altertum deutlich zu uns redet“ (55). *Dialogus facta est quae philologia fuit.*

### 1. 7 der Sinn, der den Sinn intendiert — unter der Optik des Lebens —

Es ist die Kraft des Sinnes für die Geschichte (cf. 1. 6. u), das die Geschichte des menschlichen Geistes *relativiert* und die dialogische Beziehung mit der Vergangenheit dynamisch und lebendig macht. Man braucht „Geschichte, um zu hören, wie das so geworden ist. Aber damit lernt er, daß es auch anders werden kann“ (WP 182, cf. 1. 5 ; *ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶχειν*). Zwar sagt Nietzsche, „um nun zu zeigen, wie ganz anders es sein kann, zeige man zum Beispiel die Griechen“, aber doch ist es sehr fragwürdig, in welchem Sinne man das Anders-sein-können des Geschichtlichen versteht. Das ist natürlich auch das Problem des Sinnes für Freiheit.

Es ist schon klar, daß es nichts anderes als der Sinn überhaupt ist, der die Alten so tief lesen und hören kann (95, 19, 94, 103, 104, 107 etc. cf. 1. 6. e, f, j, u, v etc.). Zum Beispiel braucht „Betrachtung der griechischen Mythologie“, „griechische *Phantasie* und etwas von griechischer *Frömmigkeit*“ (124).

In WP 61 zitiert Nietzsche Wolfs Wort : Anlagen..., die dem Geiste der Alten verwandt oder einer leichten Versetzung in fremde Denkart und Lagen des Lebens empfänglich

waren. Es ist nicht so deutlich, ob er solche Anlagen wirklich für echt-philologisch gehalten hat. Meiner Meinung nach besteht ein entscheidender Unterschied zwischen diesem Wort und dem folgenden Satz Nietzsches (1873) : es nur eine Art gibt, sie (sc. unsere Klassiker) zu ehren, nämlich dadurch, daß man fortfährt, in ihrem Geiste und mit ihrem Mute zu suchen, und dabei nicht müde wird (*UB, DS 2, SA 1, S. 144*). Denn „es ist nicht leicht möglich, fremdes Blut zu verstehen : ich hasse die lesenden Müßiggänger“ (*Za, Vom Lesen und Schreiben, SA 2, S. 305*). In diesem Satz gibt es keinen Gedanken von der <leichten Versetzung>, sondern den Gedanken von <lento>, den wir mit einer Definition der Philologie in *Vorrede 5 von Morgenröte* (1881) finden.

Er sagt : sie (sc. Philologie) lehrt gut lesen, das heißt langsam, tief, ruck und vorsichtig, mit Hintergedanken mit offengelassenen Türen, mit zarten Fingern und Augen lesen... (*SA 1, S. 1016*). Deswegen scheint Wolfs Wort etwas einfach. Aber was für eine Identität denkt Nietzsche denn überhaupt? Welche Tragweite hat der Sinn als das tiefste und reinste Erkenntnisvermögen? Könnte man sagen, der Sinn habe allgemeine Grundidentität zwischen Geschiedenem? Über dieses Problem habe ich in meinem anderen Aufsatz diskutiert (cf. *Der Sinn vom „Sinn der Erde“ in der perspektivischen Ästhetik, Aesthetics 2, The Japanese Society for A., 1986*).

Nietzsche sagt :... bei allen produktiven Menschen der *Instinkt* gerade die *schöpferisch-affirmative Kraft* ist (*GT 13, SA 1, S. 77*). In jenem Kontext ist der Instinkt oppositioneller Begriff von dem bewußten Erkennen oder dem logischen Trieb, die Sokrates charakterisieren. Könnten solcher Instinkt oder die instinktive Weisheit (*loc. cit.*), die vorläufig mit dem Sinn oder Tiefsinn identifiziert zu werden scheinen, in das Inneren des anderen hineinschauen? Oder könnte solche ursprüngliche Kraft den Text überhaupt als Tatbestand wirklich gut lesen? In *Versuch einer Selbstkritik* (1886) (*GT*) finden wir berühmtes Wort : die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens (2, S. 11). Was für eine Optik hat er sich vorgestellt? Bleibt solche Optik des Lebens immer noch *einseitig* nicht, wenn sie auch uns einen weitesten und tiefsten Blick ermöglichen mag?

Der Sinn ist gleichsam die *Gesichtsempfindung* des Lebens. Der Sinn intendiert unter der Optik des Lebens den ihm ähnlichen Sinn. Es ist eben die Bewegung der *Selbsterkenntnis des Lebens*. Es ist aber in diesem Kontext noch problematisch, ob das Individuum Mensch zu solchem Leben gehört, oder ob wie erwartet umgekehrt?

### 1. 8 von Lesen zu Schreiben — von Aufführung zu Komposition —

Durch die Umdeutung der Philologie geht seine Philologie von der Aufführung der einzelnen klassischen Texte zu der neuen Auslegung des Textes Welt über. Diese Ergebnisse der Weltanschauung erscheinen einer nach dem anderen. Aber diese eine Kette der Bewegung hat, meiner Meinung nach, <neues Schaffen> als *Komponieren* vorbereitet. Sehr wahrscheinlich hat Nietzsche es schon in *Wir Philologen* angekündigt : 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* (*WP 51*).

In der dritten Stufe seiner Philosophie, die Fink in *Nietzsches Philosophie* als die Stufe der <Verkündigung> seines entscheidenden Gedankens betrachtet (S. 59f.), erscheint <ein



Typus > Zarathustra als das Konkretisierte von der Bewegung der Weltauslegung bildlich und sehr eindrucksvoll, mit seinem Wort, als „die Rückkehr der Sprache zur Natur der Bildlichkeit...“ (EH, Za 6, SA 2, S. 1135). Im Brief an Gersdorff (28. Juni 1883) sagt er : Ich weiß ganz gut, daß niemand lebt, der so etwas machen könnte, wie dieser Zarathustra ist.

Aus der Tatsache, daß Nietzsche selber dieses Werk mit Musik vergleicht (EH, Za 1, S. 1128), sollten wir sagen, diese komponierende Philologie als Symbolisierung des Sinnes oder Begriffes entspreche der <Kunst als eine Existenzform des Individuums><sup>24)</sup> oder der Stufe von <Schaffen> (WP 51).

„Mein Begriff »dionysisch« wurde hier (sc. in Za) höchste Tat ; ... Hier ist in jedem Augenblick der Mensch überwunden, der Begriff »Übermensch« ward hier die größte Realität (EH, Za 6, S. 1134-5)“, sagt er.

Fortsetzung folgt :

2. Text-poiesis als Symbolisierung von Sinn des Lebens — Komposition Welt als Urtext, die Tiefe der Welt als meine Tiefe, Sinn der Erde, Ein Buch für alle und Keinen.
3. Das Individuum Ich als Text oder Existentialisierung von Sinn des Lebens — Tanzen
4. Wie man wird, was man ist

## Post Scriptum

Dieser Aufsatz setzt meine bisherigen Nietzsche-Studien (Aufsätze) voraus : (a) Über den Sinn der Poiesis, JTLA 3, 1978 (auf deutsch), (b) Nietzsche-Studium, Vorrede I — <Sinn der Erde> und die drei Existenzformen bei Nietzsche, 1980, (c) Ibid. II — das Problem der Weltauslegung im Perspektivismus, 1981, (d) Die <Kunst des Stils> bei Nietzsche-Metapher von Pathos, 1982, (e) Der Sinn vom „Sinn der Erde“ in der perspektivischen Ästhetik, in Aesthetics, Nr. 2, The Japanese Society for Aesthetics, 1986 (auf deutsch), (f) Zwischen Pathos und Logos — Philologie und Phänomenalismus bei Nietzsche, 1989, (g) Wahrheitssinn und Ethos I — das Problem von Ahnung und Methode, 1990, (h) Ibid. II — Psychologie von <Rufen-Antworten> und <Mitgefühl>, 1991.

Ich habe diese Studien immer im Kontrast mit den griechischen Gedanken (bes. Heraklit und Platon) durchgeführt, nicht einseitig eine Seite von der anderen Seite zu kritisieren, sondern in der dialektischen und keineswegs statistisch-schematischen Untersuchung, von dem ethisch-epistemologisch-ontologischen Gesichtspunkt aus, Ineinanderspiel von <Identität> und <Differenz> zwischen Platon und Nietzsche so <aufrecht> (<ὀρθῶς>) wie möglich zu beobachten versuchend, um vermittels solches Versuchs uns selbst in unserer Zeit und unserem Element (Lebenswelt) besser zu verstehen. Es scheint keineswegs erfolgreich und noch schlimmer schädlich für die philosophische Gesundheit, eine Seite immer nur aus der andern zu verstehen oder schätzen.

In diesem Sinne wird die Alten (einschl. Nietzsche auch) zu lesen gleichzeitig uns selbst an den Alten messend gut zu lesen (cf. WP 7), mit anderen Worten uns selbst in der

dialektischen Bewegung von <Assimilation> und <Dissimilation> auszusetzen. Deswegen ist unsere Methode sozusagen die nicht-wertfreie <Experimental-Philologie>, die unsere lebensmögliche Welt irgendwie verwandeln muß. Darum gibt es hier prinzipiell gleichsam keine Verkehrsinsel. Wenn wir trotzdem ohne eine inter-ethische Resonanz immer noch in solcher unveränderten Verkehrsinsel bleiben könnten, hätten wir keinen Sinn für die Kraft oder die Gefährlichkeit der Worte des dialogischen Partners, oder wären sie wirklich sinnlos, oder...

Es ist unsere metaphysische Überzeugung von der *Zusammengehörigkeit zu einem Topos*, in dem irgendeine inter-ethische Beziehung zustandekommen kann. Meiner Meinung nach bleibt aber dieser Topos als das äußerste Hypokeimenon durchaus unbestimmt. Deswegen können wir den Grund der Zusammengehörigkeit ontologisch nicht positiv erklären, sondern uns davon nur metaphysisch überzeugen. Könnte man überhaupt logisch beweisen, dieser Topos sei wirklich mehr als der vorläufig nur praktisch als Horizont der dialogischen Beziehung vorausgesetzte. Darum experimentieren wir immer solche Beziehung selbst, mit der Hoffnung darauf, daß wir irgendwie solche Meinung überwinden können: „Zu jeder Seele gehört eine andre Welt; für jede Seele ist jede andre Seele eine Hinterwelt“ (*Za, Der Genesende* 2, SA 2, S. 463), oder; „But after all, we see only our own image in the universe“ (Okakura, Kakuzo, *The Book of Tea*, with an introduction by T. Matsudaira, New York, 1929 (1906<sup>1</sup>), p. 114. cf. meinen Aufsatz (i), Das Denken im Geschichtlichen Topos (I) — das Individuum in der dialektischen Bewegung von <Assimilation> und <Dissimilation>, JTLA 14, 1989, S. 123-131). In diesem Sinne erleben wir multiplexe <resonantia dialogica>.

#### Anmerkungen

- 1) Bei Nietzsche-Interpretation ist es immer noch problematisch gewesen, ob man die Gedanken Nietzsches überhaupt einheitlich und systematisch interpretieren kann. Z. B. ist Wolfgang Müller-Lauter (*Nietzsche*, de Gruyter, 1971) gegen die systematische Auslegung, der an der Herausgabe von der Kritischen Gesamtausgabe (KGW) und *Nietzsche-Studien* teilnimmt. Als Rudolph Berlinger ein Nietzsche-Symposium im Jahre 1977 in St. Moritz in der Nähe von Sils-Maria / Engadin veranstaltete, behauptete er von dem philologischen Standpunkt aus mit seinen damaligen Assistenten Jörg Salaquarda gegen Berlinger, Friedrich Kaulbach und Wiebke Schrader sehr fleißig den Mangel an der systematischen Einheit. Dagegen behauptete Gilles Deleuze (*Nietzsche et la philosophie*, puf, 1962) schon: *Même en anticipant sur les analyses qui restent à faire, il est temps de fixer certains points de la terminologie de Nietzsche. En dépend toute la rigueur de cette philosophie, dont on suspecte à tort la précision systématique* (p. 59). Außer Deleuze weiß ich fast keinen, der so fest entschlossen die <Strenge> und <Härte> seiner Philosophie und deren systematische Genauigkeit behauptet. Ich habe Deleuzes Wort <rigueur> absichtlich in Nietzsches Terminologie, <Strenge> und <Härte>, übersetzt (cf. JGB 269; ... ein Psycholog — ein geborener, ein unvermeidlicher Psycholog und Seelen-Erräter... er hat *Härte* und Heiterkeit nötig, WM 1041; jede Errungenschaft der Erkenntnis folgt aus dem Mut, aus der *Härte* gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich, sich, FW 319; wir, Vernunft-Durstigen, wollen unsern Erlebnissen so *strenge* ins Auge sehen etc.).

Meiner Meinung nach ist es philologisch ganz und gar selbstverständlich, an der Terminologie oder dem Zusammenhang der Kernbegriffe die Einheit des Gedankens zu prüfen, davon abgesehen, ob die Interpretation Deleuzes richtig ist.

Selbst bei den Leuten, die denken, seine Philosophie habe ein System, ist es anerkannt, daß sein System in sich den Widerspruch schließt. Aber das Wichtige liegt darin, ob solcher Widerspruch *wesentlich* ist. In diesem Sinne könnte man sagen, nur eine wesentliche Terminologie entscheide

das System. Hier können wir keinen sicheren Beweis dafür anführen. Aber doch werden die folgenden Zitate irgendein Anhaltspunkt für die systematische Auslegung: *GD, SU 8*; Aus diesem Gefühl (sc. G. der Kraftsteigerung und Fülle) gibt man an die Dinge ab, man zwingt sie von uns zu nehmen, man vergewaltigt sie — man heißt diesen Vorgang idealisieren: das Idealisieren... Ein ungeheures Heraustreiben der Hauptzüge ist vielmehr das Entscheidende, so daß die andern darüber verschwinden, *EH, Za 6, SA 2, S. 1134*; Dieses Werk steht durchaus für sich... es ist vielleicht überhaupt nie etwas aus einem gleichem Überfluß von Kraft heraus getan worden. Mein Begriff »dionysisch« wurde hier *höchste Tat*.

Von meinem Gesichtspunkt aus ist es keineswegs wichtig, ob Nietzsche sogenannten Platonismus überwunden hat, sondern, *in welcher Existenzform des Individuums* oder *in welcher Selbstverantwortlichkeit* er sich auf Platon oder Metaphysik bezogen hat. In diesem Sinne interessiere mich nicht dafür, ob er sogenannte subjektive Metaphysik in der modernen westlichen Geschichte der Philosophie vollendet hat (cf. Heidegger), oder ob er mit dem Begriff <Spiel> einen neuen Schritt aus der Grenze der Metaphysik überhaupt getan hat (cf. Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, W. Kohlhammer, 1960). Bei solchen Auslegungen gehen meistens das Bewußtsein des Schätzens (od. Etikettierens?) dem <Text-gut-lesen> als der Kunst der Philologie (cf. *M, Vorrede 5, AC 52, WM 479, 453, JGB 47* etc.) voraus.

(Im Zitat von Nietzsche ist originäre Betonung unterstrichen und kursive Betonung von mir.)

- 2) Pindar, *Pythica*, II. 73. An Rohde, Naumburg, 3. Nov. 1867; Ich bin in N. ziemlich einsam; ich habe weder einen Philologen, noch einen Schopenhauerfreund im Kreise meiner Bekannten; ... dachte... an unser Gedenkmal am Ufer jenes Leipziger Stromes, das wir Nirwana taufte und das meinerseits die festlichen Worte, die sich *siegreich* erwiesen haben, trägt *γένοι' ὄλος ἑσσί*. Wenn ich zum Schluß diese Worte auch auf Dich anwende, theurer Freund, so sollen sie *das Beste* umschließen, was ich für Dich im Herzen trage, Naumburg, 1-3. Febr. '68, An Lou von Selomé [Naumburg, vermutlich 10. Juni '82]; ... Ihnen gab sie (sc. Natur) Ihre herrliche *Offenheit des Willens*. Pindar sagt einmal »werde der, der du bist«!, Naumburg, Ende Aug. '82; Zuletzt, meine Liebe Lou, die alte tiefe herzliche Bitte: werden Sie, die Sie sind! Erst hat man Not, sich von seinen Ketten zu emanzipieren, und schließlich muß man sich noch von dieser Emanzipation emanzipieren! cf. *FW 335*; »jeder ist sich selber der Fernste«... Wir aber wollen die werden, die wir sind — die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetz-gebenden, die Sich-selbst-Schaffenden!
- 3) *Za, Vorrede 3, SA 2, S. 280*; Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde! Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!
- 4) In der *Vorrede* von *JGB* sagt er: wir *guten Europäer* und freien, *sehr freien Geister* — wir haben sie noch, die ganze *Not des Geistes* und die ganze *Spannung* seines Bogens (*SA 2, S. 566*). Die Aufgabe des freien Geistes ist „das *Wachsein* selbst“ und „als Arzt“ nach der Krankheit des Platonismus zu fragen. Mit einem Wort ist diese Aufgabe die Befreiung des Menschen vom Dogma. Dem Geist des Menschen Freiheit zu schaffen ist *Reduktion*. Aber sehr komischerweise war die Aufgabe der platonischen Philosophie eben Reduktion als <ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς>. Deswegen ist es Problem, was denn nach der Reduktion kommt? Es ist unmöglich, immer noch in der unendlichen Unbestimmtheit zu bleiben. Er sagt, „Sollten wir aber heute nicht bei der *Notwendigkeit* angelangt sein, uns *nochmals* über eine *Umkehrung* und *Grundverschiebung* der Werte schlüssig zu machen, dank einer nochmaligen *Selbstbesinnung* und *Vertiefung* des Menschen, — sollten wir nicht an der Schwelle einer Periode stehn, welche, negativ, *zunächst* als die *außermoralische* zu bezeichnen wäre: heute, wo wenigstens unter uns *Immoralisten* der Verdacht sich regt, daß gerade in dem, was nicht-absichtlich an einer Handlung ist, ihr *entscheidender Wert* belegen sei,... Die Überwindung der Moral, in einem gewissen Verstande sogar die *Selbstüberwindung* der Moral: mag das der Name für jene *lange geheime Arbeit* sein, welche den *feinsten* und *redlichsten*, auch den *boshafte[n] Gewissen* von heute, als lebendigen Probersteinen der Seele, vorbehalten blieb.“ (*ibid.* 32, S. 597-8).

Es reicht keineswegs aus, den Glauben daran nur zu leugnen, „daß der Wert einer Handlung im Werte ihrer Absicht gelegen sei“ (S. 597), sondern ist es nötig, in einem Ethos solchen Gegensatz

zwischen <absichtlich> und <nicht absichtlich>, i. e., die Beziehung mit sich selbst, notwendigerweise und spannungsvoll zu erleben und in solcher ethischen Spannung mit der Redlichkeit der Selbstbesinnung neue Perspektive zu finden.

- 5) Die Beispiele sind sehr viel. Hier führe ich die repräsentativen Beispiele an, die ich schon in meinen Aufsätzen zitiert habe.

<Liebe> : Zarathustra antwortete : »Ich liebe die Menschen« (*Vorrede 2*, S. 278) ; Höher als die L. zum Nächsten ist die L. zum *Fernsten* und *Künftigen* ; höher noch als die L. zu Menschen ist die L. zu *Sachen* und *Gespensern* (*Za, Von der Nächstenliebe*, S. 324) ; Alle große L. will nicht L. — die will mehr (*Za, Vom höheren Menschen* 16, S. 529), *JGB* 295 etc.

<Mut> : sie (Klassiker) zu ehren, ... in ihrem *Geiste* und ihrem Mute zu suchen (*UB, DS 2*, SA 2, S. 144) ; jede Errungenschaft der Erkenntnis folgt aus dem M., aus der *Härte* gegen sich, aus der *Sauberkeit* gegen sich (*WM* 1041) ; viel Rühmens von seinem (Dionysos) Forscher- und Entdecker-Mute, von seiner gewagten *Redlichkeit*, *Wahrhaftigkeit* und *Liebe* zur Weisheit (*JGB* 295) ; Die menschliche Seele und ihre Grenzen ... wo M., *Klugheit*, *Feinheit* in jedem Sinne nottun (*JGB* 45) ; M., *Einsicht*, *Müdigkeit*, *Einsamkeit* (*JGB* 284. cf. Anm. 6) usw. cf. <tapfer> : War mein Wille gegen alle Betrügereien der Sinne gewendet und tapfer in seiner Abwehr des Phantastischen? (*FW* 319) ; *Wahrheitssinn* ... *Skepsis* ... *Experiment* ... *Tapferkeit* (*FW* 51).

<Heiterkeit> : Schopenhauer hat mit Montaigne noch eine zweite Eigenschaft, außer der *Ehrlichkeit*, gemein : eine wirkliche erheiternde H. Aliis laetus, sibi sapiens ... Im Grunde nämlich gibt es nur H., wo es Sieg gibt ; und dies gilt von den Werken wahrer Denker ebensowohl als von jedem Kunstwerk (*UB, SE 2*, SA 1, S. 297) ; er (Psycholog) hat *Härte* und H. *nötig* (*JGB* 269) ; »H.« der Griechen (*GT, VS 1*, SA 1, S. 9) usw.

<Redlichkeit> : das Gewissen der Kunst zum Hören ... *feinste R.* (*M* 255) ; Inwiefern der Denker seinen Feind liebt ... ersten R. des Denkens (*M* 370) ; weder unter den sokratischen noch unter den christlichen Tugenden die R. vorkommt (*M* 456) ; zu ernst in ihrer Leidenschaft der Erkenntnis und der R. ... Philosophen (*M* 482) ; (Ohne die Kunst gutzuheißen) die *Einsicht* in den Wahn und Irrtum als eine Bedingung des erkennenden und empfindenden Daseins —, gar nicht auszuhalten. Die R. würde den Ekel und Selbstmord im Gefolge haben ... *reizbaren R.* (*FW* 107) ; die feinere Entwicklung der R. und der *Skepsis* (*FW* 110) ; Eine Art von R. ist allen Religionsstiftern und ihresgleichen fremd gewesen (*FW* 319) ; Wir aber wollen die werden, die wir sind ... unsere R. (*FW* 335) ; Mein *Gewissen* des Geistes ... Wo meine R. *aufhört*, bin ich blind und will auch blind sein (*Za, Der Bluteigel*, S. 490) ; Nichts nämlich gilt mir heute kostbarer und seltner als R. (*Za, Vom höheren Menschen* 8, S. 525) ; Immer redlicher lernt es reden, das ich : und je mehr es lernt, um so mehr findet es Worte und *Ehren für Leib und Erde* ... Redlicher redet und *reiner* der gesunde Leib (*Za, Von den Hinterweltlern*, S. 298-300) ; R. — gesetzt, daß dies unsre Tugend ist, von der wir nicht loskönnen, wir freien Geister — nun, wir wollen mit aller *Bosheit* und *Liebe* an ihr arbeiten und nicht müde werden (*JGB* 227) ; R. (*JGB* 295, oben bei <Mut> zitiert) usw.

<Wahrhaftigkeit> : die *christliche Moralität* selbst, der immer strenger genommene Begriff der W. (*FW* 357) ; Durch ein Wachstum an *Schärfe*, *Mißtrauen*, *Wissenschaftlichkeit* (auch durch einen höher gerichteten *Instinkt* der W. (*WM* 253), *JGB* 295, *WM* 3, *WM* 4 usw.

<Ehrlichkeit> : mit der E. in Haß und *Liebe* (*AC* 49) ; Schopenhauer hat mit Montaigne noch eine zweite Eigenschaft, außer der E. gemein : ... *Heiterkeit* (*UB, SE 2*, SA 1, S. 297) ; Die E. ist die große Versucherin aller Fanatiker (*M* 511) usw.

<Rechtschaffenheit> : in Anmerkung (7), unten bei <Reinlichkeit>, <streng> etc.

<Gewissen> : Ihr kommt mit groben und lüsternen Ohren, ihr bringt das G. der Kunst zum Hören nicht mit, ihr habt euere feinste *Redlichkeit* unterwegs weggeworfen! (*M* 255) ; die Beichtväter-*Feinheit* des christlichen G. s. übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen G. (*FW* 357) ; eine Gewissenssache der Erkenntnis (*FW* 319) ; einem Intellektuellen G. ... einem G. hinter deinem »G.« (*FW* 335) ; Mein G. des Geistes will es so von mir, daß ich eins weiß und sonst alles nicht weiß (*Za, Der Bluteigel*, S. 489. cf. S.549) ; das Problem von Wissen und Gewissen in der Seele der homines religiosi ... das intellektuelle G. Pascals wissenschaftlicher G. (*JGB* 45) ; das intellektuelle G., (*AC* 50 etc.) usw.

<Aufrichtigkeit> : Aufrecht und aufrichtig darfst du hier zu allen Dingen reden (*Za, Die Heimkehr*, S. 432), <aufrecht> (An Erwin Rohde, 20. Nov. '68) usw.

<Reinlichkeit> : Was am tiefsten zwei Menschen trennt, das ist ein verschiedener *Sinn* und Grad der R. ... Der höchste *Instinkt* der R. stellt den mit ihm Behafteten in die wunderlichste und gefährlichste *Vereinsamung*, als einen Heiligen (*JGB* 271, 284) ; Mir eignet eine vollkommen unheimliche *Reizbarkeit* des Reinlichkeitsinstinkts (*EH, Weise* 8, SA 2, S. 1080) ; Ich habe vergebens im Neuen Testamente auch nur nach einem sympathischen Zuge ausgespäht ; nichts ist darin, was *frei, gütig, offenherzig, rechtschaffen* wäre. Die *Menschlichkeit* hat hier noch nicht ihren Anfang gemacht — die Instinkte der R. fehlen (*AC* 46) usw.

<Sauberkeit> : intellektuelle S. (*FW* 357) ; dieser Mangel an „Philologie“, der einem feineren Intellekt als Unsauberkeit (*WM* 453) ; aus dem *Mut*, aus der *Härte* gegen sich, aus der S. gegen sich (*WM* 1041) usw.

<Mitgefühl> : Jeder Glaube an Wert und Würdigkeit des Lebens beruht auf *unreinem Denken* ; er ist allein dadurch möglich, daß das M. für *das allgemeine Leben und Leiden der Menschheit* sehr schwach im Individuum entwickelt ist. Auch die selteneren Menschen, welche überhaupt *über sich hinaus denken*, fassen nicht dieses allgemeine Leben, sondern abgegrenzte Teile desselben ins Auge. ... *nicht aus sich heraustritt*... Der große Mangel an *Phantasie*... ; gelänge es ihm, das *Gesamtbewußtsein der Menschheit in sich fassen und zu empfinden*, er würde mit einem Fluchte gegen das Dasein zusammenbrechen (*MAI*, 33) ; Mit einer ungeheuren und stolzen *Gelassenheit* leben ; immer jenseits... Und Herr seiner vier Tugenden bleiben, des *Mutes*, der *Einsicht*, des Mitgefühls, der *Einsamkeit* (*JGB* 284) ; Jeder tiefe Denker fürchtet mehr das Verstandenwerden als das Mißverstanden-werden... Am ersteren aber sein *Herz*, sein M. (*JGB* 290) ; Unser Mitleiden ist ein höheres *fersichtigeres* Mitleiden... Mitleid also gegen Mitleid (*JGB* 225) usw.

<streng> : wir... Vernunft-Durstigen, wollen unsern Erlebnissen *so streng* ins Auge sehen (*FW* 319) ; Die Erfahrung aller strengen, aller *tief* gearteten Geister... *Größe* der Seele... der *Dienst der Wahrheit*... Was heißt denn *rechtschaffen* sein in den geistigen Dingen? Daß man *streng gegen sein Herz* ist,... (*AC* 50, unten in Anm. (7) der ganze Satz zitiert) usw.

- 6) Über die Beispiele von <Sinn der Reinlichkeit>, <Instinkt der R.>, cf. *JGB* 271 (in Anm. (5) zitiert) ;... Was hilft alle Bravheit und gegenseitige Nützlichkeit, was hilft aller guter Wille füreinander : zuletzt bleibt es dabei — sie »können sich nicht riechen!«... *Heiligkeit* — die *höchste Vergeistigung* des genannten *Instinktes*. Irgendein *Mitwissen* um eine unbeschreibliche Fülle im Glück des Bades, irgendeine Brunst und Durstigkeit, welche die *Seele* beständig aus der *Nacht* in den *Morgen* und aus dem Trüben, der »Trübsal«, ins *Helle Glänzende, Tiefe, Feine* treibt — : ebensoher als ein solcher *Hang* ausgezeichnetes ist ein *vornehmer* Hang —, trennt er auch. Dies Fragment enthält seine vielen wichtigen Terminologien. Er sagt über die *Vornehmheit* : nie daran denken, unsre Pflichten zu Pflichten für jedermann herabzusetzen ; die *eigene Verantwortlichkeit* nicht abgeben wollen, nicht teilen wollen (*JGB* 272). „Das Zeichen der Vornehmheit“ (*ibid.*) ist deswegen <der Wille zur Selbstverantwortlichkeit> als das Wesen der Freiheit (*GD, SU* 38), aber keineswegs mit dem Gefühl von Hybris, obwohl er sagt, „Die vornehme Seele hat Erfurcht vor sich“ (*JGB* 287), sondern mit dem vornehmen Grundgefühl : »Hier ist die Aussicht *frei*, der Geist *erhoben*« (*ibid.* 286).

Es ist auch eine vornehme Form der Einsamkeit, nur für sich selbst *verantwortlich* zu sein und eben in sich selbst in die <*Rufen-Antworten*>-Beziehung als dialogische Resonanz mit seinem eigenen Seinsgrund (od. Seins-*Abgrund*) zu treten. Zarathustra sagt : 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!* In *deine Reinheit* mich zu bergen — das ist *meine Unschuld!* / Den Gott verhüllt seine *Schönheit* : so verbirgst du deine Sterne. Du redest nicht : *so kündest* du mir deine Weisheit. / Stumm über brausendem Meer bist du heut mir aufgegangen, deine *Liebe* und deine Scham *redet Offenbarung* zu meiner brausenden *Seele*. / Daß du *schön* zu mir kamst, verhüllt in deine *Schönheit*, daß du stumm zu mir *sprichst*, offenbar in deiner *Weisheit* : O wie erriete ich nicht alles Schamhafte deiner Seele! *Vor* der Sonne kamst du zu mir, dem *Einsamsten*. / Wir sind Freunde von Anbeginn : *uns* ist Gram und Grauen und Grund

*gemeinsam* ; noch die Sonne uns gemeinsam !... (Vor *Sonnen-Aufgang*, S. 414). Zwischen diesem Rufenden und diesem Antwortenden besteht Grund-Identität, die sich bezieht auf *Tiefe, Reinheit, Schönheit, Licht*.

Außerdem ist die Einsamkeit eine von vier Tugenden, um „mit einer ungeheuren und stolzen *Gelassenheit*“ zu leben („immer *jenseits*“), die die „des Mutes, der Einsicht, des Mitgefühls, der Einsamkeit“ sind. Die „Einsamkeit ist bei uns eine Tugend, als sublimierender Hang und Drang der *Reinlichkeit*, welcher errät, wie es bei Berührung von Mensch und Mensch — »in Gesellschaft« — unvermeidlich — *unreinlich* zugehen muß“ (JGB 284).

Deswegen soll die Einsamkeit meiner Interpretation nach <das Pathos der Vornehmheit und Distanz> (GM, 1. 2, SA 2, S. 773) oder „den Mut zu einem Pathos der Distanz“ (AC 43) halten, um sich selbst immer *rein* zu erhalten. Mit <dem historischen Geist> (*ibid.*) zu sagen, ist solches Pathos „das dauernde und dominierende Gesamt- und Grundgefühl einer höheren herrschenden Art im Verhältnis zu einer niederen Art, zu einem »unten« — das ist der Ursprung des Gegensatzes »gut« und »schlecht«“ (*ibid.*). „Aus diesem Pathos der Distanz heraus haben sie (sc. die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten) sich das Recht, *Werte zu schaffen, Namen der Werte auszuprägen*, erst genommen“ (*ibid.*).

„Namen zu geben“ ist im anderen Kontext als die Bestätigung der <Originalität>, die „Etwas sehen“ ist, „das noch keinen Namen trägt, noch nicht genannt werden kann“ (FW 261).

In diesem Sinne bezieht sich die vornehme *Einsamkeit* prinzipiell im allgemeinen auf die *Originalität* als <causa sui>. Auch in diesem Punkt haben die Haupttugenden, besonders die vornehme Tugend als <Einsamkeit> („sublimierender Hang und Drang der *Reinlichkeit*“, JGB 284), sehr enge Beziehung mit <Tiefe>, <Höhe>, <Ferne>, <Weite>, <Feinheit> und <Originalität> der <Perspektive> als die Tragweite der eigenen Erkenntnis. Nietzsche sagt: Ohne das Pathos der Distanz, ... könnte auch jenes andre *geheimnisvollere* Pathos gar nicht erwachsen, jenes *Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung* innerhalb der Seele selbst, die *Herausbildung immer höherer, seltenerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände*, kurz eben die Erhöhung des Typus »Mensch«, die fortgesetzte »Selbst-Überwindung des Menschen«, um eine moralische Formel in einem *übermoralischen* Sinne zu nehmen (JGB 257). Mit kurzen Worten ist das Pathos der Distanz das des <Fernhaltens> (*ibid.*) oder des <Auseinanderhaltens> (GM, 3. 14, SA 2, S. 866), i. e., „die *Kluft* zwischen Mensch und Mensch, Stand und Stand, die *Vielheit* die Typen, der Wille, *selbst zu sein, sich abzuheben*“ (GD, SU 37).

Nicht nur bei Sokrates, sondern auch bei Nietzsche gehen <Ethos> und <Logos> immer zusammen, besonders im Hinblick darauf, mit der Kraft der ethischen Tugend, seine eigene Perspektive der Weltanschauung und der Selbsterkenntnis als die Bestätigung der <Selbstverantwortlichkeit> (*ibid.* 38) so tief wie möglich zu vertiefen.

- 7) Über die ethische Beziehung zwischen dem Pathos der Distanz und der Erkenntnis, cf. Anm. (6). Der *Tatsachen-Sinn* ist *Sinn*, der „der letzte und wertvollste aller Sinne“ ist und den Alten „die große, die unvergleichliche Kunst, *gut zu lesen*“, ermöglicht hat. Ohne solche Kunst kann weder Kultur noch Wissenschaft sein. Der *Tatsachen-Sinn* als das *Wesentliche* soll den allen anderen immer vorausgehen, „um an die Arbeit gehen zu können“. In diesem Sinne ist dieser *Tatsachen-Sinn* das *Wesentlich-methodische*, der hält nicht nur „den *freien Blick vor der Realität*, die *vorsichtige Hand*, die *Geduld* und den *Ernst* im Kleinsten, die ganze *Rechtschaffenheit* der Erkenntnis“, sondern auch den guten, den *feinen „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).

Im ersten Kapitel 6 habe ich die *Wesentlichen* am Griechentum, die in *Wir Philologen* erscheinen, angeführt. Im Zusammenhang mit diesem Kontext, können wir uns vor allem an <reinen Blick in die Welt> (t, u. cf. e, f, i, j), die Entwicklung des Leibes (o), Sensibilität oder Intuition (f, g, q, r, s, u, v) und Realität oder Wirklichkeit (h, i, p) erinnern. Dazu auch in *Morgenröte* können wir mit der Definition der Philologie als <ehrwürdige Kunst, ... *gut (zu) lesen* das Wort „*langsam, tief, rück- und vorsichtig*, mit Hintergedanken mit offengelassenen Türen, mit *zarten Fingern und Augen lesen*“ (Vorrede 5) finden. Auch in AC über die Philologie als „die Kunst, *gut zu lesen*“ sagt er : ohne im Verlangen nach Verständnis die *Vorsicht*, die *Geduld*, die

Feinheit zu verlieren (52) (sonst über Philologie, cf. JGB 47, WM 479, 453etc. Noch cf. AC 47-50etc.). Dazu in Bezug darauf, „die menschliche Seele und ihre Grenzen“ zu erforschen: „neue und gefährliche Jagdbereich...“, wo *Mut, Klugheit, Feinheit* in jedem Sinne nottun (JGB 45).

Dazu ist es hier sehr merkwürdig, daß in Bezug auf die philologische Erkenntnis die tastsinnlichen Worte (vorsichtige Hand, mit zarten Fingern) gebraucht sind. Diese Tatsache bestätigt auch die Bedeutsamkeit des <Sinnes>.

Als Antichrist kritisiert er Christentum: *Die ganze Arbeit der antiken Welt umsonst*: ... Griechen! Römer! die *Vornehmheit* des Instinkts, der *Geschmack*, die *methodische* Forschung, das *Genie* der Organisation und Verwaltung, der *Glaube*, der Wille zur *Menschen-Zukunft*, das *große Ja* zu allen Dingen als imperium Romanum sichtbar, für *alle Sinne* sichtbar, der *große Stil* nicht mehr bloß Kunst, sondern *Realität, Wahrheit, Leben* geworden... (AC 59).

<Rechtchaffenheit>: „Erst wir, wir freigeworden Geister, haben die Voraussetzung dafür, etwas zu verstehen, das neunzehn Jahrhunderte mißverstanden haben — jene *Instinkt und Leidenschaft* gewordene R., welche der »heiligen Lüge« noch mehr als jeder andern Lüge den Krieg macht...“ (AC 36); „woher um alles in der Welt stünde es fest, daß gerade wahre Urteile mehr Vergnügen machten als falsche und, gemäß einer prästabilierten Harmonie, angenehme Gefühle mit Notwendigkeit hinter sich dreinzögen? — Die Erfahrung aller *strengen*, aller *tief* gearteten Geister lehrt das Umgekehrte. Man hat jeden Schrittbreit *Wahrheit* sich abringen müssen... 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! (AC 50).

In Bezug auf die Tugenden; Redlichkeit, Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit, Reinlichkeit, Sauberkeit, Ehrlichkeit, Gewissen etc., cf. Anmerkung (5).

- 8) Als meine Terminologie zitiere ich so oft dieses Wort Platons; *Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὐτε τις ἕμμησέ πω τῶν τῆ ποιητῆς οὐτε ποτὲ ἕμμήσει κατ' ἀξίαν. ἔχει δὲ ἄθε — ...* (Phaedrus 247c3-4). Mit diesem Wort möchte ich jenen Satz von Wahrheit des Thomas Aquinas noch ethisch-metaphysischer umdeuten. Dieser Satz lautet: „veritas est adaequatio intellectus et rei“ (*Summa theologica*, prima pars, q. 16, art. 5. c; *De veritate*, 1. 1. c etc.). Noch ausführlicher: cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit, esse quod est vel non esse quod non est. Bei Nietzsche ist die Philologie eine Kunst, „gut zu lesen“ (AC 52), i. e., „einen Text als Text ablesen können, ohne eine Interpretation dazwischen zu mengen“ (WM 479), oder „Tatsachen ablesen können, ohne sie durch Interpretation zu fälschen“ (AC 52).

Der Text überhaupt ist entweder etwas, das von etwas gesagt oder beschrieben ist, oder die Tatsache selbst. Es ist selbstverständlich, daß ohne etwas Zulesendes, ohne irgendeine Gegenständlichkeit, die Tat Philologie als die Tat Aufführung überhaupt nicht zustandekommen kann. Es geht aber bei ihm keineswegs um irgendeine objektive Grenze des Texts als Gegenstandes oder vorläufig dessen ontologische Substantialität. Die Substantialität von <res> bleibt ontologisch immer noch *unbestimmt*, i. e., unabhängig davon, ob <res> das einzelne ist, oder ob es das Reale. In *Phaedrus* redet Sokrates über die metaphysische Welt. Das Wichtigste liegt deswegen darin, *etwas Abzulesendes* <in würdiger Weise> (HkP, SA 3, S. 174) auszulegen, i. e., einerseits *verantwortlich* für dessen wesentliche Seinsweise und zugleich andererseits *selbstverantwortlich* (cf. *GD*, *SU* 38) in einem „beunruhigenden und ängstlichen“ (WM 600) Topos Welt der *Zusammengehörigkeit* (cf. Brief an Rohde, 16. Jan. 1869) an der dialogischen Resonanz zu experimentieren. In diesem Sinne ist es keineswegs die objektive Allgemeingültigkeit von <adaequatio intellectus et rei>, sondern *ethisch-intentionale Notwendigkeit* in der Rufen-Antworten-Beziehung, das am letzten Ende entscheidet. Mit Nietzsches Wort entscheidet <Wahrheitssinn> (FW 51) oder <Tatsachen-Sinn> (AC 59). <Adaequatio> ist deshalb <Beziehungs-Sinn> (WM 590).

- 9) *τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστίν... τὸ ἔν καὶ τὸ ὅλον... ὥστε δεῖ καθάπερ ἐπὶ τῶν σωμάτων καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων ἔχειν μὲν μέγεθος, τοῦτο δὲ εὐσύνοπτον εἶναι, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν μύθων ἔχειν μὲν μέγεθος, τοῦτο δὲ εὐμνημόνευτον εἶναι* (1450b36-51a6). cf. 59a33. D. W. Lucas interpretiert *εὐμνημόνευτον*: a plot should be such that it can be retained in the mind as a whole (*Aristotle Poetics*, Oxford, 1968, p. 114). Dazu ist es nicht *πρὸς τοὺς ἀγῶνας καὶ τὴν αἴσθησιν* (51a6-7), son-

dern *αὐτὴν τὴν φύσιν τοῦ πράγματος ὅρος* (9-10) und *τέχνη* (7), das das einheitliche Ganze des Werkes durchgestaltet.

- 10) cf. *WM* 592 ; Der Antagonismus zwischen der „wahren Welt“, wie sie der Pessimismus aufdeckt, und einer lebensmöglichen Welt : — dazu muß man die Rechte der *Wahrheit prüfen* (In diesem Fragment ist dieses Wort scheint nicht so betont. Im Zitat von Nietzsche ist kursive Betonung immer von mir). Außerdem, cf. *WM* 568 ; Kritik des Begriffs „wahre und scheinbare Welt“... „Scheinbarkeit“ gehört selbst zur *Realität* : sie ist eine Form ihres *Seins* ;... S. 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... , *WM* 583B ; die *wahre Welt*... die große Anzweiflerin und Wertverminderung der *Welt*, die wir sind, usw.
- 11) cf. *Za*, *Auf den glückseligen Inseln*, SA 2, S. 345 ; Schaffen — das ist die große Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden, *Von der Erlösung*, S. 394 ; Und wie ertrüge ich es, Mensch zu sein, wenn der Mensch nicht auch Dichter und Rätselrater und der Erlöser des Zufalls wäre.
- 12) Dies Wort ist bei ihm zweideutig. cf. *Za*, *Von den Hinterweltern*, S. 299 ; Wahrlich nicht an *Hinterweltern* und erlösende Blutropfen : sondern an den *Leib* glauben auch sie (sc. die Griechen) am besten, und ihr eigener Leib ist ihnen ihr Ding an sich, *Der Genesende* 2, S. 463 ; *Zu jeder Seele gehört eine andre Welt* ; für jede Seele ist jede andre Seele eine *Hinterwelt*.
- 13) Dies Wort kommt von *FW* 319 her : *Als Interpreten unserer Erlebnisse*.—Eine Art von *Redlichkeit*... eine *Gewissenssache der Erkenntnis*...»*Was habe ich eigentlich erlebt?* Was ging damals in mir und um mich vor?...«... wir, Vernunft-Durstigen, wollen unsern Erlebnissen *so streng* ins Auge sehen, wie einem *wissenschaftlichen Versuche*...!
- 14) cf. Anm. (12), *Der Genesende* 2, S. 463 ; Zwischen dem Ähnlichsten gerade lügt der Schein am schönsten ; denn die kleinste Kluft ist am schwersten zu überbrücken. / Für mich — wie gäbe es ein Außer-mir? Es gibt kein Außen!
- 15) cf. Anm. (5) Aufrichtigkeit, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit, (7) Rechtschaffenheit.
- 16) cf. *Za*, *Vorrede* 9, S. 289-90 ; Die Mitschaffenden sucht der Schaffende, die, welche neue Werte auf neue Tafeln schreiben. / ... Den Einsiedlern werde ich mein Lied singen und den Zweisiedlern ; und wer noch Ohren hat für Unerhörtes, dem will ich sein Herz schwer machen mit meinem Glücke. / Zu meinem Ziele will ich, ich gehe meinen Gang, *JGB* 271 ; Was am tiefsten zwei Menschen trennt, das ist ein verschiedener Sinn und Grad der Reinlichkeit, 284 ; die Einsamkeit ist... eine Tugend, als ein sublimer Hang und Drang der Reinlichkeit, usw.
- 17) Aristoteles, *Categoriae* 1a 20-b9 ; *καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται... ἐν ὑποκειμένῳ... ἐστὶν ὑποκείμενον* (substratum) ist darum das Subjekt als *κατηγορούμενον* (2b31, 3b4), das mit *προσηγορία* oder *κατηγορία* ausgesagt wird, und das in sich etwas entstehen läßt. Es ist ontologischer Grund des *προσαγορεύειν* oder *κατηγορεῖν*, daß etwas in *ὑποκείμενον* als *τὸ ὄν* sein kann (In *Categoriae* gebraucht er *προσαγορεύειν*, *λέγειν* und *κατηγορεῖν* noch ziemlich gemischt). Das Wort < *ταὶ ὀνδε* > können wir in 9a29 finden.
- Vorläufig nennen wir etwas < Welt >, das keine dieselbe Substantialität mit der der sogenannten ersten Substanz hat und damit nicht als *τὸδε τι* (hoc aliquid) hingewiesen wird, und das trotzdem wir für irgendeine Totalität als Topos des Seienden überhaupt halten. In solcher Welt Substrat leben wir als das individuelle Weltseiende und diese Welt wird als Subjekt mit diesen in ihr Seienden als solche ausgesagt.
- 18) cf. *FW* 51 ; *Wahrheitssinn*. — Ich lobe mir eine jede *Skepsis*, auf welche mir erlaubt ist zu antworten: »*Versuchen wir's!*« Aber ich mag von allen Dingen und allen Fragen, welche das *Experiment nicht zulassen*, *nichts mehr hören*, *WM* 1041 ; „Wieviel Wahrheit erträgt, wieviel Wahrheit *wagt* ein Geist?“ — dies wurde für mich der eigentliche Wertmesser... Eine solche *Experimental-Philosophie*, wie ich sie *lebe*, nimmt *versuchsweise* selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg.
- 19) über < streng >, cf. Anm. (5). < *treu* >: Der Übermensch ist der Sinn der Erde. .../Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde *treu* (*Za*, *Vorrede* 3, S. 280) ; Bleibt mir der Erde *treu*, meine Brüder, mit der Macht eurer *Tugend!* Eure schenkende *Liebe* und eure *Erkenntnis* diene dem Sinne der Erde! .../Eure *Geist* und eure *Tugend* diene dem Sinne der Erde, meine Brüder : und



- aller Dinge Wert werde *neu von euch* gesetzt! (*Von der schenkenden Tugend* 2, S. 338-9) usw.
- 20) cf. besonders in Bezug auf <κάθαρσις>: Stephen Halliwell, *Aristotle's Poetics*, The University of North Carolina Press, 1986, Appendix 5, Interpretation of katharsis, pp. 350-356. Seiner Meinung nach, gibt es die folgenden verschiedenen Typen der Katharsis-Interpretation : (a) <moralistic> or <didactic>, (b) <emotional Fortitude>, (c) <moderation>, (d) <emotional release> or <outlet>, (e) <intellectual> ; α) clarification, β) removal of the spectator's false opinion about the tragic agent, (f) <dramatic> or <structural>. cf. D. de Montmollin, *La Poétique d'Aristote*, Neuchatel, '51, G. F. Else, *A. 's Poetics, The Argument*, Harvard, '57, D. W. Lucas, *A. Poetics*, Oxford, '68, L. Golden & O. B. Hardison, *A. 's Poetics*, New Jersey, '68, A. Nicvev, *La catharsis tragique d'A.* Sofia, '82 etc. und L. Cookper & A. Gudeman, *A Bibliography of the Poetic of A.*, New Haven, '28.
- 21) Die wichtigen Ausgaben der Nietzsches Werke sind GOA (1894ff), MA (1920ff.), HKG (Beck, 1934ff.), KTA (Kröner, 1905ff.), SA (Schlechta, 1954), KGW (Colli, Montinari, 1967ff.), KSA (Colli, Montinari, 1980) etc. In Bezug auf sogenanntes „Philosophenbuch“ ist es GOA-IX u. X (2. Aufl.), das uns die nachgelassenen Materien in großen Mengen zeigt, MA der GOA folgend weiter ergänzt, Dagegen gibt SA nur einen Teil davon, die GOA kritisiert. Über *Wir Philologen* in „Philosophenbuch“ sind GOA-X<sup>2</sup>, MA-VII, KTA 71 inhaltlich gleich (Nur KTA ist nummeriert. Ich habe diese KTA benutzt). Neue Ausgabe (KGW, KSA) schließt in sich auch diese Fragmente mit der chronischen Nummer, aber ich habe diese Ausgaben einschließlich des detaillierten Stils (gesperrt, kursiv, einklamern etc.) noch nicht vollkommen verglichen ebenso wie *Der Wille zur Macht*. Die Briefe an Rohde (7. Okt. 1874, 7. Okt. '75) oder die an Gersdorff (8. und 21. Mai '75) etc. erzählen die Geschichte von *Wir Philologen* einigermaßen. Sehr komischerweise scheinen die Briefe an Rohde viel freudiger im Vergleich mit den an Gersdorff. Er schreibt : Inzwischen ist mir der Inhalt der Nr. 4 ungefähr aufgegangen : was mich sehr erfreut hat, da ich es wie ein Geschenk hinnehme (7. Okt. '74). Er hat doch danach zwei Briefe an Gersdorff geschrieben, die mindestens in Bezug auf WP seinen pessimistischen Zustand zeigen, allein er schreibt trotzdem mit Freude in Brief an Rohde (7. Okt. '75): Auf den gleichen Punkt, doch nicht bis zu dem Grade der Ausarbeitung habe ich im Frühjahr eine Betrachtung gebracht unter dem Titel „Wir Philologen“. Kommt eine Zeit, wo wir einmal länger zusammen und uns in einander leben, so will ich Dir manches mittheilen : alles ist selbst erlebt und deshalb windet es sich etwas schwer von mir los. Ich sage das, weil ich oft nach einem Zusammensein mit Dir mir vorwerfe, dass ich Dir nicht genug mitgetheilt habe. Es ist nicht der Mangel an Offenheit, das weist Du.
- 22) *Ethica Nicomachea* 1140a1-2 ; *Τὸ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἐστὶ τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτὸν ἕτερον δ' ἐστὶ ποιήσις καὶ πράξις*, 1139b21-2 ; *τὰ δ' ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λαμβάνει εἰ ἐστὶν ἢ μὴ*, 1139a31-33 ; *πράξεως μὲν ὄν ἀρχὴ προαίρεσις ... προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὃ ἐνεκά τινος*, 1139b4-5 ; *διὸ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ, καὶ ἢ τοιαύτη ἀρχὴ ἀνθρώπου*, 1140a10-14 ; *ἐστὶ δὲ τέχνη πάντα περὶ γένεσιν καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ τὸ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηται τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὂν ἀρχὴ ἐν τῷ ποιῶντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ*.
- 23) *Za, Von den Priestern*, SA2, S. 349 ; In Banden falsche Werte und Wahn-Worte! Ach, daß einer sie noch von ihrem Erlöser erlöste!
- 24) *WP9* ; Nur bei drei Existenzformen bleibt der Mensch Individuum : als Philosoph, als Heiliger und Künstler, *UB, SE, SA1*, S. 326 ; Es ist dies der Grundgedanke der Kultur, insofern diese jedem einzelnen von uns nur eine Aufgabe zu stellen weiß : die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und außer uns zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten. Denn wie die Natur des Philosophen bedarf, so bedarf sie des Künstlers, zu einem metaphysischen Zwecke, nämlich zu ihrer *eigenen Aufklärung über sich selbst*, damit ihr endlich einmal als *reines und fertiges Gebilde* entgegengestellt werde, was sie in der *Unruhe ihres Werdens* nie deutlich zu sehen bekommt — also zu ihrer *Selbsterkenntnis*, cf. *WP77*, 191 etc.