

Werner Stegmaier

Licht aus der Nacht: Nietzsches philosophische Umwertung des Lichts. Zum *Nachtlied* in Za II

Abstract: *Light from the Night: Nietzsche's Philosophical Reevaluation of Light. On the Night Song in Za II.* The *Night Song* in the Second Part of *Thus Spoke Zarathustra* has been much admired, most of all by Nietzsche himself, as a unique lament about his loneliness in the “language of love.” At the same time, it seems to be proof of an extreme self-aggrandizement, a pathological megalomania. In both cases, the philosophical meaning of the *Night Song* is passed over. It arises from the Enlightenment metaphors of light and night as their reversal in nihilism: nihilism, the loss of all certainties from a universal and all-illuminating reason, liberates us from the illusions of this reason in favor of a new orientation, the certainties of which individuals must “create” for themselves. Moreover, the individuals suffer from the different superiorities and inferiorities of their orientations, their “rank orders,” and must now try to gain each other through love, or at least in the language of love, as the unreserved encounter of individuals. In the *Night Song*, Nietzsche has Zarathustra, to whom he ascribes the highest superiority of orientation, experience a personal crisis of orientation, regain his cheerfulness in the following *Dance Song* and his “will” to elevate humanity as a whole in the *Funeral Song*.

Keywords: Song, Light, Night, Enlightenment, Nihilism, Rank order, Love

Einleitung

Das *Nachtlied* im II. Teil von *Also sprach Zarathustra* (1883–85) ist viel bewundert worden, am meisten von Nietzsche selbst, als in der Literatur einzig dastehende Klage über seine Einsamkeit in der ‚Sprache der Liebe‘. Zugleich scheint es das Zeugnis einer extremen Selbstüberhebung, eines krankhaften Größenwahnsinns zu sein.¹ Wie kann Nietzsche sagen – oder seinen Zarathustra sagen lassen –, er habe eine solche Überfülle

¹ So und nur so interpretiert es Carl Pietzcker, „Aber ich lebe in meinem eigenen Lichte; ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen“, *Das Nachtlied* in F. Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, in: *Freiburger literaturpsychologische Gespräche. Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse* 18 (1999): *Größenphantasien*, 233–252, im Anschluss an Jørgen Kjaer, „Zarathustras *Nachtlied* und der Dionysosdithyrambus *Von der Armut des Reichsten*“, in: *Nietzscheforschung* 3 (1996), 127–146. Danach ist der „liebesschwache“ Nietzsche mit seinem extremen „Narzißmus“ ein klinischer Fall von „Größenwahnsinn“.

Prof. Dr. Werner Stegmaier, Universität Greifswald, Institut für Philosophie, Baderstr. 6–7, 17489 Greifswald, Deutschland, E-Mail: stegmai.pr@t-online.de

an Weisheit zu geben, zu schenken oder zu verströmen, dass ihm andere nichts zurückgeben könnten? Sein Licht überstrahle alles andere so, dass er ganz in und von seinem eigenen Licht leben müsse? Wie befremdlich ist seine Sorge, dass sein Vorrang ihn einsam mache und zugleich demütigend auf andere wirken müsse, dass er die Scham verliere und hart werde, weil er nur noch sein eigenes Lied singen könne, das doch ein Lied der Liebe sei? War diese Sorge nicht damals schon bizarr, als er als Philosoph noch kaum bekannt war, und fällt sie heute, auch wenn Nietzsche immer noch intensiv studiert wird und er inzwischen zum vielleicht berühmtesten Philosophen der westlichen Welt wurde, nicht noch weit mehr aus der Zeit? Und dennoch hat gerade das *Nachtlied* bis heute seine Faszinationskraft nicht verloren, ist Teil von Nietzsches revolutionärem Philosophieren. Vielleicht sollte man, statt ihn persönlich zu diskreditieren oder zu bemitleiden, fragen, warum Nietzsche an dieser Stelle seiner Lehrdichtung Zarathustra so sprechen ließ, welche Gründe es dafür gibt. Eine plausible Antwort bedarf jedoch seinerseits einer neuen philosophischen Orientierung. Im Folgenden versuche ich nach einer vorbereitenden philologischen Interpretation des *Nachtlieds* eine philosophische Interpretation auf dem Boden der Philosophie der Orientierung.²

1. Vorbereitende philologische Interpretation des *Nachtlieds*

1.1 Der Kontext in *Also sprach Zarathustra*: Warum Lieder?

Das *Nachtlied* ist das erste von drei „Liedern“ im II. Teil von Nietzsches Lehrdichtung *Also sprach Zarathustra*.³ Sie folgen auf eine Schmähung der „berühmten Weisen“, deren „Aberglauben“ das „Volk“ mit „Ehrfurcht“ begegnet, weshalb sie ihm umso mehr mit ihren Lehren schmeicheln. Zarathustra reicht das aus, in einem Handstreich gleich die ganze philosophische Tradition beiseitezuschieben. Er selbst sieht sich dagegen unter den „Forschenden, Suchenden, Erobernden“, die „hungernd, gewaltthätig, einsam, gottlos“ in die Wüsten gehen und denen erwartungsgemäß mit Misstrauen begegnet wird. Statt anschniegsmig will er „gross und einsam“ denken, statt scheinbare Wahrheit vorgeben den Mut zur „Wahrhaftigkeit“ zeigen und statt „Diener des

2 Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin 2008.

3 Wir haben das Glück, dass nun im Rahmen des großen *Nietzsche-Kommentars* der ausführliche Kommentar auch des *Nachtlieds* von Katharina Grätz vorliegt (*Kommentar zu Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ I und II*, Berlin 2024, 618–631). Sie beschränkt sich bewusst auf eine dichte poetologische Beschreibung, Hinweise auf Vorstufen in Nietzsches Nachlass, Querverweise auf andere Abschnitte im *Zarathustra*, Quellen- und Rezeptionsforschung und sachlich auf das Thema der Einsamkeit und Nietzsches/Zarathustras Leiden daran. Ich nehme das dankbar auf, ohne es hier nochmals zu wiederholen.

Volkes“ „Schrecken“ und „Ungestüm des Geistes“ sein, dessen „tiefe Erkenntnis“ aus den „innersten Brunnen des Geistes“ kommt. Das Philosophieren muss für ihn wie für Nietzsche radikal neu und nun, ohne Rücksicht auf gängige Weisheiten für „das Volk“, tiefer beginnen (Za II, Von den berühmten Weisen). Das macht ihn und „[s]ein[en] Sohn“ einsam (Brief an Heinrich Köselitz, 27. April 1883, Nr. 407, KSB 6.367).

Nachdem Zarathustra sich auf diese Weise hart und klar positioniert hat, besinnt er sich darauf, was sein Neuanfang für ihn selbst bedeutet. Er „spricht“ hier nicht mehr, sondern „singt“ in drei Liedern, dem *Nachtlied*, dem *Tanzlied* und dem *Grablied*; der Erzähler der Lehrdichtung beschließt die drei Abschnitte jeweils mit der Formel „Also sang Zarathustra“ (und die Rahmenerzählung zum *Tanzlied* wieder durch die übliche Formel „Also sprach Zarathustra“). Die Lieder sind stärker als die sonstigen „Reden“ musikalisch-rhythmisch durchkomponiert, jedoch nicht, wie im III. Teil das Mitternachts-Lied (oder „andere Tanzlied“ oder „trunkene Lied“) in Versform gefasst und gereimt, so dass sie nicht auffällig vom Kontext abstecken.⁴ Nietzsche nennt sie „Lieder“, weil sie einen anderen Ton anschlagen: Zarathustra lehrt hier nicht, sondern besinnt sich auf sich selbst, auf seine Bedingungen und Möglichkeiten zu philosophieren überhaupt. Lieder wollen keine Lehren sein, man muss ihren Sinn nicht zwingend verstehen und nicht mit ihm übereinstimmen, sondern man kann einfach in sie einstimmen und sie, wenn sie schön sind, mitsingen. So verleibt man sich, was sie sagen, durch immer neue Wiederholung ein, und so wird Zarathustra im IV. Teil die höheren Menschen, nachdem er ihnen das Mitternachts- (oder nun *Nachtwandler*-) Lied auf schwer begreifliche Weise vergeblich zu erklären versucht hat, sie es einfach im „Rundgesang“ singen lassen.⁵ Nietzsches/Zarathustras Lieder setzen dort, wo das Verstehen begrenzt ist, auf Mitsingen statt auf Lehren, Erklären und Verstehen.

Zum *Nachtlied*, in dem es dunkel, traurig und einsam zugeht, setzt Zarathustra, um zunächst weiter auf den unmittelbaren Kontext zu blicken, mit dem *Tanzlied* einen starken Kontrapunkt. Die Szene wechselt vollkommen: Statt einsam in der Nacht auf die Springbrunnen zu lauschen, stößt Zarathustra, umgeben von seinen Jüngern, auf Mädchen, die auf einer hellen Waldwiese tanzen. Eine fröhliche Gesellschaft unter den jungen Leuten kündigt sich an. Doch die Mädchen hören sogleich auf zu tanzen, als Zarathustra mit seiner Prophetenfigur erscheint. Sein hoher Ernst lässt ausgelassene Fröhlichkeit nicht zu. Er spürt das, will nicht „Spielverderber“ sein und kann doch nicht anders, als den jungen Leuten, die gerne tanzen würden, mit eben seinem Ernst mächtig

⁴ In einer Vorstufe hat Nietzsche einen Versuch mit der Versform gemacht, ihn aber fallen lassen. Vgl. KGW VI 4.199, und dazu Wolfram Groddeck, „Das Nachtlied. Dithyrambisch reflektierte Rede in *Also sprach Zarathustra*“, in: Katharina Grätz / Sebastian Kaufmann (Hg.), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der „Fröhlichen Wissenschaft“ zu „Also sprach Zarathustra“*, Heidelberg 2016, 413–424: 416 f. Groddecks subtile Formanalyse legt, Nietzsche selbst folgend (EH, Za 7), die Nähe des *Nachtlieds* zu einem Dithyrambus nahe.

⁵ Vgl. Werner Stegmaier, „Zarathustras philosophische Auslegung des Mitternachts-Lieds“, in: Grätz / Kaufmann (Hg.), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur*, 425–442.

zuzureden. Er nimmt in seiner Begrüßung das Nacht-Motiv metaphorisch auf („Wohl bin ich ein Wald und eine Nacht dunkler Bäume“), deutet nun aber entgegenkommend an, wie auch viel Lichtes und Schönes darin steckt („doch wer sich vor meinem Dunkel nicht scheut, der findet auch Rosenhänge unter meinen Cypressen“).

Und auch Liebe verberge sich in diesem Wald, in Gestalt des „kleinen Gottes“ Cupido, den die Mädchen so mögen, der jedoch schlafe. Zarathustra will darum ein „Tanz- und Spottlied“ auf ihn singen, zu dem die Mädchen tanzen können, aber auch – wie er mehr zu sich selbst und seinen Jüngern sagt – um den „Geist der Schwere“ zu vertreiben, „meinen allerhöchsten grossmächtigsten Teufel, von dem sie sagen, dass er „der Herr der Welt“ sei.“ Den Mädchen wird das so überhoben vorkommen wie dem Volk auf dem Markt die Lehre vom Übermenschen, über die es nur lachen konnte. Doch jetzt singt Zarathustra, klüger geworden, vom „unergründlichen“ Leben, das „in Allem ein Weib [sei], und kein tugendhaftes“, in dem die „Männer“ aber „Tiefe“, „Treue“, „Ewige[s]“ und „Geheimnisvolles“ suchen und dabei die „Weiber“ doch nur mit ihren „eignen Tugenden“ beschenken und beschämen wollen. Diese Männer loben das Leben nur, weil sie selbst begehren und lieben wollen.

Das wird die Mädchen schon eher interessieren, und das werden sie auch ganz gut verstehen können. Darüber kommt freilich auch Zarathustras eigene „Weisheit“ ins Straucheln, nachdem er ja eben im *Nachtlied* von seiner „Begierde nach Liebe“ und seiner „Begierde nach Begehren“ gesungen hat. So wird für ihn daraus eine zwiespältige Hassliebe zum Leben. Besonnen zieht er aus ihr den Schluss, dass seine Weisheit dem Leben in all seiner Vielseitigkeit, Veränderlichkeit und Widersprüchlichkeit gleich oder ähnlich werden und dabei selbst „in's Unergründliche [...] sinken“ muss. Er ist nun bereit, sich auf das Leben in seiner ganzen Lebendigkeit einzulassen, sich an ihr neu zu orientieren. Gleichwohl wird er, als mit dem Abend sich die Nacht ankündigt, wieder traurig. Er ist noch nicht frei für eine ‚fröhliche‘ philosophische Neuorientierung, wie die Szene des *Tanzlieds* sie ihm nahelegte.

Im folgenden *Grablied* fährt er, wieder „einsam“, aber immer noch „der Reichste und Bestzubeneidende“, hinaus zur „Gräberinsel“, die man sich wohl wie Arnold Böcklins zwischen 1880 und 1886 in mehreren Versionen gemalte finstere Toteninsel vorstellen darf, den Nietzsche als „wegesuchenden Maler“ schätzte (Nachlass 1881, 11[249], KSA 9.536). Er nimmt einen „immergrünen Kranz des Lebens“ mit, den er auf „die Gräber [s]einer Jugend“ legen will. Jugend, das sind die für ihn nun toten „Blicke der Liebe“, die in ihm, auch wenn sie ihn nun verlassen haben oder durch „Bosheit“ verdunkelt wurden, immer noch lebendig sind. Hier wird vage ein Grund für die lieblose Existenz Zarathustras angedeutet: Er ist nicht liebesunfähig, im Gegenteil. Andere, die er nicht nennt, haben ihm die Liebe, die er zu leben versuchte, beschmutzt, vergällt und vergiftet und damit auch die ursprüngliche „Reinheit“ seines Denkens verdorben. Er wird, darf man vermuten, an all die „Tugendhaften“, „Hinterweltler“, „Verächter des Leibes“, „neuen Götzen“, „Prediger des Todes“ und „Fliegen des Marktes“ denken, mit denen er zuvor, im I. Teil der Lehrdichtung, abgerechnet hat. Sein Wille zum Schenken, zum Ausreichen seines Überflusses wurde von ihnen eingedämmt, seine Weisheit

zurückgestaut („Nur im Tanze weiss ich der höchsten Dinge Gleichniss zu reden: – und nun blieb mir mein höchstes Gleichniss ungeredet in meinen Gliedern!“). Ihm bleibt nur „ein Unverwundbares, Unbegrabbares“, „Felsensprengendes“, sein „Wille“, ein Wille, der, wie ihm mitten unter Gräbern klar wird, nicht scheinbar weisen Reden, sondern dem Leben in seiner Lebendigkeit gehorcht. Mit ihm wird er nicht weniger, aber ganz anders als es die Bibel erzählt, die Gräber zertrümmern und „Auferstehungen“ schaffen, einfach, indem er sich dem irdischen, leiblichen Leben anvertraut. Es ist, wie er dann im folgenden zum Ton der Reden zurückkehrenden Abschnitt *Von der Selbst-Ueberwindung* lehrt, nicht mehr der Wille zur Wahrheit, sondern, getreu dem Leben, der Wille zur Selbst-Überwindung, in der das Leben letztlich bestehe.

1.2 Die rhetorische, musikalische und erzählerische Gestaltung: Warum ein Sonatensatz?

Das *Nachtlied* steht so in einem erzählerischen Kontext, in dem sich Zarathustra schmerzlich dazu durchringt, dem Leben in seiner Lebendigkeit gerecht zu werden und seine Stellung als Weisheitslehrer darin zu finden, und aus diesem Kontext muss es wohl auch verstanden werden. Auffällig und viel besprochen sind im *Nachtlied* die überquellende Metaphorik („meine Seele ist ein springender Brunnen“, „von Licht umgürtet“, „Brüste[] des Lichts“ usw.),⁶ die funkelnde Rhetorik (z. B. sechs Wiederholungen von „Nacht ist es“), die selbstbezüglichen Übersteigerungen wie „Begierde nach Begehren“ und „Heisshunger in der Sättigung“, die irritierenden Paradoxien wie die „Armuth“ des „Schenkenden“, die „kalt“ ihre Bahnen fliegenden Sonnen und das Sich-Verbrennen „an Eisigem“. Er scheint verstört zu sein, nicht mehr logisch denken zu können. Doch diese Sprache unterscheidet sich nicht allzu sehr von seinem sonstigen Sprachgebrauch.

Weniger aufgefallen ist die musikalische Komposition des Liedes, auf die vor allem die Reprise des Anfangs am Ende aufmerksam macht. Man erkennt die klassische Sonatensatzform ferner am Einsatz mit zwei Themen, dem Hauptthema des Redens oder Rauschens der Springbrunnen und dem Seitenthema des Liedes von Liebenden. Ihr folgt die Durchführung mit der Verschränkung der beiden Themen in einander steigenden Variationen. Aus dem anfänglichen *adagio* wird ein *appassionato* („Begierde nach Liebe“, „Oh Begierde nach Begehren!“) und schließlich ein *furioso* („hungere ich nach Bosheit“, „Rache“, „Feindschaft“, all dies aus Liebe), um dann in der Reprise zum einleitenden, nun aber leidenschaftlich gesättigten *adagio* („Und Durst nach Nüchternem!“)

⁶ Karl Jaspers, „Zu Nietzsches Nachtlied“ [1950], in: *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, hg. v. Hans Saner, München 1968, 402–408, reichert sie in seiner Interpretation noch an und treibt sie weiter bis zur „mystischen Vollendung in der Tilgung der Zeit“, auch er auf der Basis einer psychopathologischen Einstufung („Triebblähungen und Triebverkehrungen“, „Nichtliebenkönnen“).

Und Einsamkeit!“, „mein Verlangen, – nach Rede verlangt mich“) zurückzukehren, das hoch tönend in der Coda des vierfachen „Nacht ist es“ ausklingt.

Man kann auch das als große Gefühlsaufwallung verstehen und es dabei bewenden belassen. Doch die Sonatensatzform dürfte einen tieferen Sinn haben: Das neue Denken wird in eine bekannte musikalische Ordnung eingebettet, die es ohne weitere Begründungen eingängig macht. Auch das leidenschaftliche Philosophieren klingt vertraut.

Hinzukommt die erzählerische Gestaltung selbst: Zarathustra, und hier kaum verborgen Nietzsche selbst, erzählt von seinem eigenem Erleben („Nacht ist es [...] Und auch meine Seele“), wendet den Blick von außen („springende[] Brunnen“) nach innen („meine Seele“), um dann, ohne dass etwas Weiteres geschähe, mit starken begrifflichen Gegensätzen („Licht“ – „Nacht“, „Liebe“ – „Einsamkeit“, „Schweigsamkeit“ – Rede-Verlangen, „Schenken“ – „Nehmen“, „Unseligkeit“ – „Glück“, „Liebe“ – „Bosheit“, „Rache“, „Tücke“) in die philosophische Sphäre abzuheben. Doch das bleibt in einem psychologischen Kontext und mit ihm in das Leben eingebunden („meine Seele“, „Ungestilltes, Unstillbares [...] in mir“, „meine Einsamkeit“, „Ach, dass ich [...]“, „Ich kenne das Glück des Nehmenden nicht“, „mein Neid“ usw.). Das neue Philosophieren gerät in eine veritable Krisensituation, die die ganze Person mit einbezieht.

1.3 Der biographische Hintergrund: Warum der Brunnen auf der Piazza Barberini?

Zum biographischen Hintergrund hat Nietzsche selbst einiges mitgeteilt:

Auf einer loggia hoch über der genannten piazza [Barberini], von der aus man Rom übersieht und tief unten die fontana rauschen hört, wurde jenes einsamste Lied gedichtet, das je gedichtet worden ist, das *Nachtlied*; um diese Zeit gieng immer eine Melodie von unsäglicher Schwermuth um mich herum, deren Refrain ich in den Worten wiederfand „todt vor Unsterblichkeit ...“ (EH, Za 4).

In der Nacht, wenn der laute Verkehr rundum sich beruhigt, hört man das Rauschen des von Gian Lorenzo Bernini in schwingendem Barock für Papst Urban VIII. geschaffenen Brunnens, dessen große symmetrische Muschelschalen von sich steil mit ihren Schwänzen aus dem unteren Wasserbecken aufrichtenden Delphinen getragen werden, über denen sich wiederum der schön gebaute Meergott Triton erhebt, der die vom Gipfel herabstürzende Fontäne aus einer kleineren, zum Trank hochgehaltenen Muschel zugleich hochzuspeien und zu trinken scheint. Er trinkt den Strahl in sich zurück, der aus ihm hervorbricht, wie Zarathustra die „Flammen“ seines „eigenen Lichts“.

Am Rand und in der Nähe des Platzes sprudeln weitere, kleinere Brunnen. Man darf vermuten, dass auf dem Geländer um den Triton-Brunnen auch oder gerade nachts Liebende saßen, deren leise Gespräche man aus der Höhe nur erahnen kann. Aber Nietzsche/Zarathustra hört seine eigene Melodie und hört sein schwermütiges „todt vor Unsterblichkeit“ in sie hinein. Ist dieser barocke Brunnen, an dem alles

schwingt und tanzt und aus dem unter den großen symmetrischen Schalen die päpstliche Tiara hervorprangt, für ihn zu einem Monument des Todes eines Gottes geworden, der vom Glauben an Unsterblichkeit und Auferstehung lebte? In *Der Antichrist* (1888) wird Nietzsche in diesem Sinn schreiben:

Die grosse Lüge von der Personal-Unsterblichkeit zerstört jede Vernunft, jede Natur im Instinkte, – Alles, was wohlthätig, was lebensfördernd, was zukunftsverbürgend in den Instinkten ist, erregt nunmehr Misstrauen. So zu leben, dass es keinen Sinn mehr hat, zu leben, das wird jetzt zum „Sinn“ des Lebens ...“ (AC 43).

Oder geht es, wie er in *Ecce homo* (1888) gleich anschließend berichtet und was ebenso denkbar ist, um den „Nothstand ohne Gleichen“, mit dem große Menschen „theuer“ büßten, „unsterblich zu sein: man stirbt dafür mehrere Male bei Lebzeiten“ (EH, Za 5)?

In seinem Rückblick auf *Also sprach Zarathustra* kommt Nietzsche dann auch auf die „Einsamkeit“ selbst unter Freunden zu sprechen: Sie werde durch eine vollbrachte große Tat geschaffen, die dem Schaffenden nun seine Aufgabe so vor Augen stelle, dass er keinen Blick für andere Menschen mehr habe. Die ungeheure „Distanz“, die so entstehe, löse bei ihnen „eine Art Revolte“ aus. Man müsse selbst eine „vornehme[] Natur“ sein, um überragende Schöpfungen erkennen, anerkennen und verehren zu können. So gerate der Schaffende leicht in ein „Misstrauen“ gegenüber anderen, dessen Ursache er ihnen statt sich selbst zuschreibe (EH, Za 5). Die Einsamkeit hat danach nichts mit Liebesunfähigkeit zu tun, sondern kommt aus dem Werk selbst, aus dem überragenden Schaffen, nicht aus der Person des Schaffenden. Nietzsche/Zarathustra entdeckt im *Nachtlied* seine „a z u r n e Einsamkeit“. Die Dichtung im Ganzen aber sieht er „aus Einem Born mit unsterblicher Sicherheit“ quellen und stellt sie gebirgshoch über alle anderen Dichtungen und alle andere Philosophie: „Man weiss bis dahin nicht, was Höhe, was Tiefe ist; man weiss noch weniger, was Wahrheit ist“ (EH, Za 6). Glaubt man das zu wissen, *ist* man einsam.

1.4 Der Übergang vom Persönlichen ins Philosophische: Warum leiden am Philosophieren?

Schließlich zitiert Nietzsche das *Nachtlied* fast vollständig (EH, Za 7) und verknüpft es nun über die „Sprache des Dithyrambus“ mit dem Gott Dionysos, dessen Sprache der Dithyrambus ist; Dithyrambus war darum auch ein Name des Gottes. Nietzsche hat sein eigenes Philosophieren inzwischen ganz in dessen Zeichen gestellt; Dionysos ist der neue Gott seines Philosophierens (JGB 295). In der Würdigung seines *Zarathustra* in *Ecce homo* bekennt Nietzsche sich zuletzt zu der „dionysische[n] Aufgabe“, den Menschen überhaupt neu zu formen oder einen neuen zu „zeugen“, damit er über alle „Liebe“ und allen „Ekel“ hinaus wieder neu zu schätzen sei, den „Übermenschen“ in diesem Sinn. Und dazu müsse man „hart“ sein, hart gegen andere, zuerst aber gegen

sich selbst (EH, Za 8). Im *Nachtlied* geht es danach um die Größe von Nietzsches/Zarathustras philosophischer Aufgabe. Er versteht sie als seinen „Nothstand“, unter dem er zu leiden bestimmt ist.

Innerhalb des *Nachtlieds* geht er rasch vom Persönlichen ins Philosophische über. Die Umstände der Situation werden sogleich umstandslos metaphorisiert („Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen“, „Und auch meine Seele ist das Lied eines Liebenden“). Der Anblick der Liebenden am Brunnen erweckt in der Durchführung des Liedes eine sich ständig steigernde Sehnsucht nach seliger Eintracht im Geben und Nehmen. Die Erinnerung an Liebende lässt im Erzählenden eine „Begierde nach Liebe“ „erwachen“ („Ein Ungestilltes, Unstillbares ist in mir; das will laut werden“). Dann tritt die szenische Umgebung zurück: Die Begriffe ‚Licht‘ und ‚Nacht‘ lösen sich aus dem anfänglichen Kontext und werden hoch verallgemeinert – typisch philosophisch – gebraucht. Jetzt wird mit ihnen der Kontext der philosophischen Aufklärung evoziert und zugleich mit ihr gebrochen („Licht bin ich: ach, dass ich Nacht wäre!“). Die persönliche Situation wird dennoch nicht zurückgelassen; die metaphorisch-philosophische Begrifflichkeit wird ins Persönlich-Situative zurückgespiegelt („Aber diess ist meine Einsamkeit, dass ich von Licht umgürtet bin“). So wird aus der vertrauten philosophischen Lichtmetaphorik in der Situation *dieses* Philosophierenden eine Nachtmetaphorik; das persönliche Erleben selbst bekommt tiefe philosophische Bedeutung. Nietzsche/Zarathustra erlebt sich als ein Licht, das aus der Nacht kommt, in die die Aufklärung eingebrochen ist. Das Licht seiner neuen Aufklärung überstrahlt nun alles andere Licht und lässt dies seinerseits zu einer metaphorischen Nacht, einem Unsichtbaren, werden. So sehr der Erzählende oder Singende darunter leidet, nimmt er es als sein Schicksal an.

Die Metaphorik („Brüste[] des Lichts“, „ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen“) quillt im Leiden an diesem Schicksal über. Nach Nietzsches „geheim gehaltene[m] Schriftstück „über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne““ ist es aber die Metaphorik, die ungeahnte Begriffsverschiebungen möglich macht (Nachlass 1886/87, 6[4], KSA 12.233 / KGW IX 12, Mp XIV.417). Mit ihr können sich die gewohnten Unterscheidungen wie Geben und Nehmen umkehren, Sehnsucht, Begierde und Hunger selbstbezüglich und paradox werden („Begierde nach Begehren“, „Heisshunger in der Sättigung“), aus dem Überreichtum des immer Schenkenden die „Armuth“ hervorscheinen, von anderen nichts empfangen zu können. Psychologisch – „psychologisch“ in Nietzsches Sinn – kommt nach diesen aufgewühlten Umkehrungen und Umwertungen ein Neid auf die Nehmenden, ein Ressentiment gegen sie auf, weil sie es leichter haben im Leben und im Denken. Nietzsche nimmt hier die Genealogie des Ressentiments vorweg, die er dann in *Zur Genealogie der Moral* (1887) ausarbeitet. Das Ressentiment kann, wie der Erzählende oder Singende sich eingesteht, auch die neuen philosophischen Bezüge verstören und verdächtig machen („also hungere ich nach Bosheit“, nach „Rache“, nach „Tücke“); er beansprucht nicht mehr wie die platonisch-christliche Tradition ein ‚reines‘ Licht, eine ‚reine‘ Liebe zu erfahren, zu geben oder zu sein. Das Licht, das hier ausgegossen wird, ist nicht mehr unschuldig, aber auch die „Scham“ für die Schuld im Geben und Nehmen verschwindet. Das Schenken erschöpft

sich einfach („wurde ihrer selber müde an ihrem Überflusse“); auch behält es Bodenhaftung.

Die Aufwallung in Leiden und Schuldzuweisungen und neuen Paradoxierungen („Ach, Eis ist um mich, meine Hand verbrennt sich an Eisigem!“) beruhigt sich schließlich in der Besinnung auf schuldlos Naturgesetzliches („fliegen die Sonnen ihre Bahnen“, „unerbittlich[!]“), und Dankbarkeit kommt auf gegenüber denen, die aus dem Licht der in „Kälte“ wandelnden Sonnen Wärme und Leben „schaffen“, indem sie es aufnehmen, in sich „trinken“. Dann rundet sich das Lied mit der Reprise und der Coda.

2. Philosophische Interpretation des *Nachtlieds*

2.1 Licht als Metapher der Aufklärung: Die Abklärung der Aufklärung

Nietzsches oder Zarathustras „Nacht ist es“ steht in einem denkbar weiten philosophischen Horizont, den man sich in Erinnerung rufen muss, um sich die philosophische Bedeutung des *Nachtlieds* vor Augen zu führen. Ich stelle die wichtigsten Anhaltspunkte in der Tradition der Philosophie und bei Nietzsche noch einmal zusammen.

„Licht“ zu bringen, ist eine Metapher der Aufklärung – die Aufklärung lebt von der Metaphorik des Lichts. ‚Aufklärung‘ heißt im wörtlichen Sinn, es soll hell werden in der Welt, so dass man alles klar sehen und das heißt: sich gut zurechtfinden kann. Aufklärung ist eine Orientierungs-Metapher; sie soll Orientierungssicherheit geben. Davon hat schon Kant, der als der größte philosophische Aufklärer gilt, in zwei berühmten Aufsätzen gehandelt, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) und *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (1786). Im ersten setzt er auf den Gebrauch des *eigenen* Verstandes bzw. der eigenen Vernunft, im zweiten zeigt er, dass zur Orientierung in der Welt Verstand bzw. Vernunft nicht ausreichen, weil ihnen schon die Rechts-Links-Unterscheidung unzugänglich ist und am Ende im Blick auf die Glückseligkeit als Lohn für moralische Gerechtigkeit oder Glückswürdigkeit „Bedürfnis“ für Einsicht aus Vernunft eintreten muss.⁷ Die Vernunft ist im Umgang mit der konkreten Welt auf Quellen der Orientierung angewiesen, über die sie nicht verfügt. In der Sprache des *Nachtlieds* ist schon nach dem Kritiker Kant das Licht der Vernunft von der Nacht all dessen umdunkelt, das ihr unzugänglich bleibt.

Aufklärung geht jedoch weit hinter das zurück, was wir die Epoche der ‚Aufklärung‘, das 17. und 18. Jahrhundert in Europa, nennen, und auch hinter die philosophische Aufklärung der griechischen Antike. Der Gott der Bibel, die Nietzsche in *Also sprach Zarathustra*

⁷ Werner Stegmaier, „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17/1 (1992), 1–16.

thustra immer im Blick hat, beginnt seine Schöpfung, nachdem er Erde und Himmel getrennt hat, mit der Unterscheidung von Licht und Finsternis auf der noch wüsten Erde. Das Licht, das alles sichtbar macht, wird, indem es die Finsternis durchdringt, auch zur Macht gegen das Gefährliche und Böse. Es geht nicht nur um Sehen- und Erkennen-Können, sondern um eine Ermöglichung des Daseins der Menschen, die Gott zuletzt schafft und in diese Erde versetzt, damit sie auf ihr alles Übrige sinnvoll ordnen und nutzen. Für sie spendet Licht nicht nur Helle, sondern auch Wärme und Leben, wie das *Nachtlied* andeutet („ihr Nächtigen, die ihr Wärme schafft aus Leuchtendem“). Das Licht ist darin Gott gleich, und in anderen Regionen und Religionen ist Gott darum oft ein Sonnen-Gott. Die Sonne lässt mit den Orten ihres Auf- und Untergangs auch die Himmelsrichtungen bestimmen; man ‚orientiert sich‘ dazu an der Sonne, indem man sich ihrem Aufgang (*sol oriens*) zuwendet. An ihrem täglichen Umlauf um die Erde, wie man ihn auch jetzt noch erlebt, lässt die Sonne zugleich am deutlichsten die Zeit erfahren und am klarsten einteilen, so dass man seine Tage und Jahre im Ganzen planen und organisieren kann. So ist das Sonnenlicht zugleich Quelle des Lebens und der Orientierung in ihm.

Die europäische Philosophie nimmt das bekanntlich auf und deutet es auf ihre Weise um.⁸ Trotz ihrer alternativen Anfänge teilen Parmenides und Heraklit die Lichtmetaphorik und setzen in sie das Licht der Vernunft (*lógos*) ein, das die Welt erhellt und sie für die Menschen einsichtig und darstellbar macht. Parmenides inszeniert eine Auffahrt mit einem von Sonnenmädchen gezogenen Wagen zur Wahrheit hin, die von einer noch unbekannten Göttin verkündet wird und aus sich selbst leuchtet; nach Heraklit kann das Licht auch als Blitz kommen, der alles schlagartig erhellen, aber auch zerstören kann. Platon mit seinen berühmten Gleichnissen baut die Lichtmetaphorik weiter zu einer differenzierten Philosophie der Erkenntnis aus. Aber der vorplatonische Naturphilosoph Xenophanes begann die Sonne auch schon physikalisch zu betrachten, als wolkenartige Ausdünstung der Erde, die ihre Zeit haben wird. Nach heutiger physikalischer Kenntnis ist die Sonne ein Stern, der vor 4,6 Milliarden Jahren entstand, jetzt hell und fruchtbringend auf die Erde strahlt, sich aber bald schon, das heißt in einer weiteren Milliarde von Jahren, tödlich erhitzen und in neuerlichen Milliarden von Jahren sich immer mehr aufheizen und ausdehnen, als riesiger Blitz explodieren, in planetaren Nebel zerstrahlen und schließlich erlöschen wird. Die Erde wird schon unter der Explosion der Sonne zerschmelzen. Die Sonnenhitze, aus der das Licht kommt, wirkt dann nur noch zerstörerisch. In groben Umrissen war das nach den aufsehenerregenden Forschungen von Lord Kelvin und seines Schülers John Perry auch schon zu Nietzsches Zeiten bekannt.

In der Moderne ist der Begriff ‚Aufklärung‘ schon fest mit dem Begriff ‚Vernunft‘ verbunden. Wie die Sonne für alle da ist, wird die Vernunft allen Menschen gleichermaßen zugeschrieben: Man glaubt nun an ein gemeinsames Licht einer gemeinsamen

8 Vgl. Hans Blumenberg, „Licht als Metapher der Wahrheit“, in: *Studium Generale* 10 (1957), 432–447, und Johann Kreuzer, „Licht“, in: Ralf Konersmann (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, 3. Aufl., Darmstadt 2011, 211–227.

menschlichen Vernunft; sie ist in diesem Sinn „reine“, von aller individuell-empirischen Beimischung freie Vernunft. Schon Kant aber weist auf die Illusionen dieser reinen Vernunft hin, zu denen alle Metaphysik gehört, die glaubt, das Dasein Gottes und Ähnliches beweisen oder widerlegen zu können. Um den „endlosen Streitigkeiten“ ein Ende zu machen, schränkt er den Geltungsbereich der Vernunft resolut auf das ein, was bisher als ihr ‚nächtlicher‘ Gegensatz galt, die unübersehbar vielfältige und flüchtige sinnliche Erfahrung. Nietzsche weiß das hoch zu schätzen (GM III 12), akzeptiert aber auch die Transzendentalphilosophie nicht mehr, die Kant erdachte, um weiterhin apriorische Aussagen aus reiner Vernunft über die Ordnung der Welt machen zu können, die faktische Gesetzmäßigkeit der Natur einerseits und die normative Gesetzmäßigkeit für das menschliche Handeln andererseits. Nietzsche setzt auch nicht mehr voraus, dass die Vernunft sich selbst völlig erhellen und durchschauen und sich dabei auch selbst ihre Grenzen ziehen kann. Man kann, wie Jürgen Habermas verfährt, der jetzt als der bedeutendste Philosoph der Welt gilt, den Vorrang der Vernunft als Norm einer Diskursethik aufrechterhalten, indem man sie zum obersten Gebot einer „herrschaftsfreien Kommunikation“ macht, in der keinerlei Macht, sondern nur noch der „zwanglose Zwang“ des besseren Arguments zur Geltung kommen soll. Nietzsche hat gerade dies bereits als blanke Illusion begriffen und angegriffen, und entsprechend heftig hat Habermas ihn als Zerstörer der Vernunft, wie er sie sich vorstellt, diskreditiert. Nietzsche ist insofern immer noch unzeitgemäß.

Habermas' großer Gegenspieler Niklas Luhmann wiederum hat, durchaus ebenfalls in Distanz zu Nietzsche, sachlich aber in starker Übereinstimmung mit ihm,⁹ sein ebenso philosophisches wie soziologisches Forschungsprogramm eine „Abklärung“ der Aufklärung genannt, eine Aufklärung der Illusionen der Aufklärung selbst.¹⁰ Eben dies war schon Nietzsches zentrales Anliegen. Er lässt in seinen Aphorismen-Büchern die scheinbar reine und allen gemeinsame Vernunft in einen „Phänomenalismus und Perspektivismus“ zerfallen (FW 354, KSA 3.593), nach dem jeder auf seine eigene Vernunft angewiesen ist, die vom Standpunkt ihrer jeweiligen Perspektive aus ihren eigenen Schein erzeugt. Nietzsche geht davon aus, dass schon seine Zeit überzeugt war, dass wir „die Wahrheit“, eine gemeinsame Wahrheit für alle, nicht mehr haben (Nachlass 1880, 3[19], KSA 9.52). So muss jedes Verstehen damit rechnen, von anderen auch nach langer Vertrautheit unter „guten Freunden“ in Spielräumen missverstanden zu werden (JGB 27). Das Licht der Vernunft ist dunkel geworden.

In seinem Lehrgedicht lässt Nietzsche seinen Zarathustra entschieden *seine* Wahrheiten in *seinem* Licht verkünden. Er legt seine Figur als mythischen Propheten mit so außerordentlichen körperlichen, seelischen und geistigen Fähigkeiten an, dass ihm seine Wahrheiten von seinen Hörern – er schreibt nicht, sondern begegnet seinen Hörern unmittelbar – umstandslos abgenommen werden, aufgrund einer blendenden

⁹ Vgl. Werner Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus. Luhmann meets Nietzsche*, Berlin 2016.

¹⁰ Niklas Luhmann, „Soziologische Aufklärung“ [1967], in: *Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, 6. Aufl. Opladen 1991, 66–91: 66.

Überlegenheit in allem. Es ist nicht einfach Gelehrsamkeit und Weisheit, die seine Hörer beeindruckt und fasziniert, sondern eine Überlegenheit im Umgang mit der Welt überhaupt, einer Orientierungsüberlegenheit, die auch im Scheitern noch – etwa vor dem Volk mit seiner Lehre vom Übermenschen – lernfähig bleibt und sich dadurch noch steigert. In Nietzsches Lehrdichtung überhebt sich Zarathustra nicht, er ist nicht größenwahnsinnig und auch nicht narzisstisch, sondern, wie Nietzsche es darstellt, den andern in seiner Orientierung schlicht haus- oder, in Zarathustras Welt, ‚gebirgehoch‘ überlegen. Diese Orientierungsüberlegenheit verschafft ihm eine fraglose Autorität, die von vielen, wenn auch nicht gleich von allen, vor allem nicht vom Volk anerkannt wird. Er hat es nicht wie Sokrates oder Kant (oder jetzt noch Habermas) nötig, die, die ihm begegnen oder sich ihm anschließen, durch Argumente zu überzeugen; sie nehmen ihm seine Lehren meist ohne weitere Begründungen und Widerlegungen ab, ohne etwas dagegenhalten zu können. In der Sprache des *Nachtlieds* „schenkt“ er, und sie „nehmen“ oder „empfangen“.

Der Handlungsverlauf der Lehrdichtung ist so angelegt, dass Zarathustra dabei durchgehend von niemandem verstanden wird.¹¹ Weder das Volk auf dem Markt versteht seine Lehre vom Übermenschen (Teil I) noch seine Jünger seine Lehre vom Leben als Wille zur Macht, so dass er sie schließlich wegschickt (Teil II), noch seine Tiere den ihm wichtigsten Gedanken der ewigen Wiederkehr, aus dem sie sogleich das „Leier-Lied“ einer für alle verständlichen Metaphysik machen (Teil III), noch die höheren Menschen, die zu ihm strömen, an ihm hängen und von ihm Erlösung von ihren geistigen Qualen erwarten, um dann einen Esel anzubeten (Teil IV). Er bleibt einsam mit seinen Lehren, weil seine Hörer nicht imstande sind, sie zu verstehen – mit Ausnahme des „Lebens“ selbst, das in Gestalt eines zotteligen „Weibes“ mit Zarathustra zu spielen und tanzen vermag und seine tiefsten Geheimnisse errät (Za III, Das andere Tanzlied). Am Ende lässt Nietzsche ihn ganz allein zu dem „Zeichen“ aufbrechen, von dem er weiß, dass es nur für ihn bestimmt ist, dass nur er es versteht; sein Sinn wird auch der Leserschaft nicht mehr enthüllt. So bleibt Zarathustra von Anfang bis Ende einsam mit seiner Weisheit, weil niemand das Niveau seiner Orientierungsüberlegenheit teilt.

Das wird ihm schon in seinem *Nachtlied* deutlich. Danach ist es weit mehr als eine beredete Klage über seine Einsamkeit. Es spricht, wie Nietzsche es auch sonst oft tut, von der „Noth“, gerade mit überlegenen und zur jeweiligen Zeit unerhörten philosophischen Einsichten nicht verstanden zu werden, nicht verstanden werden zu können.

¹¹ Vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*, Berlin 2022, 149–318.

2.2 Die Nacht und das Licht des Nihilismus: Die Befreiung für eine neue Orientierung

Wenn Nacht das Erlöschen allen Lichts ist, so, in philosophischer Sprache, der Verlust aller Gewissheiten der bloßen Vernunft, an die die Aufklärung noch geglaubt hatte, vor allem die Gewissheit ihrer selbst als einer reinen und allen gemeinsamen Vernunft, so dass jeder im Namen aller anderen sprechen konnte. Nietzsche nennt diesen Verlust, mit einem Begriff, den er nicht erfunden hat, sondern der schon lange im Schwange war, „Nihilismus“ oder, in religiöser Sprache, den Tod des Gottes, von dem erzählt wurde, er habe den Menschen das Licht geschenkt und ihnen seine Gebote auferlegt. Nach *Also sprach Zarathustra* ringt Nietzsche immer neu darum zu klären, was der Nihilismus für seine und die künftige Zeit bedeutet, behält das aber, nachdem er den Begriff vorsichtig und verrätselnd im V. Buch seiner *Fröhlichen Wissenschaft* (1887) eingeführt hat (FW 346 und 347),¹² weitgehend seinen Aufzeichnungen vor.¹³ Zur Zeit der Zusammenstellung von *Jenseits von Gut und Böse* (1886), das *Also sprach Zarathustra* bis zu einem gewissen Grad erläutern oder „vielleicht doch eine Art {vorläufiges} Glossarium“ abgeben sollte, „in dem die wichtigsten Begriffs- {und Werth-}Neuerungen jenes Buchs {- eines Ereignisses} ohne Vorbild, Beispiel, Rücksicht {Gleichniß in aller Litteratur} – irgendwo einmal vorkommen und mit Namen genannt sind“ (Nachlass 1886/87, 6[4], KSA 12.234 / KGW IX 12, Mp XIV.419),¹⁴ verfasst er die berühmte Aufzeichnung, die dann von Heinrich Köselitz und Elisabeth Förster-Nietzsche an den Beginn des Pseudo-Hauptwerks *Der Wille zur Macht* gestellt wurde und der er zuletzt den Satz vorangestellt hat: „{Der Nihilismus steht vor der Thür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Besucher? Gäste?“ (Nachlass 1885/86, 2[127], KSA 12.125–127 / KGW IX 5, W I 8.95 f.).¹⁵ Er erläutert ihn hier in acht Punkten, den bündigsten in seinem Werk. Sie helfen auch, das *Nachtlied* zu verstehen.

(1.) Nihilismus ist „{die {radikale} Ablehnung von Werth, Sinn, Wünschbarkeit}“. Man glaubt an gar keinen Sinn im Leben mehr, nachdem Religion und Gott, Metaphysik und Vernunft ihn nicht mehr glaubhaft liefern. Es wird Nacht im Menschenleben.

(2.) Das Christentum hat einen „Sinn der Wahrhaftigkeit“ hervorgebracht, der sich gegen es selbst wendete und „Ekel vor der Falschheit u Verlogenheit aller christl. Welt- u. Geschichtsdeutung“ erzeugte.¹⁶ In der Nacht erwachen neue Begierden nach Licht,

¹² Vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*, Berlin 2012, 192–220.

¹³ Vgl. Stegmaier, *Nietzsche an der Arbeit*.

¹⁴ Die geschweiften Klammern {} zeigen Nietzsches Ergänzungen seiner Entwürfe an, doppelte {} Ergänzungen zu Ergänzungen.

¹⁵ Die Nummerierung hat Nietzsche bei der Bearbeitung ergänzt und z. T. wieder verändert.

¹⁶ Vgl. FW 357.

Licht nun einer ganz anderen Art.

(3.) Der Umschlag bringt eine „{Skepsis an der Moral}“ mit sich, und sie „{ist das Entscheidende}.“ Die christliche Moral war vor allem eine Moral der Gleichheit aller Menschen vor Gott, die in eine Moral der Gleichheit der Menschen untereinander umgemünzt und in der Demokratisierung der Gesellschaft seit der Französischen Revolution politisch immer stärker wirksam wurde. Sie leugnet die „Rangordnung“ unter den Menschen. Mit der Figur Zarathustras führt Nietzsche das andere Extrem, höchste Orientierungsüberlegenheit vor. In dem neuen Licht, das aus der Nacht des Nihilismus kommt, wird die Distanz und Rangordnung unter den Menschen wieder sichtbar.

(4.) Die Moral der Gleichheit oder, wie Nietzsche sie auch nennt, die „Nivellierung“,¹⁷ erfasste auch „alle Wissenschaft u. Philos.“ In ihnen sollten alle Urteilenden und alle ihre Urteile gleichen Wert haben, trotz aller offensichtlichen Rangunterschiede auch hier. Weil man darin jedoch nicht die christliche Moral erkannte, klärte man sie (bis heute) auch nicht auf. Nietzsche arbeitete konsequent an ihrer Aufklärung, vor allem in seinen Aphorismen-Büchern vor und nach *Also sprach Zarathustra*. Im Bann der Moral der Gleichheit schämen sich die Überlegenen ihrer Überlegenheit, üben sie nur mit „schlechtem Gewissen“ aus und demonstrieren stattdessen „Gemeinsinn, Wohlwollen, Rücksicht, Fleiss, Mässigkeit, Bescheidenheit, Nachsicht, Mitleiden“ (JGB 199).

(5.) Aber die „jetzige[] Naturwissenschaft“ hat selbst „nihilistische Konsequenzen“: „{Seit Copernikus rollt der M[ensch] aus dem Centrum ins x}“. So wird die Wissenschaft auch gegen sich selbst misstrauisch: „Aus ihrem Betriebe folgt endlich eine Selbstzersetzung, eine Wendung gegen sich, eine Anti-Wissenschaftlichkeit.“ Im *Nachtlied* heisst das: „Mein Auge quillt nicht mehr über vor der Scham der Bittenden; meine Hand wurde zu hart für das Zittern gefüllter Hände.“

(6.) Noch deutlicher wird das bei „der politischen u. volkswirtschaftl. Denkweise {wo alle „Principien“ nachgerade zur Schauspielerei gehören}“: Man agiert vorgeblich nach Prinzipien, festen moralischen Grundsätzen, aber glaubt nicht an sie, sondern macht

17 Vgl. u. a. MA II, WS 267; Nachlass 1880, 6[163], KSA 9.239 („Die „absoluten Wahrheiten“ sind das Werkzeug der Nivellierung, sie fressen die charaktervollen Formen hinweg“); Nachlass 1883, 7[21], KSA 10.244 („Die eine Bewegung ist unbedingt: die Nivellierung der Menschheit, große Ameisen-Bauten usw. [...] Die andere Bewegung: meine Bewegung: ist umgekehrt die Verschärfung aller Gegensätze und Klüfte, Beseitigung der Gleichheit, das Schaffen Über-Mächtiger“); und GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 38 („Die liberalen Institutionen hören alsbald auf, liberal zu sein, sobald sie erreicht sind: es giebt später keine ärgeren und gründlicheren Schädiger der Freiheit, als liberale Institutionen. Man weiss ja, was sie zu Wege bringen: sie unterminiren den Willen zur Macht, sie sind die zur Moral erhobene Nivellierung von Berg und Tal, sie machen klein, feige und genüsslich, – mit ihnen triumphirt jedesmal das Heer-denthier“).

sie zum Teil des politischen und ökonomischen Geschäfts. Im *Nachtlied* kommt, wo Scham war, „Bosheit“, „Tücke“ und „Rache“ auf.

(7.) Auch die „Historie“ und die „Kunst“ haben „nihilist. Consequ.“, bei der Kunst die „absolute Unoriginalität ihrer Stellung in der modernen Welt. Ihre Verdüsterung“, über der dann „Goethes angebl. Olympier-thum“ leuchten soll. Im *Nachtlied* erscheint die bleibende Sehnsucht nach dem verklärten Alten als „Durst [Zarathustras], der schmachtet nach euerem Durste“.

(8.) Die scheinhafte romantische Verklärung gipfelt für Nietzsche in Wagners düsterem „{Nibelungen-Schluß}“, seiner Götterdämmerung.

Das sind Beobachtungen der zeitgenössischen Situation; der Nihilismus ist für Nietzsche keine Theorie und kein philosophisches Programm, sondern ein schlichtes Faktum wie der Phänomenalismus und Perspektivismus. Er lässt seinen Zarathustra, so vorzeitig-mythisch er ihn anlegt, in der gegenwärtigen Nacht des Nihilismus über die Gebirge und Meere des philosophischen Denkens wandeln und auf sie reagieren. Indem er all die Ideale abklärt, die die Aufklärung hochgehalten hat, macht er den Blick frei für ein neues, sein eigenes Licht und neue Realitäten, die sich darin zeigen. Er gewinnt dem Nihilismus sein Erhellendes und Befreiendes ab, das nun alles in ein neues und so helles Licht stellt, dass die bisher leuchtenden Lichter verblassen und für die Orientierung der Menschen unbedeutend werden. Mit der Entidealisierung der Aufklärung tritt am Beispiel Zarathustras selbst ein Menschentypus hervor, der, ohne Berufung auf eine allen gemeinsame Vernunft, auf seine eigene überlegene Orientierung setzt und dadurch auch andere orientieren, neu orientieren kann.

Statt moralisch gewollter Gleichheiten zeigen sich in diesem Licht überall Rangordnungen: schon unter den physiologischen Organen und unter den Trieben, unter den seelischen Zuständen und erst recht in Gesellschaften unter „Moralen“, die ihrerseits „Lehre[n] von der Rangordnung der Menschen“ sind (Nachlass 1885, 35[5], KSA 11.510), für Nietzsche aber auch und vor allem unter den „Geistern“ und ihren „Problemen“, wie er besonders in den letzten Hauptstücken von *Jenseits von Gut und Böse* und in seinen neuen Vorreden für die früheren Aphorismen-Bücher herausarbeitet.¹⁸ Als er mit dem III. und vorläufig abschließenden Teil von *Also sprach Zarathustra* zu Ende kommt, notiert er sich: „Rangordnung: der die Werthe bestimmt und den Willen von Jahrtausenden lenkt, dadurch daß er die höchsten Naturen lenkt, ist der höchste Mensch“ (Nachlass 1884, 25[355], KSA 11.106). Und er fügt dann für sein Werk hinzu: „Immer strenger fragen: für wen noch schreiben? – Für Vieles von mir Gedachte fand ich keinen reif; und Zarathustra ist ein Beweis daß Einer mit der größten Deutlichkeit reden kann, aber von Niemandem gehört wird“ (Nachlass 1884, 26[243], KSA 11.212).

¹⁸ Vgl. Benjamin Alberts, *Nietzsches Problem der Rangordnung*, Berlin 2022.

Zarathustra könne „nur beglücken, nachdem die Rangordnung hergestellt ist. Zunächst wird diese gelehrt“ (Nachlass 1885, 35[73], KSA 11.541). Nietzsche wollte Zarathustra zeitweise vor Glück über sein Werk, die Herstellung der Rangordnung, sterben lassen; doch es zeigte sich, dass die Lehre der Rangordnung schon eine Rangordnung unter den Lernenden voraussetzt und nicht einmal die „höheren Menschen“, die Nietzsche als solche Lernen-Wollenden präsentiert, sie recht verstehen können. Später bekennt sich Nietzsche zur Rangordnung als Programm seines eigenen Philosophierens und differenziert es so:

Meine Philosophie ist auf Rangordnung gerichtet: nicht auf eine individualistische Moral. Der Sinn der Herde soll in der Herde herrschen, – aber nicht über sie hinausgreifen: die Führer der Herde bedürfen einer grundverschiedenen Werthung ihrer eignen Handlungen, insgleichen die Unabhängigen, oder die „Raubthiere“ usw. (Nachlass 1886/87, 7[6], KSA 12.280 / KGW IX 13, Mp XVII.81r).

Damit bleiben sie auf Distanz zur „Herde“ und in dieser Distanz einsam. Die „Führer der Herde“ lieben sie wie Hirten, und die Herde braucht sie; aber sie hasst sie auch eben dafür.

Nietzsche rechnet mit dem „neuerlichen Haß, mit dem alle Art Rangordnung u. Distanz behandelt wird“, auch schon bei seinem Zarathustra (Nachlass 1887, 10[2], KSA 12.454 / KGW IX 6, W II 8.141). Zarathustra sollte ein Vorbild der „stärker gerathenen Ausnahmen und Glücksfällen von Mensch“ mit ihrer „stolzen Sicherheit“ sein, die er zunächst arglos als Lehre vom „Übermenschen“ verkündet, mit der er zuerst abgewiesen, dann ausgelacht wird. Die „Starken“ mögen das verkraften – Zarathustra verkraftet es –; sie können aber, da sie ihre Kraft ganz aus sich selbst nehmen müssen, auch leicht „an den Ausschweifungen der Selbstverachtung und der Selbstmißhandlung zu Grunde gehen“ (Nachlass 1887/88, 11[55], KSA 13.28 / KGW IX 7, W II 3.174).¹⁹ Dadurch sind sie hochgradig gefährdet, wissen das und leiden darunter. Dies scheint die Situation zu sein, der Nietzsche seinen Zarathustra im *Nachtlied* aussetzt („Oh Unseligkeit aller Schenkenden! Oh Verfinsterung meiner Sonne!“).

Die „Nehmenden“ haben es aus Zarathustras Sicht leichter. Sie übernehmen die Orientierungen anderer, die ihnen überlegen sind, und sie müssen darum, so riskant sie sein mögen, nicht selbst verantworten. Das ist ein ganz alltäglicher Tatbestand, den man von Kind auf kennt: Man verlässt sich in den meisten Dingen des Lebens auf die überlegenen Orientierungen anderer, als Kind auf die eigenen Eltern und Lehrer, später auf Fachleute jeder Art, die sich in spezifischen Bereichen einfach besser auskennen, Handwerker, Ärzte, Anwälte, Ingenieure usw. Auch in der Wissenschaft, im Nachrichtenwesen und in der Politik muss man weitgehend auf andere Orientierungen vertrauen. Und doch unterwirft man sich, einmal erwachsen, nicht einfach den jeweils Orientierungsüberlegenen, sondern beobachtet, beurteilt und entscheidet

¹⁹ Nietzsche setzt hinzu: „{jene christliche {schauerliche} Art des Zugrundegehens, deren schmerzhaftestes berühmtestes Beispiel das Ende Pascals ist abgiebt.“

jeweils selbst, welcher fremden Orientierung man in welchem Fall folgt, ist also zuletzt wieder auf seine eigene Orientierung angewiesen. In der Demokratie, der Nietzsche so skeptisch begegnete, wird das noch wichtiger: Gerade wenn man die Möglichkeit hat, die Regierenden zu *wählen*, muss man einen Blick dafür haben, ob sie tatsächlich über eine überlegene Orientierung verfügen, die sie zum Regieren der anderen fähig machen. So geht es nicht einfach um Überlegenheit und Unterlegenheit, sondern um Grade der Orientierungsfähigkeit. Will man die Distanz zwischen den Regierenden und den Regierten in Demokratien im Sinn der Moral der Gleichheit möglichst unsichtbar machen, so ist sie doch auch keine absolute, sondern eine nur relative.

Nietzsche dagegen treibt, wie so oft in seinem Philosophieren,²⁰ die Distanz zwischen den Orientierungsüberlegenen und -unterlegenen ins Extrem; er arbeitet bewusst mit der „{Magie} des Extrems“, der „{Verführung, die alles Äußerste übt}“ (Nachlass 1887, 10[94], KSA 12.510 / KGW IX 6, W II 2.72). Denn seine große Sorge ist, dass man in den schweren Krisen, die bei der Einstellung auf den Nihilismus zu erwarten sind, nicht ohne überlegen und neu Orientierende auskommen kann, dass sie aber ausbleiben und gezielt ausgeschaltet werden könnten. Dabei denkt er nicht an Politiker, sondern an Philosophen; im Maßstäbe-Setzen und Werte-Umwerten sieht er die höchste Aufgabe der Philosophie. Hört man hier aber auf die „berühmten Weisen“, die Liebediener des Volkes oder Populisten, die die Orientierung an den alten Idealen verstetigen, solange sich die meisten damit wohlfühlen, sind die „eigentlichen Philosophen“ (JGB 211) stets in Gefahr, bekämpft und ausgemerzt zu werden. Denn nach der gängigen Moral haben sie alles Recht gegen sich, weil, wie Nietzsche zuletzt in *Der Antichrist* schreibt, mit dem „Gift der Lehre“ des Ideals der Gleichheit aller Menschen „jedes Ehrfurchts- und Distanz-Gefühl zwischen Mensch und Mensch, das heisst der V o r a u s s e t z u n g zu jeder Erhöhung, zu jedem Wachstum der Cultur“ immer mehr verlorengeht (AC 43).

Doch auch bei den Extremen kann man nicht stehenbleiben. Denn, wie Nietzsche zuletzt klar wird, der Nihilismus ist kein Extrem, sondern ein „{normaler Zustand}“. Er setzt das über eine neue große Aufzeichnung zum Nihilismus, den er zunächst noch kämpferisch in einen „aktiven“ und „passiven“ unterschieden hat (Nachlass 1887, 9[35], KSA 12.350 / KGW IX 6, W II 1.115). Ein normaler Zustand ist einer, mit dem man, wenn man die entsprechende Einsicht gewonnen hat, leben können muss und auch leben kann – wenn man etwas aus ihm macht, statt an ihm zu verzweifeln. Wenn der Nihilismus der Zustand ist, in dem es keine metaphysisch an sich bestehenden letzten Gewissheiten mehr gibt, muss man sich seine Gewissheiten, die man zur Orientierung braucht, nun selbst schaffen und also selbst über sie entscheiden. Das kann schwer werden, und es ist sehr viel leichter, an altbewährten Orientierungen festzuhalten, selbst wenn sie irreführen.

Philosophen, die Nietzsche hier in der Verantwortung sieht, müssen es sich schwer machen, werden damit in „Noth“ kommen und daran leiden, bis ihr neues „Licht“, das

²⁰ Vgl. Stegmaier, *Nietzsche an der Arbeit*, 319–358.

aus der „Nacht“ des Nihilismus kommt, die Welt erhellt. Nietzsches eigener Weg dorthin ist eine „Experimental-Philosophie“, die er zwar lange schon praktiziert hat, zu deren Begriff er aber ebenfalls erst zuletzt findet:

Eine solche Denkweise {Disciplin als Philosophie-Denkweise {Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe,} nimmt [...] {versuchsweise selbst die} Möglichkeit(en) des grundsätzlichsten Nihilismus selbst vorweg: ~~Doeh~~ ist {ohne daß} damit nicht gesagt {wäre}, daß sie {bei einem Nein}, bei einem Willen zum Nichts {Nein} ~~enden-müsste stehen bleiben-wolle~~ bliebe (Nachlass 1888, 16[32], KSA 13.492 / KGW IX 9, W II 7.144).²¹

Wenn nichts in der Welt letztlich feststeht, muss man mit allen möglichen Orientierungen in ihr experimentieren, um zu sehen, wie haltbar sie sind, auf kurze, mittlere oder längere Zeit, und muss sich, ebenso im vorausschauenden Denken wie im praktischen Handeln, stets Alternativen vorbehalten, weil es sich immer noch anders verhalten könnte, als man gedacht hat. Nietzsche nennt das alternative Perspektiven „aus- und einhängen“ (MA I, Vorrede 6; GM III 12). Auch das beherrscht man mehr oder weniger schon im Alltag. Nun muss man es auch im Philosophieren lernen, in den großen Dimensionen der Welt, in der man lebt, wo es weit anspruchsvoller ist. Wo es wie Nietzsche und seinem Zarathustra ums Ganze geht, erfordert das Philosophieren sehr starke Orientierungs-, Urteils- und Entscheidungsfähigkeiten, über die nicht alle in gleichem Maß verfügen können. Wo man es kann, findet man, schon im Alltag, von Fall zu Fall die richtige Perspektive, um in einer überraschend neuen Situation neue Möglichkeiten zum Handeln zu erkennen und sie so erfolgreich zu meistern. Dann kommt Freude auf. Im *Nachtlied* lässt Nietzsche seinen Zarathustra um eine solche Perspektive ringen, um ihn dann im *Tanzlied* schon weit gelöster auftreten, im *Grablied* seine Erinnerungen an früheres Glück aufarbeiten und seinen „Willen“ zum Handeln in der gegebenen Situation wiederfinden zu lassen. So übersteht er seine eigene Orientierungskrise und kann dann kraftvoll seine neue Lehre vom Leben verkünden. So gesehen, handelt das *Nachtlied* von einer großen Orientierungskrise Zarathustras und die folgenden Lieder von ihrer Überwindung.

2.3 Die Not des Schenkenden und die Sprache der Liebe: Das Leiden an unterschiedlichen Orientierungen

Zarathustra hört beim Rauschen der Brunnen unten auf der Piazza auf seine Seele, die das „Lied eines Liebenden“ singen will, aber nicht kann, weil das „Licht“, das aus seiner „Nacht“ aufgegangen ist, sie daran hindert, was ihn „einsam“ macht. Es ist offenkundig nicht die Liebe der jungen Leute, die um den Brunnen zu sitzen pflegen, nach der er sich

²¹ Die Aufzeichnung ist stark bearbeitet; man sieht, wie sehr Nietzsche mit den Formulierungen ringt. Er hat sie nicht mehr publiziert.

sehnt. Die Figur Zarathustras ist nicht so angelegt, dass man sie sich mit einer geliebten und liebenden Gefährtin vorstellen kann; das wäre eine ganz andere Erzählung, und auch sein Liebestanz mit dem Leben im *anderen Tanzlied* des III. Teils ist, so wie die Szene abläuft, nur Allegorie. Es geht vielmehr um einen Philosophen, der die Welt mit neuen Augen zu sehen gelernt, die unvermeidliche Distanz unter den Orientierungen der Menschen erkannt hat und den nun ein „Ungestilltes, Unstillbares“, „eine Begierde nach Liebe“ dazu bringt, „die Sprache der Liebe“ zu reden. Philosophen redeten *als* Philosophen seit Sokrates die Sprache der Liebe – seit Sokrates nicht mehr von Weisheit (*sophía*), sondern, weil deren Wahrheit unerreichbar schien, nur noch von Liebe zur Weisheit (*philosophía*) sprechen wollte. Auch Sokrates tat das in einer sehr spezifischen Lebenssituation: Ihm, dem liebenden Jäger nach den schönsten Jünglingen Athens, wie er freimütig bekannte, war es gelungen, seine erotische Liebe zu einer geistigen zu erheben und sich nicht einmal vom in jeder Hinsicht attraktivsten Jüngling Athens, Alkibiades, sexuell verführen zu lassen. Er agierte seine Liebe in Dialogen mit den Jünglingen aus, bestand dabei auf logischer Rechtfertigung (*lógon didónai*) aller geäußerten Meinungen, brachte so die Idee einer gemeinsamen Vernunft aller auf den Weg und erprobte sie nun auch in Dialogen mit anderen. Nietzsche kommentiert das in *Götzen-Dämmerung* (1889) so, „dass es gar keine platonische Philosophie geben würde, wenn es nicht so schöne Jünglinge in Athen gäbe“ (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 23).

Mit *seiner* „Magie des Extrems“ gelang Sokrates so eine ungeheure Umwertung: Von der für Athener ganz selbstverständlichen Rangordnung unter den Aristokraten in ihrem Kampf um persönliche Auszeichnung voreinander wurde, unter Führung des „Pöbel“ Sokrates (GD, Das Problem des Sokrates 3), abgesehen zugunsten der gemeinsamen Vernunft aller. Damit wird, so Nietzsche,

ein v o r n e h m e r Geschmack besiegt; der Pöbel kommt mit der Dialektik obenauf. Vor Sokrates lehnte man in der guten Gesellschaft die dialektischen Manieren ab: sie galten als schlechte Manieren, sie stellten bloss. Man warnte die Jugend vor ihnen. Auch misstraute man allem solchen Präsentiren seiner Gründe. Honnette Dinge tragen, wie honnette Menschen, ihre Gründe nicht so in der Hand. Es ist unanständig, alle fünf Finger zeigen. Was sich erst beweisen lassen muss, ist wenig werth. Überall, wo noch die Autorität zur guten Sitte gehört, wo man nicht „begründet“, sondern befiehlt, ist der Dialektiker eine Art Hanswurst: man lacht über ihn, man nimmt ihn nicht ernst (GD, Das Problem des Sokrates 5).²²

Danach lachten die Aristokraten über Sokrates, wie nun „das Volk“ über Zarathustra lacht. Mit der Liebe zur Wahrheit in der Weisheit, die doch nie zu finden war, fand die Philosophie etwas anderes: ein eigenes Reich ihrer Liebe, in dem sie sich über das Leben erheben und in dem sich dann auch die Lehrer des Christentums gut bewegen konnten.

²² Vgl. Werner Stegmaier, „Die ‚Magie des Extrems‘ in philosophischen Neuorientierungen. Nietzsches neue extreme Problemstellungen und -lösungen und das alte Beispiel des Sokrates“, in: *Nietzsche-Studien* 50 (2021), 1–25.

In der kritischen Rückbesinnung auf Sokrates' große Umwertung tritt die Rangordnung unter den Menschen, den Geistern und ihren Problemen wieder hervor, und nun bekommt auch die Liebe, die so vielfältig transformiert und sublimiert werden kann (FW 14),²³ ihre alte Bedeutung auf neue Weise wieder: als eine Beziehung unter Individuen, die sich vorbehaltlos aufeinander einlassen und dabei alle gesellschaftlichen und moralischen Einschränkungen ebenso wie ihre Orientierungsüber- und unterlegenheiten überschreiten können. Nietzsche nennt dies die „Liebe als *Passion*“ (JGB 260, KSA 5.212). Aber auch sie – und das liebt er wiederum an dieser Liebe – ist auf Distanz möglich, was er bei den „provençalischen Ritter-Dichtern“ entdeckt, „jenen prachtvollen erfinderischen Menschen des „gai saber“, denen Europa so Vieles und beinahe sich selbst verdankt“ und die er zum Leitbild seiner eigenen fröhlichen Wissenschaft macht. Die Ritter-Dichter kennen die Angebeteten oft nicht einmal persönlich, haben nur ein Bild von ihr. Und dennoch ist es diese Eine, die sie lieben, ein Individuum, das sie allen andern Individuen vorziehen, das sie an die Spitze ihrer Rangordnung stellen.

Zarathustra, der hoch Orientierungsüberlegene, stößt auf das Problem, dass eben seine Orientierungsüberlegenheit eine hohe Distanz zu den Orientierungsunterlegenen schafft, die nun nicht mehr durch bloße Vernunft, sondern nur noch durch eine vorbehaltlose Beziehung der Individuen zueinander, also durch Liebe zu überbrücken ist.²⁴ Das schafft eine asymmetrische Situation: Während die „Nehmenden“ viel von ihm, dem „Schenkenden“ annehmen und übernehmen können, haben sie ihm wenig oder nichts zu geben – außer ihrer Anhänglichkeit und Gläubigkeit, die ihm wiederum peinlich ist und „Scham“ erregt. Und *eine* Schwäche hat auch Zarathustra: dass er sich mitteilen, in seiner Sprache vom „Überfluss“ seiner „Weisheit“ abgeben will und darum für sein „Verschenken“ und „Austeilen“ Annehmende braucht (Za I, Zarathustra's Vorrede 1). So sind sie aufeinander angewiesen und bleiben dennoch auf Distanz. Das wird unter ungleichen Menschen zu „Bosheit“, „Rache“ und „Tücke“ führen, die wiederum nur die Liebe überwinden könnte.

Auch diese Situation ist im Kern alltäglich. Nicht nur Zarathustra, jeder lebt in „[s]einem eigenen Lichte“, jeder ist von seinem Licht „umgürtet“, sofern er alles von *seinem* Standpunkt aus, in *seinen* Horizonten und *seinen* Perspektiven erlebt. Das ist nicht größenwahnsinnig, sondern unvermeidlich. Im Nihilismus, Phänomenalismus und Perspektivismus wissen die Menschen, dass sie einander mit unterschiedlichen Orientierungen begegnen (heute würde man sagen, jeder lebt in seiner „bubble“).

²³ Zum Bedeutungsspektrum des Begriffs ‚Liebe‘ bei Nietzsche vgl. erneut Melanie Shepherd, „Nietzsche on the Poverty and Possibility of Human Love. Jesus, Dionysus, Zarathustra“, in: *Nietzsche-Studien* 54 (2025).

²⁴ Christoph König, *Zweite Autorschaft. Philologie, Poesie und Philosophie in Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ und „Dionysos-Dithyramben“*, Göttingen 2021, versteht in seinem Kapitel zum *Nachtlied* (62–71) die Liebe dagegen so: Sie sei hier der „dynamische Modus der Selbstbezüglichkeit des Begehrens“ (63), und „die Klage über die Fülle der Liebe“ sei „als Sehnsucht nach der Einsamkeit formuliert.“

Eben darum sind sie aber auch an anderen Orientierungen interessiert; denn andere kommen in ähnlich schwierigen Situationen vielleicht besser zurecht, und so ist es gut, für sie offen zu bleiben und sich vorläufig an sie zu halten. In diesem Sinn wird jeder gerne etwas von anderen annehmen, wenn es ihm die eigene Situation erhellt („Und euch selber wollte ich noch segnen, ihr kleinen Funkelsterne und Leuchtwürmer droben! – und selig sein ob eurer Licht-Geschenke“). Aber dabei ist – jedenfalls philosophisch – immer klar, dass man die anderen Lichter immer nur im eigenen Licht sehen kann und dass es das eigene Licht ist, das von anderen zurückstrahlt („Aber ich lebe in meinem eignen Lichte, ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen“). Je stärker aber das eigene Licht ist, desto mehr werden die anderen verblassen. Darauf kann man stolz sein, und darunter kann man auch leiden. Nietzsches Zarathustra ist einerseits stolz darauf („meine[] Schönheit“), und er leidet zugleich unter diesem Stolz, weil er denen nicht „wehetun“ möchte, denen er „leuchtet“ und die ihn dennoch nicht hinreichend verstehen, so dass er von ihnen nichts lernen kann. Es kommt Mitleid in ihm auf.

Vom Mitleid wird im *Nachtlied* nicht ausdrücklich gesprochen, aber zuvor und im Folgenden ist es ein großes, vielleicht sogar das beherrschende Thema von *Also sprach Zarathustra*. So grundiert es auch das *Nachtlied*. Zarathustra widmet ihm kurz zuvor eine ausführliche Rede (Za II, Von den Mitleidigen), in der er die Orientierungsunterlegenen, Nicht-„Erkennenden“, sogar „Thiere“ nennt, um sich nicht, wenn er sie als „Menschen“ betrachtete, für sie „schämen“ zu müssen. Selbst „edel“, will er sie auch nicht „beschämen“ und nicht „barmherzig“ mit ihnen sein. Gerade zum Mitleid will er möglichst große Distanz bewahren („Muss ich mitleidig sein, so will ich's doch nicht heissen; und wenn ich's bin, dann gern aus der Ferne“). Dabei helfe am ehesten sich zu freuen („Und lernen wir besser uns freuen, so verlernen wir am besten, Andern wehe zu thun und Wehes auszudenken“). Denn Leidende, auf irgend eine Weise schlechter Weggekommene, leiden zu sehen, beschäme ihn auch selbst und ihnen helfen zu wollen, noch mehr. So gesehen, ist, in Umkehrung des christlichen Satzes, Annehmen besser als geben, Annehmen aber nicht offen, sondern heimlich wie Stehlen; „so beschämt es weniger.“ Denn „Gewissensbisse erziehn zum Beissen“ – sie lösen im Sinn des *Nachtlieds* Bosheit, Tücke und Rachsucht aus, die Zarathustra so quält.

Nicht nur Bosheit, auch sein Mitleid kann Zarathustras „Schaffen“ beeinträchtigen, verhindern und vielleicht sogar vernichten: „Man soll sein Herz festhalten; denn lässt man es gehn, wie bald geht Einem da der Kopf durch!“ Und schon hier ruft er die Liebe zu Hilfe: „Also redet alle grosse Liebe: die überwindet auch noch Vergebung und Mitleiden.“ Mit dem Übergehen der Rangordnung unter den Individuen bringe sie ein doppeltes Opfer: „„Mich selber bringe ich meiner Liebe dar; und meinen Nächsten gleich mir“ – so geht die Rede allen Schaffenden.“ Und sie berge die Chance, die Nächsten so umzuschaffen, dass sie tatsächlich liebenswert werden: „alle grosse Liebe ist noch über all ihrem Mitleiden: denn sie will das Geliebte noch – schaffen!“ Und so kommt Zarathustra schon hier auf den Kern des Problems zu sprechen: dass die Orientierungen getrennt sind, dass sie zwar viel miteinander und voneinander erleben,

aber einander immer nur in ihrer eigenen Perspektive sehen und beurteilen können: „Man weiss von Jedermann Etwas zu viel! Und Mancher wird uns durchsichtig, aber desshalb können wir noch lange nicht durch ihn hindurch.“

Im *Grablied* nimmt Zarathustra seine Auseinandersetzung mit dem Mitleid wieder auf („Meiner Mildthätigkeit sandtet ihr immer die frechsten Bettler zu; um mein Mitleiden drängtet ihr immer die unheilbar Schamlosen. So verwundetet ihr meine Tugend in ihrem Glauben“). Im III. Teil ruft er den Mut gegen das Mitleid auf („Muth ist der beste Todtschläger: der Muth schlägt auch das Mitleiden todt. Mitleiden aber ist der tiefste Abgrund: so tief der Mensch in das Leben sieht, so tief sieht er auch in das Leiden“ (Za III, Vom Gesicht und Räthsel 1).²⁵ Im IV. Teil spricht es „der hässlichste Mensch“ nochmals an: „Mitleiden geht gegen die Scham. Und nicht-helfen-wollen kann vornehmer sein als jene Tugend, die zuspringt“ (Za IV, Der hässlichste Mensch). Am Ende lässt sein Mitleid mit den höheren Menschen Zarathustra noch einmal erstarren. Dann aber kommt sein „Zeichen“, das Zeichen nur für ihn.

Zarathustras Orientierungskrise tritt ein, als er sich dessen bewusst wird, dass Orientierungen die anderen immer nur begrenzt erreichen und insofern einsam sind, die seine, wegen ihrer hohen Überlegenheit, mehr als die der anderen. So ist sein Mitleid auch Selbstmitleid, das zum Neid auf die anderen wird: „Das ist meine Armuth, dass meine Hand niemals ausruht vom Schenken; das ist mein Neid, dass ich wartende Augen sehe und die erhellten Nächte der Sehnsucht.“ Mag man einander auch noch so gut verstehen, so bleibt die Distanz zwischen den Orientierungen ein „Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses“, selbst unter „„guten Freunde[n]““ (JGB 27), die einen vollkommen zu verstehen glauben. Dies ist „die kleinste Kluft“, die „am letzten zu überbrücken“ ist. Man muss anderen, erläutert Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* bitter, stets diesen Spielraum zugestehen und hat dann, wo ihnen „einige Feinheit der Interpretation“ fehlt, „zu lachen“, wenn man sie nicht „ganz ab[]schaffen“ will (JGB 27). In seinem *Nachtlied* drückt Zarathustra sich zarter aus – „Die Hand zurückziehend, wenn sich schon ihr die Hand entgegenstreckt“ – und findet ein weiteres starkes Bild dafür: „dem Wasserfalle gleich zögernd, der noch im Sturze zögert“. Ein großer und hoher Wasserfall zieht, wie jeder aufmerksame Beobachter feststellen kann, im Fallen den Blick mit und scheint so auf einen Moment langsamer zu fallen. Doch sobald der Blick dem Sturz nicht mehr folgen kann, wird man sich seiner Täuschung gewahr, ihm folgen zu können.²⁶ Und zu Beginn des II. Teils lässt Nietzsche Zarathustra sagen: „Diess nämlich ist das Schwerste, aus Liebe die offne Hand schliessen und als Schenkender die Scham bewahren“ (Za II, Das Kind mit dem Spiegel). Das ist es dann auch, was Zarathustra aus seiner Orientierungskrise lernt.

²⁵ Vgl. Za III, Die Heimkehr und Der Genesende 2.

²⁶ Pietzcker, „Aber ich lebe in meinem eigenen Lichte“, 244, kommentiert: „einen zögernden Wasserfall gibt es ja gar nicht.“

Literaturverzeichnis

- Alberts, Benjamin: *Nietzsches Problem der Rangordnung*, Berlin 2022
- Blumenberg, Hans: „Licht als Metapher der Wahrheit“, in: *Studium Generale* 10 (1957), 432–447
- Grätz, Katharina: *Kommentar zu Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ I und II*, Berlin 2024
- Groddeck, Wolfram: „Das Nachtlied. Dithyrambisch reflektierte Rede in *Also sprach Zarathustra*“, in: Katharina Grätz / Sebastian Kaufmann (Hg.), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der „Fröhlichen Wissenschaft“ zu „Also sprach Zarathustra“*, Heidelberg 2016, 413–424
- Jaspers, Karl: „Zu Nietzsches Nachtlied“ [1950], in: *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, hg. v. Hans Saner, München 1968, 402–408
- Kjaer, Jørgen: „Zarathustras Nachtlied und der Dionysosdithyrambus *Von der Armut des Reichsten*“, in: *Nietzscheforschung* 3 (1996), 127–146
- König, Christoph: *Zweite Autorschaft. Philologie, Poesie und Philosophie in Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ und „Dionysos-Dithyramben“*, Göttingen 2021
- Kreuzer, Johann: „Licht“, in: Ralf Konersmann (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, 3. Aufl., Darmstadt 2011, 211–227
- Luhmann, Niklas: „Soziologische Aufklärung“ [1967], in: *Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, 6. Aufl. Opladen 1991, 66–91
- Pietzcker, Carl: „„Aber ich lebe in meinem eigenen Lichte; ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen.“ *Das Nachtlied* in F. Nietzsches *Also sprach Zarathustra*“, in: *Freiburger literaturpsychologische Gespräche. Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse* 18 (1999): *Größenphantasien*, 233–252
- Shepherd, Melanie: „Nietzsche on the Poverty and Possibility of Human Love. Jesus, Dionysus, Zarathustra“, in: *Nietzsche-Studien* 54 (2025)
- Stegmaier, Werner: „Die ‚Magie des Extrems‘ in philosophischen Neuorientierungen. Nietzsches neue extreme Problemstellungen und -lösungen und das alte Beispiel des Sokrates“, in: *Nietzsche-Studien* 50 (2021), 1–25
- Stegmaier, Werner: *Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*, Berlin 2022
- Stegmaier, Werner: *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*, Berlin 2012
- Stegmaier, Werner: *Orientierung im Nihilismus. Luhmann meets Nietzsche*, Berlin 2016
- Stegmaier, Werner: *Philosophie der Orientierung*, Berlin 2008
- Stegmaier, Werner: „Was heißt: Sich im Denken orientieren? Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17/1 (1992), 1–16
- Stegmaier, Werner: „Zarathustras philosophische Auslegung des Mitternachts-Lieds“, in: Katharina Grätz / Sebastian Kaufmann (Hg.), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der „Fröhlichen Wissenschaft“ zu „Also sprach Zarathustra“*, Heidelberg 2016, 425–442