

YVES LE GAL

1942 geboren. Dominikaner, Professor für Philosophiegeschichte. Autor einer Anzahl von Artikeln und einer Dissertation: «Question(s) à la théologie chrétienne» (Cerf, Paris 1975), die der Plausibilität des religiösen Universums – und

insbesondere des Christentums – auf der Grundlage der zeitgenössischen Philosophie und der Humanwissenschaften gewidmet ist. Lehrt am Institut Catholique in Paris und an der Dominikanerhochschule Le Saulchoir. Liebt Rindskoteletts und große Burgunderweine. Anschrift: Couvent Saint-Jacques, 20, rue des Tanneries, F-75013 Paris, Frankreich.

Giorgio Penzo

Der Einfluß Nietzsches in Literatur und Philosophie bis zu Heideggers Nietzscheinterpretation

I.

In betrübten Briefen an seine Freunde beklagt sich Nietzsche darüber, daß er von den Deutschen nicht gelesen werde. Leider ist dies wahr. Wenn man einmal absieht von der kurzfristigen Bekanntheit, die seine Schrift «Die Geburt der Tragödie» nach ihrer Veröffentlichung erlangte, ist Nietzsche in Deutschland sozusagen völlig unbekannt. Andererseits bereitete ihm diese vorübergehende Bekanntheit tiefen Schmerz angesichts der Tatsache, daß er daraufhin von bekannten Philologen, die der akademischen Tradition verbunden waren¹, hart kritisiert und angegriffen wurde.

Das ändert sich nicht bis zu jenem tragischen Jahr 1889, als Nietzsche sich in das Mysterium seiner geistigen Umnachtung einschließt. Erst seit 1890 erlebt man dann eine unerwartete Blütezeit für Texte über Nietzsche. Seine Bekanntheit breitet sich nun immer mehr aus, bis sie in wenigen Jahren einen solchen Grad erreicht, daß man nun von einem wahren «Phänomen Nietzsche» sprechen kann. Die tragische Geschichte seiner geistigen Umnachtung trägt dazu bei, Nietzsches Gestalt und sein Werk zu erklären,

indem sie beide mit einem mythischen Nimbus umgibt.

Die ersten anerkennenden Aussagen über Nietzsche als Philosoph und Dichter finden sich im Jahre 1890 bei dem Dänen G. Brandes und dem Schweden O. Hansson². Überdies hält Brandes schon 1899 an der Universität Kopenhagen Vorlesungen über Nietzsche. Beide, Brandes und Hansson, betrachten Nietzsche nicht nur als einen Dichter, sondern auch als einen Philosophen, wobei sie die ethische Dimension seines Werkes unterstreichen, welche von Brandes als aristokratischer Radikalismus gewertet wird.

Die sehr zahlreichen Studien über Nietzsche, die nun folgen, nehmen dieselben Interpretationslinien auf, so daß Nietzsche im letzten Jahrzehnt des Jahrhunderts zumeist mit ethischen und kulturphilosophischen Kategorien gelesen und gedeutet wird. Das bekannteste Werk Nietzsches ist «Also sprach Zarathustra». Ja, Nietzsche und Zarathustra werden sogar zu einer und derselben Person verschmolzen. Zarathustra wird gesehen als Zerstörer der bürgerlichen Moral und als Herold der zahlreichen Werte, die nur vom Menschen selbst geschaffen werden.

Zu eben dieser Zeit aber mußte diese kulturelle Mode nicht nur Literaturwissenschaftler, sondern vor allem auch Philosophen und Theologen auf den Plan rufen, die besorgt waren über die tiefgreifende Kritik Nietzsches an der christlichen Kultur des Abendlandes. Man darf überdies nicht vergessen, daß es gegen Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts jene Schwärmerei für die Wissenschaft gibt, die nur die mythischen Aspekte in den Theorien Darwins kennt. Dieser Zauber, den der Positivismus ausübt, ist nicht frei von ideologischen Schlagseiten, wodurch es den Anhängern der Rassenlehre leicht gemacht werden sollte, etliche

Aussprüche aus «Also sprach Zarathustra» unter eben diesem Blickwinkel zu lesen und zu deuten.

Leider wirkte dieser gefährliche Optimismus daran mit, der sogenannten «Nietzsche-Mode» den Boden zu bereiten, wie man sie insbesondere in den Romanen des letzten Jahrzehnts jenes Jahrhunderts beobachten kann, in denen der Übermensch und Nietzsche sich in einem mythischen Klima miteinander verschmolzen finden. In diesen ersten Auslegungen wird der Übermensch nicht nur mit den typischen Merkmalen eines brutalen Egoismus gezeichnet, sondern auch mit entgegengesetzten Tönen, denen eine übertriebene Sentimentalität eigen ist. In diesem Zusammenhang kann man sich erinnern an die Romane «Phrasen» (1887) und «Adam Mensch» (1888) von H. Conradi, «Osterinsel» (1895) von A. Wilbrandt, «Über allen Gipfeln» (1895) von P. Heyse und «In purpurner Finsternis» (1895) von M.G. Conrad.

Diese literarische Mode mußte aber auch kritische Einwände hervorrufen. Vor allem P. Ernst³ äußerte seinen Kummer darüber, daß Nietzsche zu einem Gegenstand der Mode geworden sei, bei der ungezügelt Rhetorik vorherrsche. Und L. Berg⁴ macht darauf aufmerksam, daß die Geschichte der Interpretationen des Übermenschen zu schreiben gleichbedeutend damit sei, die Geschichte des Wahnsinns in allen seinen verschiedenen Äußerungen zu schreiben.

Diesen mehr typisch literaturwissenschaftlichen Kritiken gesellen sich dann auch die philosophischen Kritiken hinzu. Man äußert die Sorge, daß der Nietzschekult ein echtes Verständnis Nietzsches trübe. Eine solche Unterscheidung zwischen Nietzschekult und echtem Verständnis Nietzsches stellt sich dar in der These, die noch vor Berg von K. Eisner und J. Kaftan vertreten wird. Eisner und Kaftan haben nicht die Absicht, Nietzsches Auffassung von Ethik zu kritisieren, sondern wollen sich Rechenschaft geben über jenes kulturelle Phänomen, das sich auch als mit einer religiösen Kehrseite verbunden darstellt⁵.

Kaftan spricht geradezu von einer wirklichen Gemeinde im eigentlichen Sinne dieses Wortes, einer Gemeinde mit vielen Anhängern, die den Namen Zarathustras trägt und die Schrift «Also sprach Zarathustra» als heiligen Text betrachtet, welcher den Platz des Evangeliums einnehmen müsse. Im tiefsten Grunde fällen diese Studien ein positives Urteil über Nietzsche. Genauso positiv ist auch die Studie von A. Riehl, der innerhalb der Thematik Nietzsches nicht das

Moment der Ethik, sondern das der Kultur unterstreicht⁶.

Dagegen aber gibt es auch Kritiken, die sich nicht nur auf den Nietzschekult beschränken, sondern sich auch mit den thematischen Aussagen von Nietzsche selbst auseinandersetzen: So die Studien von W. Weigand, der Nietzsche besonders unter psychologischem Aspekt betrachtet; sodann die Arbeiten von L. Stein, der die klinische Dimension im Denken Nietzsches ins Licht rückt⁷. Zu einem negativen Ergebnis kommt im Grunde genommen auch die Untersuchung des Theologen O. Ritschl, der die Gedanken Nietzsches aus protestantischem Blickwinkel kritisiert⁸. Äußerst streng ist das Urteil eines Denkers von solch hoher Autorität wie E. v. Hartmann, was besonders schwer wiegt angesichts der Tatsache, daß seine Kritik sich nicht bloß auf Nietzsches Lehre, sondern auch auf seine Persönlichkeit bezieht⁹.

II.

Wie man sieht, wird Nietzsche in diesem ersten Jahrzehnt (1890–1900) im Bereich der Literaturwissenschaft und der Philosophie und Theologie zumeist unter ethischen und kulturellen Aspekten gelesen. Andererseits aber wird dann im Zusammenhang mit der kulturellen Situation auch die Beziehung zwischen Nietzsche und Darwin ins Licht gerückt und auch – wenn auch nur in geringerem Maße, die damit verbundene politische Dimension.

Ich möchte noch festhalten, daß im Rahmen dieser kulturellen kulturgeschichtlichen Betrachtungsweise auch immer etliche Studien zu finden sind, in denen versucht wird, die innere Beziehung zwischen der Entwicklung der Problematik Nietzsches und seiner Geisteskrankheit ins Licht zu rücken¹⁰. Dieses Problem wird dann einige Jahrzehnte später mit einer durch den größeren zeitlichen Abstand bedingten größeren Ruhe und vor allem mit größerer Kompetenz wieder aufgegriffen von Karl Jaspers.

Es ist wohl kaum nötig, zu vermerken, daß das letzte Jahrzehnt des vergangenen Jahrhunderts eng mit dem Namen Nietzsches verknüpft ist. Als er im Jahre 1900 verschied, war seine Popularität auf allen Gebieten der Kultur so gefestigt, daß man sich seinem Zauber nicht mehr entziehen konnte. Dennoch war seine Persönlichkeit als Denker noch nicht klar definiert. Wenn man

auch schon anerkannte, daß er ein Genie sei, so fehlten doch noch jene grundlegenden Studien, die in der Lage waren, Nietzsche einen Platz unter den großen Denkern unseres Jahrhunderts zu sichern. Ich denke hier an die Arbeiten von F. Bertram, von A. Bäumler, von K. Jaspers und vor allem von M. Heidegger.

Selbstverständlich gab es neben diesen epochemachenden grundlegenden Werken eine blühende Fülle von Arbeiten auf hohem kulturellen Niveau, die das Feld der Problematik rund um Nietzsche immer tiefer aufgruben, sei es nun im Bereich des Literarischen oder im Bereich seiner Bedeutung als Denker. Leider aber wiederholt sich auch in diesen ersten Jahrzehnten des neuen Jahrhunderts jenes äußerst negative Phänomen des Nietzschekultes, der zu dieser Zeit mehr und mehr einen in stets zunehmendem Maße doppeldeutig werdenden politischen Stellenwert gewinnt.

Es läßt sich ohne Schwierigkeit feststellen, daß sich auf dem Gebiet der Literatur nicht nur die Bewegungen des Naturalismus und des Impressionismus, welche das 19. Jahrhundert beschließen, von der bei Nietzsche vorgefundenen Thematik nähren, sondern vor allem auch die Bewegungen der ersten Jahrzehnte des neuen Jahrhunderts. Das heißt: Der Symbolismus, die Neuroantik, der Neoklassizismus und besonders der Expressionismus kreisen um die reiche Thematik des Werkes von Nietzsche. Im Unterschied zu den literarischen Strömungen des vorausgehenden Jahrhunderts betonen diese neuen Bewegungen nicht so sehr eine äußere Beziehung zur Natur oder zur Gesellschaft als vielmehr eine innere Beziehung zum Menschen. Nicht von ungefähr blüht neben der literarischen Form des Romans nun auch die Form der Lyrik auf.

Von den zahlreichen Schriftstellern, die sich von Nietzsche inspirieren lassen, können wir hier nur einige wenige erwähnen, die in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts zu den repräsentativsten gehören. Einige Autoren wie C. Spitteler, R. Dehmel, H. v. Hofmannsthal und S. George stellen von den verschiedenen Aspekten der Nietzscheschen Thematik vor allem das Moment eines ethischen Titanentums in den Vordergrund, mit dem oft eine zwielichtige Vorliebe für das Dekadente verbunden ist. So läßt Spitteler die heroische Spannung des Geistes wieder aufleben, und Dehmel kann sich den Dichter des Lebens nennen lassen. Das mythisch-heroische Moment wird aber noch stärker

ins Licht gerückt durch die Lyrik Georges und seiner Schüler im «George-Kreis», die dem Nietzschekult neues Leben verleihen, und zwar in einer noch gefährlicheren Form als beim Nietzschekult des vergangenen Jahrhunderts.

Andere wie S. Zweig, R.M. Rilke und H. Hesse ziehen es vor, die Thematik Nietzsches in einem Klima empfindsamerer Innerlichkeit Gestalt annehmen zu lassen. Diese neue Innerlichkeit wird dann bei anderen Autoren wie den Brüdern Heinrich und Thomas Mann und bei Gottfried Benn noch geläutert in einer vor allem ästhetischen Dimension. Von ihnen allen ist Thomas Mann am meisten Nietzscheaner, und zwar nicht nur in seinem «Doktor Faustus», sondern auch in all seinen anderen Werken. Er sieht in Nietzsche die Bestätigung für seinen Nihilismus und für seine ästhetische Lebensauffassung, während ihm Themen wie der Übermensch, die ewige Wiederkehr und der Wille zur Macht fremd bleiben. Wenn man auch anerkennen muß, daß das «Artistenevangelium» Nietzsches das grundlegende Thema der Schriften von Thomas Mann ist, so muß man doch auch erkennen, daß er diese Kunst zugleich aus einem inneren Abstand und mit kritischem Bewußtsein betrachtet.

R. Musil und A. Döblin schließlich unterstreichen mehr das philosophische als das ästhetische Moment. Wie Thomas Manns «Doktor Faustus» ist auch Musils «Der Mann ohne Eigenschaften» aus reinem Nietzscheschen Geist. Die grundlegende Thematik dieses Romans ist vorgegeben aus Nietzsches Begriff der Möglichkeit, das heißt einer unaufhörlich fortschreitenden Selbstaufhebung, die dann in philosophischen Kategorien von Heidegger thematisiert werden sollte.

Was Döblin betrifft, so ist die Problemeinheit aller seiner Romane – eingeschlossen der bekannteste, «Berlin Alexanderplatz» – mit dem Gedanken Nietzsches vom *amor fati* gegeben. Dank ihren von Nietzsche inspirierten Romanen und ihren ästhetischen Schriften über Nietzsche tragen diese und andere Autoren dazu bei, daß die komplexe Persönlichkeit Nietzsches, die sich auch im Bereich der Philosophie immer stärker behauptet, wissenschaftlich immer mehr gewürdigt wird.

Die philosophischen Strömungen der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts kommen nicht daran vorbei, anzuerkennen, daß sie auf Nietzsche zurückgreifen. Diese Strömungen werden zumeist noch mit anderen großen Denkern in

Verbindung gebracht, besonders auch mit Schopenhauer, der wohl allzu schnell von Nietzsches Popularität in den Schatten gestellt wurde. Dies kann man übrigens auch schon in der kulturellen Prägung von Thomas Mann beobachten, bei dem die Problematik Nietzsches immer mehr an die Stelle derjenigen von Schopenhauer tritt. Diese innige Beziehung wird besonders von H. Vaihinger unterstrichen, der die thematische Einheit im Werke Nietzsches in zwei untereinander verknüpften Thesen erblickt¹¹. Einerseits nämlich stellt die Lehre Nietzsches sich als ein umgekehrter Schopenhauerianismus dar, andererseits gerät dann diese Umkehrung unter den Einfluß des Darwinismus.

Die Einheit der Thematik Nietzsches wird auch betont von R. Richter¹². Seines Erachtens hat Nietzsche sich, nachdem er zunächst eine Neigung zu einem gewissen pessimistischen und akritischen Voluntarismus gezeigt hatte, zunächst einer Form von nicht ganz kritischem evolutionistischen Intellektualismus genähert, um sich dann schließlich einem kritischen evolutionistischen Voluntarismus zuzuwenden.

Denker wie A. Drews, G. Simmel und E. Brock rücken die Einheit des denkerischen Ansatzes Nietzsches auf dem Hintergrund einer kulturgeschichtlichen Problematik ins Licht¹³. L. Klages wiederum zieht es vor, den Kern der Thematik Nietzsches aus einer inneren Dialektik zu erklären, die er in einen psychologischen Gesamtzusammenhang einordnet¹⁴. Diese Dialektik besteht genauer betrachtet in einem tiefgreifenden Gegensatz zwischen zwei zueinander in Spannung stehenden Kräften, die einander unablässig herausfordern: nämlich einer orgiastischen Kraft, die ihre personale Verkörperung findet in Dionysos, und in einer pfäffischen Kraft, die in Jahwe personifiziert ist. Die einzig mögliche Art und Weise, diesen Gegensatz zu überwinden, wäre gegeben mit dem Akt der Bewußtwerdung des Zweifels – verstanden nicht im gnoseologischen, sondern im psychologischen Sinne –, was darauf hinauslief, das Leben zu verfälschen.

Das Studium von Klages hilft zu einer Erweiterung des Horizontes, um so Nietzsche nicht mehr nur in einer ethisch-kulturgeschichtlichen Ebene, sondern auch in einer anthropologischen Ebene lesen und verstehen zu können. Auf diese Weise trägt die Fragestellung nach dem grundlegenden Problem, welches bei diesen Autoren die Ebene des Bewußtseins und auch des Unterbe-

wußten erreicht, mit dazu bei, Nietzsche auf die volle Höhe eines Denkers zu bringen, der unter die größten Denker der westlichen Welt einge-reiht werden kann.

III.

Genau in dieser Ebene lassen sich Heidegger und vor ihm schon Bertram und Bäumler einordnen¹⁵. Mit der Interpretation Nietzsches durch diese beiden letzteren werden auch die kulturellen Voraussetzungen geschaffen für eine politische Interpretation Nietzsches, wozu sich außer «Also sprach Zarathustra» das posthume Werk anbietet, und hier besonders «Der Wille zur Macht». Nach dieser Interpretation ist die Gestalt des Dionysos nicht nur als der Gott der Kunst, sondern auch als der Gott des Krieges zu betrachten. Nicht von ungefähr bietet Bäumlers Interpretation sich in ihren beiden Teilen mit einem nicht eindeutigen Gesicht dar: Im ersten Teil unterstreicht er, daß Nietzsche echter Philosoph ist, im zweiten Teil rückt er den politischen Aspekt Nietzsches in den Vordergrund. Dieser zweite Teil aber überdeckt dann den ersten Teil völlig. Bertram spricht von einem heroischen Aktivismus, dessen Ideal im griechischen Wettkampf zu suchen ist, wie er für die griechische Tragödie typisch ist.

Man darf nicht vergessen, daß Heidegger, obwohl er das Werk Bäumlers lobt, dennoch Vorbehalte äußert, welche seine eigene politische Interpretation betreffen. Heidegger ist der Ansicht, daß die Ablehnung des Gedankens der ewigen Wiederkehr durch Bäumler ihren Grund darin habe, daß es diesem nicht gelinge, die Lehre vom Willen zur Macht im metaphysischen Sinne zu verstehen, sondern nur im politischen Sinne. Ohne Zweifel ist in Bäumlers Interpretation eine romantische Auffassung wirksam, die sich auf die Ursprünge der germanischen Kultur beruft. Und unter diesem Aspekt findet dann auch der Vorwurf, den man Bäumler viele Male gemacht hat, daß er nämlich einer nationalsozialistischen Interpretation Nietzsches den Weg geebnet habe, seine Rechtfertigung. Und zwar nicht aufgrund dessen, daß Bäumler an die niedrigsten Instinkte des Menschen appelliert habe, sondern vielmehr aufgrund der Tatsache, daß er das aristokratische Moment des deutschen Volkes und der deutschen Kultur so stark betont hat. Tatsächlich bilden das Thema der Rückkehr zu den

Ursprüngen und das Thema der Betonung der deutschen Kultur gegenüber der lateinischen in gewisser Weise die Grundlage für die Rechtfertigung der These von der rassischen Überlegenheit.

Dennoch: Wenn man sich hier schon auf diesen Weg begeben will, so ist die Interpretation Bäumlers nicht so bestimmend wie die von Bertram, die aus dem Jahre 1918 stammt. Diese Interpretation wäre also die typische, wenn man das aristokratische Moment der deutschen Kultur verstehen will, deren maßgebliche Vertreter Meister Eckhart, Martin Luther und Nietzsche sind. Und dann könnte der Kampf, den Nietzsche gegen die abendländische christliche Metaphysik führt, interpretiert werden als Kampf für die Behauptung der Autonomie des germanischen Geistes gegenüber dem lateinischen Geist.

Erst mit Heidegger werden die heroisch-politischen Interpretationen der ersten Jahrzehnte des Jahrhunderts, die die philosophischen Züge im Werke Nietzsches überdeckt hatten, wieder auf ihre wahren Dimensionen zurückgeschnitten¹⁶. Das heißt, daß es Nietzsche erst seit 1935 gelingt, sich den Historikern der Philosophie als ein echter Denker darzustellen. An die Stelle der Gestalt Nietzsches als des Übermenschen, der nach einem egoistischen Schema interpretiert wird, an die Stelle seiner Gestalt als des Begründers neuer Werte tritt nun die Gestalt des Nietzsche, der von einem Denken spricht, das offen sein soll für einen neuen Horizont von Transzendenz.

Es liegt nahe, daß die Reflexionen Heideggers über den Willen zur Macht und über den Übermenschen, in denen er nicht von Gott, sondern von einer unbestimmten Öffnung auf das Sein hin spricht, auf doppelsinnige Weise gelesen werden konnten. Und genau so doppelsinnig konnte die Rede Heideggers auch dort verstanden werden, wo er sich immer wieder auf Hölderlin bezieht, welcher der Dichter war, den das nationalsozialistische Deutschland besonders liebte¹⁷.

Übrigens ist bekannt, daß Heidegger den Nationalsozialismus bejahte und daß sich ein offenes Bekenntnis zur Thematik Nietzsches in seiner Schrift aus dem Jahre 1933 «Die Selbstbehauptung der deutschen Universität» findet, welche ursprünglich die Inauguralrede Heideggers anlässlich seiner Einführung als Rektor der Universität Freiburg im Breisgau darstellte. Dennoch ist auch bekannt, daß er bald darauf

dieses politische Abenteuer aufgab und daß seine Art, über das Sein zu philosophieren, einen weiten Abstand von politischen Horizonten jeder Art bekundet.

Als den tiefsten Kern von Nietzsches Denken begriff Heidegger das Problem des Nihilismus. Im Hinblick auf diese Problematik bemerkt er übrigens, daß Nietzsche, auch wenn er den Nihilismus als Wesensmerkmal des abendländischen christlichen Denkens versteht, im Grunde genommen aber doch nicht so weit gelangt, daß er das Wesen des Nichts denken würde. Mit anderen Worten: Es gelingt Nietzsche nicht, das für die abendländische Metaphysik typische «vorstellende Denken» durch ein «Wesendenken» zu überwinden. Auf diese Weise bleibt er immer noch im Bannkreis der metaphysischen Vorstellung, auch wenn er das Sein nicht mehr in der platonisch-christlichen Dimension begreift, sondern innerhalb eines Horizontes entgegengesetzter Werte. Das heißt: Im Grunde wird das Sein immer noch in ontischem Sinne verstanden, auch wenn es nun als höchstes Seiendes gesehen wird.

Es ist bekannt, daß auch Jaspers¹⁸ Nietzsche unter dem Gesichtspunkt des Seins gelesen hat, wenn auch die ontologische Interpretation Heideggers sich von der existenziellen Interpretation von Jaspers gerade dadurch unterscheidet, daß die Thematik des Seins bei diesen beiden Philosophen nicht dieselbe ist. Beide rücken das Sein als Transzendenz, als Ereignis ins Licht, aber Jaspers betont dabei doch das existenzielle Moment des Seins. Und dies ist auch der Grund, warum Heidegger meint, daß es Jaspers, ungeachtet dessen, daß er unaufhörlich über das Sein diskutiert, nicht gelinge, bei Nietzsche diesen Gedanken in seinem Zusammenhang mit dem Willen zur Macht zu klären.

Mir scheint aber dennoch, daß man jenseits etlicher Differenzen bei diesen beiden Philosophen im tiefsten Grunde im Blick auf das Verständnis der Thematik des Todes Gottes eine Verwandtschaft wahrnehmen kann. Nach Heidegger rührt die Polemik Nietzsches gegen das Christentum nicht aus einem Haß gegen den Gott des Christentums, sondern aus der Problematik des Seins. Wenn es den Tod Gottes, der mit dem «vorstellenden Denken» verbunden ist, nicht gäbe, käme die abendländische Metaphysik nicht zu ihrer Vollendung, und so eröffnete sie auch nicht den neuen Horizont des Seins als Ereignis. Das heißt: Der Gedanke vom Tod

Gottes sagt uns einerseits etwas über das Schwinden des Vertrauens in den Urgrund des sichtbaren Seins als höchstes Seiendes, und andererseits eröffnet er den Horizont für eine Neuformulierung des Problems des Seinsgrundes.

So ist auch für Jaspers der Tod Gottes notwendig, um die echte Transzendenz thematisieren zu können, und zwar aufgrund dessen, daß man damit zu einer Aneignung Nietzscheschen Denkens kommt, das aber niemals zu einer endgültigen und ein für allemal abgeschlossenen Erkenntnis führt, und zwar deshalb, weil die von Nietzsche aufgerissene Thematik niemals erschöpfend behandelt werden kann.

Im Unterschied zu Heidegger unterzieht Jaspers auch das Leben Nietzsches einer Untersuchung mit Überlegungen zu einer Nietzscheinterpretation mit Hilfe von psychopathologischen Kategorien. In der Existenzanalyse von Jaspers integrieren sich die positive und die negative Dimension, indem sie in jedem Augenblick neue «Grenzsituationen» hervorrufen, in denen allein das Offenbarwerden des Seins sich ereignen kann. Das heißt: Allein in jenen Grenzsituationen, in denen unser empirisches Dasein Schiffbruch am Nichts erleidet, wie in der Krankheit,

im Leiden und im Tod, öffnet sich der Horizont der Transzendenz.

Es ist ganz offenkundig, daß sowohl für Heidegger wie für Jaspers die Nietzscheinterpretation ein integrierendes Kapitel ihres eigenen Philosophierens darstellt. Es verhält sich denn auch so, daß die bekanntesten Spezialisten für Heidegger Nietzsche interpretieren, indem sie die ontologische Interpretation, die Heidegger von Nietzsche gibt, vertiefen. Ich erinnere hier nur an die Nietzscheinterpretationen solch bekannter Gelehrter wie K. Löwith, E. Fink, K.H. Volkmann-Schluck, J.B. Lotz und B. Welte¹⁹.

So bedeutet schließlich nach Jaspers und vor allem nach Heidegger die Beschäftigung mit Nietzsche nicht mehr, daß man sich damit einem Vertreter des Mythos oder – was schlimmer wäre – eines ganz bestimmten Mythos zuwenden würde. Nietzsche führt uns vielmehr dahin, über den Sinn des Menschenlebens zu meditieren und dann auch über den Sinn der Geschichte und des Göttlichen. Allein auf diese Weise ist es möglich, sich dem echten Sinn des Nietzscheschen Nihilismus zuzuwenden, dessen Dimension des Nichts offen ist für eine Transzendenz des Heiligen, des Göttlichen²⁰.

¹ U. v. Wilamowitz-Möllendorf wird mit zwei polemischen Schriften zum Wortführer dieses Unwillens: *Zukunftsphilologie!* (Berlin 1872); *Zukunftsphilologie! Zweites Stück* (Berlin 1873).

² G. Brandes, *Aristokratischer Radikalismus. Eine Abhandlung über F. Nietzsche: Deutsche Rundschau* 1890/2, 52–89; O. Hansson, *Friedrich Nietzsche, Seine Persönlichkeit und sein System* (Leipzig 1890).

³ P. Ernst, *Friedrich Nietzsche, Seine Philosophie: Freie Bühne* 1890/1, 516ff.

⁴ L. Berg, *Der Übermensch in der modernen Literatur. Ein Kapitel zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts* (München 1897).

⁵ K. Eisner, *Friedrich Nietzsche und die Apostel der Zukunft* (Leipzig 1892); J. Kaftan, *Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral* (Berlin 1897).

⁶ A. Riehl, *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker* (Stuttgart 1897).

⁷ W. Weigand, *Friedrich Nietzsche. Ein psychologischer Versuch* (München 1893); L. Stein, *Friedrich Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren* (Berlin 1893).

⁸ O. Ritschl, *Nietzsches Welt- und Lebensanschauung in ihrer Entstehung und Entwicklung* (Leipzig 1897).

⁹ E. v. Hartmann, *Ethische Studien* (Leipzig 1898).

¹⁰ Als einschlägige Arbeiten seien hier genannt: T. Türck, *Nietzsches philosophische Irrwege* (Dresden 1891); Th.

Ziegler, *Friedrich Nietzsche* (Berlin 1900); und vor allem P.J. Möbius, *Nietzsche* (1902).

¹¹ H. Vaihinger, *Nietzsche als Philosoph* (Berlin 1902).

¹² R. Richter, *Friedrich Nietzsche. Sein Leben und sein Werk* (Leipzig 1903).

¹³ A. Drews, *Nietzsches Philosophie* (Heidelberg 1904); G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche* (Leipzig 1907); W. Brock, *Nietzsches Idee der Kultur* (Bonn 1930).

¹⁴ L. Klages, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches* (Leipzig 1926).

¹⁵ E. Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* (Bonn 1918); A. Bäuml, *Nietzsche. Der Philosoph und Politiker* (Leipzig 1931).

¹⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*. 2 Bände (Pfullingen 1961).

¹⁷ In mancherlei Hinsicht ist auch F.G. Jünger von einem Heideggerschen Klima beeinflusst. In seinem Buch über Nietzsche widmet er der Beziehung zwischen Nietzsche und Hölderlin ein eigenes Kapitel: F.G. Jünger, *Nietzsche* (Frankfurt 1949).

¹⁸ K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (Berlin 1936); *Nietzsche und das Christentum* (Hameln 1946).

¹⁹ E. Fink, *Nietzsches Philosophie* (Stuttgart 1960); K.H. Volkmann-Schluck, *Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches* (Frankfurt 1968); J.B. Lotz, *Zwischen Seligkeit und Verdammnis* (Frankfurt 1953); K.

Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen (Berlin 1935); B. Welte, Nietzsches Atheismus und das Christentum (Darmstadt 1958).

²⁰ Aus diesem Grunde bin ich auch kritisch gegenüber einigen Nietzscheinterpretationen, die sich am französischen Strukturalismus inspirieren, und ebenso gegenüber manchen italienischen Interpretationen, die diesen französischen Deutungen folgen. Was die neuesten italienischen Nietzscheinterpretationen betrifft, siehe: F. Volpi, Nietzsche in Italien: Philosophischer Literaturanzeiger, April/Juni 1978, 70–84; C. Berto, Le ultime interpretazioni italiane di Nietzsche: Humanitas 1980 (Sonderheft zum Thema «Nietzsche»).

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GIORGIO PENZO

Studierte an den Universitäten Rom, Innsbruck, Venedig und Padua. Promotion zum Doktor der Philosophie an der Universität Innsbruck und der Erziehungswissenschaften an der Universität Padua. Mehrere Jahre Lehrtätigkeit an Schulen. Im Rahmen von Wettbewerben gewann er 1969 die Freie Dozentur für die Geschichte der modernen und zeitgenössischen Philosophie und 1976 den Lehrstuhl für Philosophiegeschichte. Derzeit Ordentlicher Professor für die Geschichte der Philosophie an der Universität Padua. Gleichzeitig Lehrbeauftragter an den Schulen für Weiterbildung in Pädagogik und die Methodologie der wissenschaftlichen Forschung sowie für Philosophie der Wissenschaften innerhalb der

Universität Padua. Veröffentlichungen u.a.: L'Unità del pensiero in Martin Heidegger (Gregoriana, Padua 1965); Pensare heideggeriano e problematica teologica (Queriniana, Brescia ²1973); Max Tirner. La rivolta esistenziale (Marietti, Turin 1971); Dialettica e fede in K. Jaspers (Pàtron, Bologna ²1978). (1. Auflage unter dem Titel: Essere e Dio in K. Jaspers. Sansoni, Florenz 1972); Friedrich Nietzsche. Il divino come polarità (Pàtron, Bologna ³1980); Friedrich Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana (Pàtron, Bologna ²1976). (1. Aufl. unter dem Titel: L'Interpretazione ontologica di Nietzsche. Sansoni, Florenz 1967); Il nichilismo da Nietzsche a Sartre (Città Nuova, Rom 1976); Di là dal bene e dal male (= Einführung in das Werk Nietzsches (Mursia, Mailand 1977); Friedrich Gogarten. Il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo (im Druck); Herausgeber von thematischen Sonderheften: über Heidegger: Humanitas 1978/4; Rassegna die Teologia 1978/4; über Nietzsche: Humanitas 1980/4; zahlreiche Beiträge in philosophischen und theologischen Zeitschriften; außerdem Übersetzungen aus dem Deutschen mit kritischen Einführungen: D. Sölle, Rappresentanza. Un capitolo di teologia dopo la «morte di Dio» (Queriniana, Brescia ²1970); D. Sölle, Sofferenza (Queriniana, Brescia 1976); K. Jaspers/H. Zahrt, Filosofia e fede nella rivelazione (Queriniana, Brescia 1971, ²1979); K. Jaspers, Cifre della trascendenza (Marietti, Turin 1974); F. Gogarten, La questione su Dio (Queriniana, Brescia 1971); ds., L'annuncio di Gesù Cristo (Queriniana, Brescia 1978); ds., DIMITIZZAZIONE e chiesa (im Druck); W.D. Marsch, Futuro (Queriniana, Brescia 1974); H. Otto, Dio (Queriniana, Brescia 1976). Anschrift: Via Crescini 102, Padova, Italien.

Jean Greisch

Die ewige Wiederkehr des Andern

Nietzsche und die Denker der Differenz

In immer neuen Zusammenstellungen beherrscht das Denken Nietzsches die «nachstrukturalistischen» Strömungen der französischen Gegenwartsphilosophie. Das Wort «Strukturalismus» bezeichnet wohl keine eindeutig auszumachende Denkschule mehr, es dient aber immer noch zur Kennzeichnung und Identifizierung einer bestimmten Geistesrichtung. Der Humanismus-

streit, der bereits die existentialistische Ära bestimmt hatte, schwelt immer noch weiter. Freilich befindet das neue Denken sich meilenweit von jener Problematik entfernt, die in Sartres Manifest «Der Existentialismus ist ein Humanismus» seinen maßgeblichsten Ausdruck gefunden hatte. Die Herausforderung, die dieser atheistische Humanismus für ein christliches Denken bedeutete, fand ihre exemplarische Antwort in de Lubacs «Drame de l'humanisme athée». Angesichts des Erfolgs dieses Werkes ist die Versuchung naheliegend, die hier entwickelten apologetischen Kategorien auch auf den neuen Humanismusstreit anzuwenden, der sich im Anschluß an die semiologische Kehre des Denkens ausgebreitet hat. In diesem Falle könnte man es dabei bewenden lassen, ein weiteres Kapitel des «Dramas des humanistischen Atheismus» zu schreiben. Diese apologetische Engführung wurde mehr als einmal versucht (man denke etwa an die