

1. Spiel

Weltbild: Frage und Entwurf

Darin, daß die Welt ein göttliches Spiel sei und jenseits von Gut und Böse - habe ich die Vedantaphilos'ophie, und Heraclit zum Vorgänger. (KSA 11, 201; N 1884, 26[193])

An Stelle des „wissenschaftlichen Weltbildes“⁴⁵ der Metaphysik bringt Nietzsche eine ursprüngliche Weltinterpretation hervor, welche sich an das Denken Heraklits anschließt. Die Kritik des metaphysischen Weltbildes betrifft zunächst die Kritik des metaphysischen Denkens, der Kausalität und den Begriff des Grundes. „Die dritte Lösung war mir die *Leugnung* aller Zwecke und die *Einsicht* in die *Unerkennbarkeit* der Causalitäten.“ (KSA 10, 238; N 1883, 7[7]). Durch die Kritik des kausalen Denkens, bezüglich des Verhältnisses von Ursache - Wirkung, wird von Nietzsche das „wissenschaftliche Weltbild“ als sinnvolle Einheit im Ganzen kritisiert. Aber Nietzsches Kritik geht weiter, indem selbst die Möglichkeit jedes Weltbildes überhaupt im Frage gestellt wird. Zugleich gibt es in Nietzsches Philosophie einen offensichtlichen Versuch, aus der Perspektive seines neuen Denkens ein entsprechend neues ursprüngliches „Weltbild“ zu entwerfen. Der philosophischen Tendenz, ein Weltbild zu denken, setzt Nietzsche das Gegenargument entgegen, dass sich ein *werdendes* Phänomen nicht als *fest und dauernd* erfassen lässt.

Das Bild des Lebens. - Die Aufgabe, das Bild des Lebens zu malen, so oft sie auch von Dichtern und Philosophen gestellt wurde, ist trotzdem unsinnig: auch unter den Händen der grössten Maler-Denker sind immer nur Bilder und Bildchen aus einem Leben, nämlich aus ihrem Leben, entstanden - und nichts Anderes ist auch nur möglich. Im *Werdenden* kann sich ein *Werdendes* nicht als fest und dauernd, nicht als ein ‚Das‘ spiegeln. (KSA 2, 387; MA II)

Erster Einwand gegen jeden Weltbild-Entwurf wäre folgender: Ein *werdendes* Phänomen kann „nicht als ein neutrales „Das“ in strenger Form mit präzisen Linien „als fest und dauernd“, gefasst werden. Zweiter Einwand lautet: Der Schaffende eines Bildes ist vergänglich und er überträgt seine Vergänglichkeit auf das entworfenen Bild. All das führt zum folgenden Ergebnis: Der *werdende Mensch*, innerhalb des Phänomens des *werdenden Leben*, findet sich in einer ständigen Bewegung, welche die Möglichkeit der Entstehung einer dritten, neutralen Sache „als fest und dauernd“, als „Das“, nicht gestattet. Bleibt dann dem Denken nur die Möglichkeit eines parallelen Deliriums zwischen dem *werdendem Menschen* und dem *werdenden Leben*? Oder ist vielleicht dieses Bild des *paralle-*

⁴⁵ KSA 7, 182; N 1870–71, 7[125].

len *Werdens* nur eine Selbstwarnung gegen „die Aufgabe“ des Denkens, ein *Weltbild* zu entwerfen? Die Antwort auf diese Frage und die Frage selbst eröffnet sich neu in seinem Versuch („Lösung“), die Welt in dem Analogon Gedanken des „göttlichen Spiel[s]“ „jenseits von Gut und Böse“ zu denken. *Zwischen* dem Pol der philosophischen Denkeraufgabe, ein „Bild“ des Leben zu schaffen und dem Gegenpol des Wissens über die menschliche und sachliche Grenze dieses Bildes, entspringt Nietzsches Entwurf des Welt-Spiel Gedankens. Das „göttlichen Spiel“ zeigt sich als ein *Weltbild*, welches die „*Vieldeutigkeit* des Daseins“ (*viele* Bilder) erkennt und gleichzeitig sie bejaht (KSA 3, 374; FW). Als Analogon für die *Weltwerdung* zeigt und bildet das Spielbild zugleich eine Dynamik von Relationen, welche aus der Struktur der bestimmten Regeln andauernd einen unbestimmten, spontanen Vollzug ausführt. Das Spiel bewegt sich in einem ständigen Wandel von Hin und Her. Das *werdende* Phänomen (der Welt) spiegelt sich immer in einem *vorläufigen* Bild. Dadurch, dass dieses *vorläufige* Bild niemals seine provisorische Bedeutung vergisst, bleibt es immer offen. Deswegen steht das Spielbild zunächst im Gegensatz zu jeder *Weltverdinglichung*. Zweitens schwebt sein offener Sinn unabgeschlossen im Horizont des Ereignisses. Es bildet und eröffnet einen dynamischen Entwurf, dessen Richtung angezeigt wird, aber dessen Sinnvollzug nur als *Ereignis* geschieht. Aber den Gedanken, dass die Welt ein „göttliches Spiel“ sei, hat Nietzsche zunächst in seiner Begegnung mit Heraklits Denken erfahren. Deswegen erweist sich seine Interpretation zu Heraklits Fragmenten allezeit als die *Nähe* und die Quelle, aus denen seine Philosophie selbst sich direkt deuten lässt.

§ 2 Die vorsokratischen Denker und der Begriff der „Größe“

Die griechische Philosophie beginnt mit Thales' Gedanken *Alles ist eins*. Dieser Gedanke zeigt sich zunächst als eine philosophische Intuition. Für Nietzsche verdient der Satz *Alles ist Wasser* die ganze philosophische Auszeichnung „aus drei Gründen: erstens weil der Satz etwas vom Ursprung der Dinge aussagt und zweitens, weil er dies ohne Bild und Fabel tut; und endlich drittens, weil in ihm wenngleich nur im Zustande der Verpuppung der Gedanke enthalten ist: alles ist eins.“ (KSA 1, 813; N PHG 3). Mit diesem ersten philosophischen Satz von Thales entspringen weitere wichtige Fragen. Erstens: Auf welchem Weg kommt Thales zu diesem Gedanken? Und zweitens: Wie kann man die „philosophische Spannung“ herausbringen, durch welche sich sein philosophischer Satz vom empirischen oder „fantastischen“ Wissen radikal unterscheidet? „Wie war nur möglich, dass sich Thales vom Mythos lossagte?“⁴⁶ (KSA 8, 118; N 1875, 6[49]). Der Satz entspringt aus dem Mythos, das heißt, ob-

⁴⁶ „In Thales siegt zum ersten Male der wissenschaftliche Mensch über den mythischen und wieder der weise Mensch über den wissenschaftlichen.“ (KSA 8, 118; N 1875, 6[48])

wohl das Wasser ein klassisches mythisches Element ist, wird es von Thales nicht als mythisches Element dargestellt, sondern als philosophischer Gedanke gedacht. Durch die „philosophische Phantasie“ des Thales geht dieser Satz weit über die Empirie hinaus. Die Kluft zwischen Empirie und Philosophie wird übersprungen und damit eine neue Ebene erreicht: der Bereich des philosophischen Denkens. Nietzsche fragt sich nach dem Ur-Sprung des ersten philosophischen Satzes aus zwei Gründen: zunächst, weil dieser Satz der anfängliche Satz der europäischen Philosophie überhaupt ist und die Philosophie sich mit diesem Satz als „spekulativem“ Gedanken von mythischen, wissenschaftlichen oder empirischen Gedanken unterscheidet, er wird zur Philosophie. Zweitens führt die Philosophie in diesem Satz durch, was sie „zu allen Zeiten gemacht hat“, d.h. einen Gedanken als *philosophisches Denken* auszudrücken. Ganz gewiss denkt Thales nicht in einer „reinen“ philosophischen Denkweise, er steht noch unter dem mythischen und wissenschaftlichen Einfluss, aber, und das ist am wichtigsten, er bringt alle diese Einflüsse unter die Leitung einer spekulativen Denkart. Thales Satz „verfährt“ mit der „Empirie“, was eigentlich bedeutet: er begegnet den empirischen Beobachtungen, zugleich aber unterscheidet er sich gründlich von diesen. Der Satz des Thales geht „über das Wissenschaftliche hinaus“, insofern zeigt er sich für uns als erster spekulativer Satz: „Wenn er dabei die Wissenschaft und das Beweisbare zwar benutzte, aber bald übersprang, so ist dies ebenfalls ein typisches Merkmal des philosophischen Kopfes.“ (KSA 1, 816; N PHG 3). In seiner Untersuchung thematisiert Nietzsche nicht den Anfang⁴⁷ als solchen, sondern er versucht, die ersten typischen Philosophen in ihrem Denken zu erfassen, und er zeigt, wie die ersten philosophischen Gedanken als gestaltender und gesetzgebender Ursprung entstehen. Die ersten Denker und die ersten Entwürfe der griechischen Weltauffassung unterschieden sich dadurch radikal von dem vorhandenen Erkenntnisstand der Wissenschaft, dass „die typischen Philosophenköpfe“ „diese übernommenen Elemente so zu erfüllen, zu steigern, zu erheben und zu reinigen [vermochten], dass sie jetzt erst in

⁴⁷ „Die Fragen nach den Anfängen der Philosophie sind ganz gleichgültig, denn überall ist im Anfang das Rohe, Ungeformte, Leere und Hässliche, und in allen Dingen kommen nur die höheren Stufen in Betracht. Wer an Stelle der griechischen Philosophie sich lieber mit ägyptischer und persischer abgiebt, weil jene vielleicht ‚originaler‘, und jedenfalls älter sind, der verfährt ebenso unbesonnen, wie diejenigen, welche sich über die griechische so herrliche und tiefsinnige Mythologie nicht eher beruhigen können als bis sie dieselbe auf physikalische Trivialitäten, auf Sonne, Blitz, Wetter und Nebel als auf ihre Uranfänge zurückgeführt haben und welche zum Beispiel in der beschränkten Anbetung des einen Himmelsgewölbes bei den biedereren Indogermanen eine reinere Form der Religion wiedergefunden zu haben wähnen, als die polytheistische der Griechen gewesen sei. Der Weg zu den Anfängen führt überall zu der Barbarei; und wer sich mit den Griechen abgiebt, soll sich immer vorhalten, daß der ungebändigte Wissenstrieb an sich zu allen Zeiten ebenso barbarisirt als der Wissenshaß, und daß die Griechen durch die Rücksicht auf das Leben, durch ein ideales Lebensbedürfnis ihren an sich unersättlichen Wissenstrieb gebändigt haben - weil sie das, was sie lernten, sogleich leben wollten.“ (KSA 1, 806f.; N PHG 1)

einem höheren Sinne und in einer reineren Sphäre zu Erfindern wurden.“ (KSA 1, 807; N PHG 1). Darin liegt, nach Nietzsches Auslegung, die Meisterschaft der ersten Philosophen überhaupt, „denn diese Denker haben sogar schöne Möglichkeiten des Lebens entdeckt“ (KSA 8, 116; N 1875, 6[48]).

Der erste, ‚einfache‘ philosophische Satz kann nur durch *einen Sprung* den Sinn eines philosophischen „Weltbildes“ stiften. Die *Einheit* ist die philosophische Hypothese, welche in dem Wort „alles“ angekündigt ist, und demzufolge zugrunde gelegt wird, d.h. es stellt sich im voraus die Möglichkeit, dass die Einheit gedacht und *erreicht* werden kann. Der Denker fragt nach der Einheit der Welt, aber die Antwort liegt nicht bei ihm, nicht der Mensch ist der Ursprung der Dinge, sondern das Wasser. In keinem Fall aber könnte das Wasser als konkretes, physikalisches (im Sinne der modernen Wissenschaft) Element gemeint gewesen sein, sondern viel mehr das Wasser, genauer gesagt die Feuchtigkeit, die in der Tiefe der Natur liegt. Weil die Natur tief ist, lässt sie das Wesen der Dinge in sich ruhen. Und die Natur zeigt das, insofern wir in ihre Tiefe sehen können. Die Wahrheit liegt gegenüber dem Menschen in der Natur, aber der Philosoph vollzieht diesen Gedanken, mit der Gewissheit, dass auch sein Selbst zu der Natur gehört, und die Selbstreflexion bringt einen radikalen Unterschied zur Wissenschaft mit sich. So gesehen ist dieser Satz ein philosophischer Satz, weil er nicht nur eine Betrachtung der Natur erfasst, sondern sich zugleich als *Selbst-Betrachtung* erweist, insofern der Mensch selbst Teil der Natur ist. Im Wort „alles“ ist auch der Mensch mit einbezogen. Und doch liegt die hoch spekulative Kraft dieses Satzes und seiner philosophischen Bedeutung nach Nietzsches Ansicht nicht zuletzt darin, dass Thales „ein schöpferischer Meister [war], der ohne phantastische Fabelei der Natur in ihre Tiefen zu sehen begann.“ (KSA 1, 816; N PHG 3)

Das Verhältnis zwischen Empirie und Philosophie in Thales' Satz wird von Nietzsche als paradigmatisch für die philosophischen Gedanken überhaupt betrachtet. Seine Analyse liefert uns eine Deutung, welche auch für Nietzsches Philosophie selbst eine wichtige Relevanz hat. Lesen wir dieses bildhafte Gleichnis zur Erinnerung noch einmal :

Es ist merkwürdig, wie gewaltherrisch ein solcher Glaube mit aller Empirie verfährt: gerade an Thales kann man lernen, wie es die Philosophie, zu allen Zeiten, gemacht hat, wenn sie zu ihrem magisch anziehenden Ziele, über die Hecken der Erfahrung hinweg, hinüberwollte. Sie springt auf leichten Stützen voraus: die Hoffnung und die Ahnung beflügeln ihren Fuß. Schwerfällig keucht der rechnende Verstand hinterdrein und sucht bessere Stützen, um auch selbst jenes lockende Ziel zu erreichen, an dem der göttlichere Gefährte schon angelangt ist. Man glaubt, zwei Wanderer an einem wilden, Steine mit sich fortwälzenden Waldbach zu sehen: der Eine springt leichtfüßig hinüber, die Steine benutzend und sich auf ihnen immer weiter schwingend, ob sie auch jäh hinter ihm in die Tiefe sinken. Der Andere steht alle Augenblicke hilflos da, er muß sich erst Fundamente bauen, die seinen schweren, bedächtigen Schritt ertragen, mitunter geht

dies nicht, und dann hilft ihm kein Gott über den Bach. Was bringt also das philosophische Denken so schnell an sein Ziel? Unterscheidet es sich von dem rechnenden und abmessenden Denken etwa nur durch das raschere Durchfliegen großer Räume? Nein, denn es hebt seinen Fuß eine fremde, unlogische Macht, die Phantasie. Durch sie gehoben springt es weiter von Möglichkeit zu Möglichkeit, die einstweilen als Sicherheiten genommen werden: hier und da ergreift es selbst Sicherheiten im Fluge. Ein genialisches Vorgefühl zeigt sie ihm, es erräth von ferne, daß an diesem Punkte beweisbare Sicherheiten sind. Besonders aber ist die Kraft der Phantasie mächtig im blitzartigen Erfassen und Beleuchten von Ähnlichkeiten: die Reflexion bringt nachher ihre Maßstäbe und Schablonen heran und sucht die Ähnlichkeiten durch Gleichheiten, das Nebeneinander-Geschaute durch Kausalitäten zu ersetzen. Aber selbst, wenn dies nie möglich sein sollte, selbst im Falle des Thales hat das unbeweisbare Philosophiren noch einen Werth; sind auch alle Stützen gebrochen, wenn die Logik und die Starrheit der Empirie hinüber will zu dem Satze „Alles ist Wasser“, so bleibt immer noch, nach Zertrümmerung des wissenschaftlichen Baues, ein Rest übrig; und gerade in diesem Reste liegt eine treibende Kraft und gleichsam die Hoffnung zukünftiger Fruchtbarkeit. (KSA 1, 813–14; N PHG 3)

Die Philosophie unterscheidet sich von der Empirie dadurch, dass sie von der „philosophischen Phantasie“ geleitet ist. Die Philosophie hat nicht die Aufgabe, sich auf dem „festen Boden“ zu gründen. Sie erreicht ihr „Ziel“ „von Möglichkeiten zu Möglichkeiten“ in einer Dynamik der Gedanken-Bewegung, die von der Kraft der Phantasie geführt wird. Was Nietzsche hier „Ziel“ nennt, bedeutet, das Wesen der Dinge zu erreichen, d. h. einen gesamten Begriff der Welt zu schaffen und zu denken. An dieser Stelle ist es wichtig zu sagen, dass für Nietzsche der Begriff der Philosophie mit dem Begriff des Erkennens nicht ganz übereinstimmt, weil Philosophie viel mehr bedeutet, als bloßes Erkennen. Die *Bändigung*⁴⁸ der Erkenntnis bedeutet zunächst, dass der Philosoph keine absolute Erkenntnis beansprucht, und zweitens, dass zwischen der erkannten Welt und dem Philosophen eine *Distanz* besteht. In dieser *Distanz* bildet Nietzsche das denkerische und das philosophisch-künstlerische Verhältnis zur Welt. Einen solchen Begriff bringt Thales auf dem Weg der philosophischen Phantasie mit seinem Satz „Alles ist Wasser“ hervor. Das Wort Wasser ist mindestens zweideutig; einmal bezeichnet es ein anschauliches Element, künstlerisch oder wissenschaftlich, und zweitens bezeichnet es das Wasser als etwas ganz anderes: das Wasser als philosophisch *gedachtes* Phänomen. Was wir das gedachte Wort Wasser nennen, ist ein Begriff, der das *Wesen* der Dingen nennt, so wie wir es denken können, als Einheits-Element, in dem sich das Ganze des Seienden sammelt und aus dem *alles* entsteht. In dieser Weise ist Nietzsches Erläuterung zu verstehen. „So schaute Thales die Einheit des Seienden: und wie er sich mitteilen wollte, redete er vom Wasser!“ (KSA 1, 817; N PHG 3). Was Thales Wasser nennt, ist nicht das physikalische Element Wasser, sondern *die philosophische Bedeutung* dieses Elements. Thales sieht im Wasser die Einheit des ganzen Daseins, in dem Maß, in dem dieses ge-

⁴⁸ KSA 7, 443 ; N 1972–73, 19[72].

dacht werden kann. Zu diesem Gedanken kommt Thales nicht auf dem Weg der empirischen Beobachtung, und er kann in der Empirie auch nicht bewiesen werden.

Der Gedanke des Thales hat vielmehr gerade darin seinen Werth - auch nach der Erkenntniß, daß er unbeweisbar ist - daß er jedenfalls unmythisch und unallegorisch gemeint war. (KSA 1, 816; N PHG 3)

Thales Gedanke der Einheit des Ganzen geschieht *intuitiv*. Wenn er nach der Einheit des Seienden fragt, dann erfasst er *blitzartig* das Bild des Wasser, die bildende Einheit des Seienden. Die Natur antwortet auf die von Thales auf dem Weg der Phantasie *gedachte* Frage mit einer *Ähnlichkeit*, weil das Wasser etwas Ähnliches zur *gedachten* Einheit zu sein scheint. In dieser Antwort erreicht Thales das *Ziel* seines Gedankens. Nicht aus dem anschaulichen Element Wasser, aus der empirischen Beobachtung, durch die Verallgemeinerung ist das Wesen der Dinge abgeleitet, sondern ganz im Gegenteil: weil eine Einheit des Seienden im Ganzen möglich ist, sieht Thales diese *Einheit* des Ganzen im Wasser. Aus dem Wasser als Kern der Dinge, welches Eins ist, entspringt der Begriff des Seienden.

Besonders aber ist die Kraft der Phantasie mächtig im blitzartigen Erfassen und Beleuchten von Ähnlichkeiten: die Reflexion bringt nachher ihre Maßstäbe und Schablonen heran und sucht die Ähnlichkeiten durch Gleichheiten, das Nebeneinander-Geschaute durch Kausalitäten zu ersetzen. (KSA 1, 814; N PHG 3)

Und doch benötigt diese Erörterung ein neues Licht, welches die entscheidende Differenzierung der Philosophie von der Wissenschaft durchleuchtet. Nietzsche greift mit seiner „etymologischen“ Interpretation des philosophischen Denkens dessen ursprüngliche Bedeutung auf, die des *tragischen Zeitalters*, als der Denker noch ein Weiser (σοφός) war.

Das griechische Wort, welches den ‚Weisen‘ bezeichnet, gehört etymologisch zu *sapio* ich schmecke, *sapiens* der Schmeckende, *sisyphos* der Mann des schärfsten Geschmacks; ein scharfes Herausmerken und -erkennen, ein bedeutendes Unterscheiden macht also, nach dem Bewußtsein des Volkes, die eigenthümliche Kunst des Philosophen aus. (KSA 1, 816; N PHG 3)

Das philosophische Denken zeigt sich in der Differenz⁴⁹ zum wissenschaftlichen Erkennen, d.h. noch in seinem Ursprung, in der Weise, dass das philosophische Denken von Haus aus in seiner ersten Erscheinung etwas ganz anderes als die Wissenschaft ist. Während die Wissenschaft sorglos ihr Interesse auf alle Dinge richtet, ist das philosophische Denken „immer auf der Fährte der wissenschaftlichsten Dinge, der großen und wichtigen Erkenntnisse.“ (KSA 1, 816; N PHG 3). Der Weise ist der *Geschmack habende* Mann, insofern unterscheidet er sich vom gewöhnlichen Menschen. Der Weise unterscheidet sich auf der einen Seite vom Wissenschaftler dadurch, dass er seine Themen in bezug auf die „Größe“ wählt,

⁴⁹ „σοφία und ἐπιστήμη. σοφία enthält das Wählende in sich, das Geschmackhabende: während sich die Wissenschaft ohne solchen Feingeschmack auf alles Wissenswürdige stürzt.“ (KSA 7, 448; N 1873, 19 [83–92])

und auf der anderen Seite vom Volk durch „die eigentümliche Kunst des Philosophen“.

Aristoteles sagt mit Recht: ‚das, was Thales und Anaxagoras wissen, wird man ungewöhnlich, erstaunlich, schwierig, göttlich nennen, aber unnütz, weil es ihnen nicht um die menschlichen Güter zu thun war.‘ (KSA 1, 816; N PHG 3)

Nicht zufällig spielt Nietzsche auf Aristoteles' Interpretation⁵⁰ an. Für Nietzsche ist Aristoteles der erste große Philosoph, mit welchem die Philosophie als Wissenschaft beginnt. Was Nietzsche zitiert, wird er umdrehen und zu Gunsten der Vorsokratischen Denker benutzen. Nietzsche hat die Griechen das Gegenstück aller Realisten genannt.

Die Griechen, unter denen Thales plötzlich so bemerkbar wurde, waren darin das Gegenstück aller Realisten, als sie eigentlich nur an die Realität von Menschen und Göttern glaubten und die ganze Natur gleichsam nur als Verkleidung, Maskerade und Metamorphose dieser Götter-Menschen betrachteten. (KSA 1, 816; N PHG 3)

Nicht im Menschen, sondern in der Natur liegt das Wesen der Dinge. Das bedeutet eine Überwindung des volkstümlichen Verhältnisses zum Göttlichen und stattdessen die Etablierung einer „aristokratischen“, eigentlich einer „philosophischen“ Wendung zum Göttlichen. Das Denken geschieht im Dialog mit dem Göttlichen, im Sinne von Vernehmung des Ewigen. Durch diese *Wendungsart* trennt sich der Weise von den Vielen und wird zum *Einen*. In diesem Sinne richtet sich das philosophische Denken auf die „wissenswürdigsten Dinge“, die „wichtigen Erkenntnisse“ und auf die „Größe“. Nietzsche sieht schon im ersten Satz der griechischen Denker eine Konfiguration, welcher der Begriff der Philosophie entspringt. Um das zu verstehen, benötigen wir erst einmal den Begriff der „Größe“. An ihm wird gezeigt, inwiefern „Größe“ den Anfang der Philosophie und eigentlich die Philosophie überhaupt prägt.

Der Begriff der „Größe“ als ein Gedanke⁵¹ im philosophischen Sinne zeigt sich als ein selbstbestimmender Gedanke. Im ersten Augenblick neigt

⁵⁰ Nietzsche kommt Ende 1876 Sommer 1877 wieder auf diese Stelle des Aristoteles; „Aristoteles meint, der Weise σοφός sei der welcher sich nur mit dem Wichtigen Wunderbaren Göttlichen beschäftige. Da steckt der Fehler in der ganzen Richtung des Denkens. Gerade das Kleine Schwache Menschliche Unlogische Fehlerhafte wird übersehen und doch kann man nur durch sorgfältigstes Studium desselben weise werden. Der Weise hat sehr viel Stolz abzulegen, er hat nicht die Augenbrauen so hoch zu ziehn, zuletzt ist es der, welcher ein Vergnügen sich macht, das Vergnügen des Menschen zu stören.“ (KSA 8, 404–405; N 1876–1877 23[5])

⁵¹ Nietzsches Begriff der „Größe“ steht zweifellos unter dem Einfluss Jakob Burckhardts; aber während bei Burckhardt der Begriff der „historischen Größe“ eindeutig eine historische Dimension hat, verwendet Nietzsche ihn in bezug auf das Vorsokratische Denken überwiegend als philosophischen Gedanken. Vielleicht wäre es sinnvoll, die Verbindung zwischen den beiden zu untersuchen, aber insofern dieser Begriff einen selbständigen philosophischen Sinn in Nietzsches Denken gewinnt, begrenzen wir uns darauf, diese Bedeutung aus Nietz-

man dazu, die Größe im Vergleich mit dem Kleinen zu definieren. Aber man kann die Größe nicht im Vergleich mit dem Kleinen verstehen, sondern nur *durch die Größe selbst*. Wie ist das zu verstehen? Man muss nicht mit dem Vergleich Klein-Groß beginnen, weil wir damit im Bereich der Kategorie der Quantität bleiben wie bei Aristoteles, wo das Große nur im Bezug auf das Kleine zu verstehen ist. Großes mit Kleinem abzumessen, hält uns relativ in der Grenze der Quantität. Damit zeigt die Größe nicht ihr Selbst, sondern zeigt sich nur im Bezug auf das andere, das Kleine. Vielmehr ist das, was die Größe bildet, durch nichts anderes als durch die „Größe“ selbst zu bestimmen als die Größe⁵². Die Größe zeigt sich blitzartig und die Philosophie selbst beginnt „mit einer Gesetzgebung der Größe“.

so beginnt die Philosophie mit einer Gesetzgebung der Größe, ein Namen geben ist mit ihr verbunden. „Das ist groß“ sagt sie und damit erhebt sie den Menschen über das blinde ungebändigte Begehren seines Erkenntnistriebes. (KSA 1, 816; N PHG 3)

Aber was heißt das? Woher entspringt die Größe? Zuerst ist die Größe etwas anderes als die sorglose Erkenntnis. „Für die Wissenschaft gibt es kein Groß und Klein - aber für die Philosophie!“ (KSA 7, 426; N 1872–73 19[33]). Der Begriff der „Größe“ hat seinen Ursprung in der Begegnung der Philosophie mit dem Dasein. Aus der Weltbetrachtung in ihrer Bewegung entspringt die Weltgestalt und die „Größe“.

Alles Erkennen ist ein Widerspiegeln in ganz bestimmten Formen, die von vornherein nicht existieren. Die Natur kennt keine *G e s t a l t*, keine *G r ö ß e*, sondern nur für ein Erkennendes treten die Dinge so groß und so klein auf. Das *U n e n d l i c h e* in der Natur: sie hat keine Grenze, nirgends. Nur für uns gibt es Endliches. Die Zeit in's *U n e n d l i c h e* theilbar. (KSA 7, 462; N 1872–73 19[133])

Was der Mensch *wesentlich* über das Dasein in seiner *Einheit* denkt, ist die Größe selbst.

Resultat: es kommt nur auf die *G r a d e* und *Q u a n t i t ä t e n* an: alle Menschen sind künstlerisch philosophisch wissenschaftlich usw. Unsre Werthschätzung bezieht sich auf Quantitäten, nicht auf Qualitäten. Wir verehren das *G r o ß e*. Das ist freilich auch das *U n n o r m a l e*. Denn die Verehrung der großartigen Wirkungen des Kleinen ist nur ein Staunen vor dem Resultat und dem Mißverhältniß der kleinsten Ursache. Nur indem

sches Werk zu konfigurieren. Einen interessanten Beitrag zu diesem Thema schreibt Alfred v. Martin in seinem Buch „Nietzsche und Burckhardt“, 1942, Kap. XV Individualismus und „Größe“, S. 113–121.

⁵² Platon thematisiert im Phaidon den Begriff des Großen als paradigmatische Hypothese, bekannt unter der Bezeichnung der *Hypotesis des Eidos*. Im platonischen Dialog zeigt sich jeder Gedanke mit Notwendigkeit als Hypothese. Was größer ist, ist durch nichts anderes als durch das Große selbst größer. „Ich will also versuchen, dir die Art von Ursache aufzuzeigen, die ich herausgefunden habe, und ich komme wieder zu jenem Altbekannten zurück und fange bei ihm an, indem ich zugrundelege, es gebe etwas Schönes für sich, und Gutes für sich und ein Gutes und Großes und so alles andere.“ (Platon, Phaidon. 100b, Übersetzung von Friedrich Schleiermacher)

wir sehr viele Wirkungen zusammen addieren und als Einheit anschauen, haben wir den Eindruck der Größe: d. h. wir erzeugen, durch diese Einheit, die Größe. Die Menschheit wächst aber nur durch die Verehrung des Seltenen Großen. Selbst das als Seltenes Groß Gewährte, z. B. das Wunder, übt diese Wirkung. Das Erschrecken ist der Menschheit bestes Theil. (KSA 7, 446; N 1872–73 19 [79])

Die Bedeutung der gedachten *Einheit* ist die „Größe“. Das Erkennen der Philosophie erhebt sich dadurch, dass sie die Einheit der Welt gestaltet, während das wissenschaftliche Erkennen ein zerstreutes, orientierungsloses, und richtungsloses Erkennen ist.

Durch den Begriff der Größe bändigt sie diesen Trieb: und am meisten dadurch, daß sie die größte Erkenntniß, vom Wesen und Kern der Dinge, als erreichbar und als erreicht betrachtet. Wenn Thales sagt ‚Alles ist Wasser‘, so zuckt der Mensch empor aus dem wurmartigen Betasten und Herumkriechen der einzelnen Wissenschaften, er ahnt die letzte Lösung der Dinge und überwindet, durch diese Ahnung, die gemeine Befangenheit der niederen Erkenntnißgrade. Der Philosoph sucht den Gesamtklang der Welt in sich nachtönen zu lassen und ihn aus sich herauszustellen in Begriffen: (KSA 1, 816–17; N PHG 3)

Die Bedeutung des Begriffs *Wasser* trägt in sich eine *Größe*, die der Satz von Thales als „Gesamtklang der Welt“ bezeichnet. Aus diesem Satz kann die Welt philosophisch enthüllt werden; zugleich lässt sich in seinem Horizont die Mannigfaltigkeit der Welt philosophisch vollziehen. Die Philosophie beginnt also mit einer Gesetzgebung der Größe, und der Satz „Alles ist Wasser“ hat eine „Größe“, weil dadurch Wesen und Kern der Dinge erreicht und sie als solche betrachtet werden.

Anaximander aus Milet ist der „erste philosophische Schriftsteller“ und Thales’ Nachfolger. Er schreibt seinen Gedanken „in großstilisirter Steinschrift, Satz für Satz Zeuge einer neuen Erleuchtung und Ausdruck des Verweilens in erhabenen Contemplationen.“ (KSA 1, 817f.; N PHG 4). Sein Satz lautet in Nietzsches Auslegung folgendermaßen.

Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit. (KSA 1, 818; N PHG 3)

Im Unterschied zu Thales nimmt seine Frage nach der „Vielheit“ und „Einheit“ eine „moralische“ Richtung. „Die Existenz derselben wird ihm zu einem moralischen Phänomen, sie ist nicht gerechtfertigt, sondern büßt sich fortwährend durch den Untergang ab.“ (KSA 1, 821; N PHG 4). Obwohl seine Philosophie eine moralische Rechtfertigung der Welt begründet, präsentiert Nietzsche Anaximander als große tragische Gestalt.⁵³

⁵³ „Er lebte, wie er schrieb; er sprach so feierlich als er sich kleidete, er erhob die Hand und setzte den Fuß, als ob dieses Dasein eine Tragödie sei, in der er, als Held, mitzuspielen geboren sei. In alle dem war er das große Vorbild des Empedokles.“ (KSA 1, 820–821; N PHG 4)

Heraklit war der erste, der die Frage nach Untergehen und Wiederentstehen der Dinge durch den „Weltbrand“ philosophisch, - nicht metaphysisch und nicht moralisch - beantwortete. Anaximanders und Heraklits Frage berühren dasselbe Problem, bringen aber ganz verschiedene Antworten. Die Möglichkeiten des metaphysischen oder des tragischen Denkens sind vorhanden. Die Anfänge der griechischen Philosophie sind nicht mit „Notwendigkeit“ tragisch, sondern die Vielfältigkeit der Welt ist schon in den ersten philosophischen Schritten vorhanden. Nietzsche stellt Heraklit Anaximander gegenüber⁵⁴ und fragt, ob nicht auch die Deutung Heraklits eine „moralische“, nämlich eine metaphysische Interpretation sei.

Das griechische Sprichwort scheint uns mit dem Gedanken zu Hülfe zu kommen, dass ‚Sattheit den Frevel (die Hybris) gebiert‘; und in der That kann man sich einen Augenblick fragen, ob Heraklit vielleicht jene Rückkehr zur Vielheit aus der Hybris hergeleitet hat. (KSA 1, 829; N PHG 6)

Nietzsche antwortet mit den Worten Heraklits:

Ja, ruft Heraklit, aber nur für den beschränkten Menschen, der auseinander und nicht zusammen schaut, nicht für den constitutiven Gott; für ihn läuft alles Widerstrebende in eine Harmonie zusammen, unsichtbar zwar für das gewöhnliche Menschenauge, doch dem verständlich, der, wie Heraklit, dem beschaulichen Gotte ähnlich ist. Vor seinem Feuerblick bleibt kein Tropfen von Ungerechtigkeit in der um ihn ausgegossenen Welt zurück; und selbst jener cardinale Anstoß, wie das reine Feuer in so unreine Formen einziehen könne, wird von ihm durch ein erhabnes Gleichniß überwunden. (KSA 1, 830; PGH 7)

Der Sinn von Nietzsches Frage zeigt sich im Unterschied zwischen den „beschränkten Menschen“ und dem „constitutiven Gott“ oder im „Feuerblick“ des Weisen, der „dem beschaulichen Gotte ähnlich ist“. Zuerst wird hier das Fragment B 102 angesprochen;

Vor Gott ist alles schön, gut und gerecht; aber die Menschen wännen, das eine sei ungerecht, das andere recht.⁵⁵

Der private Mensch steht in einem klaren Gegensatz zu Gott, und doch liegt zwischen Mensch und Gott nicht nur der Abgrund, sondern ruht auch der Weise, der im Gegensatz zu den anderen Menschen, *den Vielen* (τῶν πολλῶν), wegen seinem Zugang zum Logos „dem beschaulichen Gotte ähnlich ist.“ Der Weise, der den Logos hört, sieht die Sache nach

⁵⁴ „Heraklit ist für ihn [Nietzsche] der Lehrer des ewigen Werdens, der periodischen Weltuntergänge, des Kampfes der Gegensätze. Etwas Eigenes, und seiner wirklichen Entdeckung ist es, daß er Heraklit ganz in der Nachfolge Anaximanders versteht, seine Lehre als Antwort auf Anaximanders Probleme; in Anaximander aber sieht er den ersten Vertreter einer Metaphysik, die hinter der Welt der endlichen Dinge, des Werdens und Vergebens, der vielleicht, ein Eines Ewiges Unendliches Göttliches erkennt, aus dem und durch das alles Endliche wird.“ (Hölscher, Uvo: Die Wiedergewinnung des Antiken Bodens. In: Das nächste Fremde. München. 1994 S. 366)

⁵⁵ Heraklit Fragmente. B 102. griechisch und deutsch (Hg.) Bruno Snell. Zürich 1991 S. 32f.