

Rudolf Boehm

Nietzsches Lehre von der Keuschheit

[1951]

Ob wir Immoralisten der Tugend Schade tun?
Eben so wenig, als die Anarchisten den Fürsten.
Erst seitdem diese angeschossen werden, sitzen sie
Wieder fest auf ihrem Thron. Moral:
man muß die Moral anschießen.

Nietzsche, Götzendämmerung
„Sprache und Pfeile“ 36.

Nietzsches Lehre von der Keuschheit ist durchaus kein abseitiges Seitenthema bei dem, worauf er vor allem oder nach allem bedacht ist. Allerdings läßt sich auch nicht recht sagen, daß sie „im Grunde“ zu den „letzten Dingen“ gehöre, die Thema der Nietzsche'schen „Metaphysik“ wären. Dies aber darum nicht, weil Nietzsches Denken gar nicht so auf die Ergründung des letzten Grundes alles, was ist, aus ist. Da dieses sein Denken gewiß selbst seinen Grund in der Geschichte hat, die die Fragen und Antworten der Metaphysik aufhellten, und auch selbst sich im letzten Grunde, der in der Geschichte mit dem Werk der Metaphysik an den Tag kommt, begründet, kann freilich noch von der metaphysischen Grundfrage bei Nietzsche die Rede sein. Nur geht es bei Nietzsche nicht letzten Endes um die metaphysische Grundfrage; sein Denken ist im Grunde keine Metaphysik oder ist insofern kein „Denken im Grunde“; aus dem Grunde der Metaphysik fängt es erst an, das aus diesem Hervorgehende zu besorgen und zu pflegen und zu züchten. Dazu redet er zu. Das Reden, das auf die Förderung des Wachstums alles aus jenem Grunde immer Hervorgehenden und, wie die Metaphysik am Ende ihn zum Vorschein bringt, erst recht deutlich sichtbar werdenden bedacht ist, nennt Nietzsche – und zwar durchaus mit einem medizinschen Sinn dieses Titels – „Physiologie“. Die Frage ist dabei nicht die Grund-Frage nach dem letzten Grunde alles, was ist, sondern die Gewissensfrage, was werden soll.

Nietzsche denkt, am Ende der Metaphysik, daß der letzte Grund keinen Grund mehr hat; so daß auch das Leben, dessen Werk es zu diesem Letzten schaffen soll, im letzten Grunde keinen Grund, d.h. nun keinen Zweck mehr hat. Daß dies im Leben am Ende selbst an den Tag kommt, ist das Werk der Metaphysik selbst bzw. im Grunde des Lebens, das auf die metaphysischen Zwecke hin lebte, selbst.

Daß es im letzten Grunde mit allem nichts ist, ist die Entdeckung des Nihilismus der ganzen Geschichte mit der Metaphysik. Damit kommt aber das Leben selbst als der „letzte Grund“ und das „Zweck“-bestimmende von allem heraus. Dies nämlich und aber ist letztlich ohne Grund und ohne Zweck. Daß aber „die Wahrheit“ schließlich und endlich das Sinnlose des Lebens ist, bedeutet am Ende doch nur, daß die Wahrheit nicht am Ende oder im letzten Zweck besteht, sondern immer, in allem, wie es wird. Daß im Grunde nichts ist, heißt nur, daß in Wahrheit alles immer wird und nur darin besteht, wie es aus dem Grunde hervorgeht und wieder am Grunde geht. Das selbst ist im Grunde das Leben. Das einzige, was im Grunde feststeht oder ist, ist dessen Hervorgehen und Untergang ohne einen weiteren Grund, von selbst und zu sich selbst, um seiner selbst willen. In dieser ewigen Wiederkehr des Gleichen kreist das Leben. Da weiter zu fragen, noch über die Natur

des Lebens hinaus ihm auf den Grund gehen zu wollen, ist sinnlos und läßt freilich nur das Sinnlose der Lebens erscheinen. Darauf besteht der Nihilismus.

Es führt zum Ende der Kultur. Sie fängt – selbst auf Grund des Nihilismus – erst recht an, auch das Werk des Geistes der vergangenen Geschichte zu bewahren und zu pflegen, indem sie der am Ende ihr entspringenden Einsicht gemäß einfach das Natürliche des Lebens zuerst pflegt und zwar von Grund aus, d.h. jetzt in seinem Keimen und Gewachsen, sie sie auf dem Grund und Boden des Lebens zu gedeihen vermögen, jedes nach seiner eigenen Art. Diese pflegt auch der rechte Gärtner und Züchter besonders; aber auch bei seinen letzten und auf höhere Züchtung bedachten Absichten weiß er immer im einzelnen zu unterscheiden, was nach der bestimmten Natur und Eigenart der verschiedenen Gewächse „im allgemeinen“ möglich ist. Es bleibt auch bei dem, was er im Allgemeinen aus tieferen Gründen im Sinn hat, immer aufs Besondere bedacht und im Besonderen bedachtsam.

Die Rede Zarathustras „Von der Keuschheit“ verständigt etwas über Nietzsches Denkungsart in seiner Rede von „Zucht und Züchtung“. Jene Rede lautet:

Von der Keuschheit

Ich liebe den Wald. In den Städten ist schlecht zu leben;
da gibt es zu Viele der Brünstigen.
Ist es nicht besser, in die Hände eines Mörders zu geraten,
als in die Träume eines brünstigen Weibes?
Und seht mir doch diese Männer an: ihr Auge sagt es –
sie wissen nichts Besseres auf Erden, als bei einem Weibe zu liegen.
Schlamm ist auf dem Grunde ihrer Seele; und wehe, wenn
ihr Schlamm gar noch Geist hat!
Daß ihr doch wenigstens als Tiere vollkommen wähet!
Aber zum Tiere gehört die Unschuld.
Rate ich euch, eure Sinne zu töten? Ich rate euch zur
Unschuld der Sinne.
Rate ich euch zur Keuschheit? Die Keuschheit ist bei
Einigen eine Tugend, aber bei Vielen beinahe ein Laster.
Diese enthalten sich wohl : aber die Hündin Sinnlichkeit
blickt mit Neid aus allem, was sie tun.
Noch in die Höhen ihrer Tugend und bis in den kalten
Geist hinein folgt ihnen dies Getier und sein Unfrieden.
Und wie artig weiß die Hündin Sinnlichkeit um ein Stück
Geist zu betteln, wenn ihr ein Stück Fleisch versagt wird!
Ihr liebt Trauerspiele und Alles, was das Herz zerbricht?
Aber ich bin mißtrauisch gegen eure Hündin.
Ich hebt mir zu grausame Augen und blickt lüstern nach Leidenden.
Hat sich nicht nur eure Wollust verkleidet und heißt sich Mitleiden?
Una auch dies Gleichnis gebe ich euch: nicht Wenige, die ihren
Teufel austreiben wollten, fuhren dabei selber in die Säue.
Wem die Keuschheit schwer fällt, dem ist sie zu widerraten: daß sie
nicht der Weg zur Hölle werde – das ist zu Schlamm und Brunst der Seele.
Rede ich von schmutzigen Dingen? Das ist mir nicht das Schlimmste.
Nicht, wenn die Wahrheit schmutzig ist, sondern wenn sie seicht ist,
steigt der Erkennende ungern in ihr Wasser.
Wahrlich, es gibt Keusche von Grund aus: sie sind milder von Herzen,
sie lachen lieber und reichlicher als ihr.

Sie lachen auch über die Keuschheit und fragen:
„was ist Keuschheit!
„Ist Keuschheit nicht Torheit? Aber diese Torheit kam zu uns,
und nicht wir zu ihr.
„Wir boten diesem Gaste Herberge und Herz, nun wohnt er bei und,
– mag er bleiben, wie lange er will!“

Also sprach Zarathustra
(I. Teil)

Diese Rede ist eine der kürzesten im „Zarathustra“. Sie sagt nicht alles, was Zarathustra meint, und sagt gewiß keineswegs das Letzte. Aber Zarathustra sagt nie und behält nie das letzte Wort. Er sagt Verschiedenes und denselbe auf die und andere Weise. Es ist vor allem zu hören, wie er spricht. Er sagt auch das und was; es ist aber auf jede Rede zu bedenken, wie er als so sprach.

Was das für einen Unterschied macht, ist uns im geläufigen Sprachgebrauch schon klar: Man sagt wohl, was etwas ist, und kann sagen, was man meint; aber man spricht nur über und von etwas, und kann sprechen, wie man es meint. Die Sprache scheint demnach persönlich zu sein als die Aussage. Aber wenn man sagt, was man meint, oder auch, wie man es meint, oder auch etwas so sagt, wie man es meint, spricht man dann offenbar nur seine persönliche Meinung aus oder über seine persönliche Meinung. Und letztlich kann man eben, wenn man den Sachverhalt jetzt, nicht nur den Sprachgebrauch beobachtet, nie sagen, wie man es in Grunde meint. Z.B. man sagt zu etwas, was man meint, „Ursprung“; dann sagt man dazu, was man damit meint, nur dann etwas Verständigendes, wenn man schließlich einmal dabei so spricht, wie alle, z.B.: „Ursprung bedeutet hier jenes, von woher und wodurch eine Sache ist, was sie ist und wie sie ist“. Dann sagt man Ursprung etwa zur Abkürzung, wenn wirklich nichts anders gemeint ist. Zu sagen, was man im Grunde meint, ist gut; aber es hat doch sein Ende damit, daß man so spricht, wie man spricht, wenn man einfach so redet, wie man es meint. Darum ist es besser, man spricht selbst auf die „Gefahr“ einer gewissen Weitläufigkeit – warum nicht bei der Sache verweilen, wenn es sich in Wahrheit lohnt, überhaupt an sie zu denken? – gleich, wie man es meint, nämlich wie alle es verstehen. Nicht wahr, wir verstehen auch in unserer Art zu reden den Unterschied, daß jemand, der sagt, wie er es meint, im Grunde von sich spricht, jemand, der spricht, wie er es meint, aber schon von der Sache redet, um die es sich handelt. Wenn jemandem, der so spricht, keiner versteht, kann es nur daran liegen, daß keiner die Sache kennt, und dann hilft nichts sonst, was er dazu sagen mag. Ob nun jemand diese Sache kennt oder nicht, das hat konkrete Gründe, angefangen bei dem naheliegenden, daß es vielleicht nur seine Sache, die eigene Sache des Redenden ist.

„Rede“ ist ein noch bestimmteres Wort als „Sprache“, die Geschichte, um die es sich in einer Rede handelt, ist eine bestimmtere als die Geschichte, um die es sich in einer Sprache handelt; d.h. nicht, jene sei nur persönlicher, sondern, daß sie bestimmter eine bestimmte Sache betrifft. In Nietzsches „Buch für Alle und Keinen“ stehen vor allem bestimmte Reden; so sprach Zarathustra auch von der Keuschheit.

Nun sagt man was und redet wie. Das Reden scheint doch unwesentlich oder doch weniger wesentlich, als daß man sagt, was nun ist und was nicht, sagt: es ist so und nicht anders. So redet man freilich nicht. Das Reden scheint unentschiedener; man redet so und so und sagt nicht, was nun maßgeblich und entscheidend ist, und auch nicht, wie es grundsätzlich überhaupt ist. Man redet wohl davon, wie es ist, aber auch davon, wie es andererseits auch ist, wie es auch sein könnte, und mag keine Alternativen. Darum redet man auch mit Bedacht so und so und sagt nichts ganz und gar Entschiedenenes. Also sprach auch Zarathustra.

In der Rede „Von der Keuschheit“ fallen schon auf den ersten Blick, wenn man sie liest, die offenbar ungewissen Wendungen der Art auf: „zu viele ...“ – „... nicht besser?“ – „diese Männer ...“ – „gar noch ...“ – „wenigstens ...“ – . Überhaupt scheint uns vielleicht die Rede schon darum nichts Entscheidendes zu besagen, weil sie kaum etwas Entschiedenenes sagt. Sagt denn Nietzsche oder Zarathustra z.B. was „schlecht“ überhaupt ist? Er sagt nur, das etwas schlecht sei, sogar nur, daß sich bei etwas schlecht leben ließe. Ja, aufs Ganze gesehen: er sagt ja nirgendwo, was denn nun Keuschheit überhaupt sei! Mehr noch: auf die vielen von Zarathustra selbst gestellten Fragen erscheint nicht eine entschiedene Antwort. Die unausdrücklichen Antworten hört man etwa wie ein „Mag sein“, wenn dann eine mit „Aber“ beginnende Rede erwidert wird. Alle Antworten Zarathustras sind offenbar ausweichend. Am Ende scheinen wir schlecht beraten, wenn wir uns bei Zarathustra eine Lehre holen wollen.

Zarathustra spricht auch erst für „den Wald“, gegen „die Städte“, das scheint uns: für die Natur, gegen die (Auswüchse der) Zivilisation; dann sogleich gegen „die Brünstigen“ als – die „Zivilisierten“ – und dann noch dazu gegen „den Geist“, wenn diese ihn (wie wir denken: über die bloß natürliche Brunst doch hinaus!) haben; und also wiederum für die Natur der „Tiere“; für „die Unschuld der Sinne“; mehr gegen als für ‚die Keuschheit‘; gegen „die Sinnlichkeit“ wiederum usw. usf. Und am Ende für die Keuschheit als eine „Torheit“ !

Unseren entsprechende dringlichen Fragen, was denn das Ganze also soll, weicht Zarathustra aus. Und doch spricht er eigens zu solchen Fragen, denen er ausweichend antwortet. So müssen wir uns vielleicht doch wohl, wenn wir so fragen, von ihm eine Lehre erteilen lassen.

Worauf hat es denn also Zarathustra abgesehen? Wo will er damit hin, daß er und wenn er uns ausweicht? In ein Gelände, wo man so auf jeden Schritt und Tritt achten muß, daß man gar nicht seinen Blick auf das Weitere richten kann, wo man immer nur das Allernächste überblickt und, sowie man, weil man mehr sehen will, aufblickt, stolpert oder anstößt? Gerade das mag er: er liebt den Wald; das ist das Gelände der Art.

Wir lassen an sich nicht gern auf solche Art mit uns reden und uns auf solch unwegsames Gelände führen. Wir haben zwar die Wildnis nicht ganz ausgerottet und mögen auch die Wälder nicht vertilgen und müssen sogar auch den Boden pflügen, um ihn für unseren Lebensbedarf zu bebauen: die unwegsamen Furchen immer wieder aufreißen und auch die Wälder immer neu aufforsten. Aber wir haben Straßen gebaut, wo keine Wurzel und keine Furche und kein Wasserlauf im Wege ist, und begehen nach Möglichkeit nur sie und die glattesten, lieber Landstraßen als Dorfstraßen, und lassen die Wälder und Felder zur Seite liegen. Wir haben uns Städte gebaut und Gemeinwesen geschaffen, in denen das Nächste an Wurzelwerk vor den Füßen aus dem Wege geräumt ist oder doch die einzelnen Probleme vor der Hand angesichts größerer, allgemeiner Gesichtspunkte zurückstehen müssen und ihre Regelung diesen unterliegt. Unter diesen allgemeinen Gesichtspunkten wird über jene verfügt, auch, inwiefern sie überhaupt ein Recht auf Berücksichtigung (in der Allgemeinheit) haben oder inwiefern sie in den größeren Zusammenhängen nicht in Betracht kommen können. Vielfach wird den Bedürfnissen der kleinen Leute so Rechnung getragen und wird ihren Nöten abgeholfen: es wird ein Weg zur allgemeinen Benutzung gebaut oder geebnet und seine Bahn mehr oder weniger befestigt und geglättet. Weit mehr aber muß unter den allgemeinen Gesichtspunkten bei Seite bleiben; schon die Feldwege, die nur drei Bauern benutzen, müssen Vernachlässigt werden. Man kann sich nicht allgemein um jeden einzelnen bekümmern. Kann der einzelne auch nicht selbst helfen – es muß ihm dies auch in vieler Hinsicht aus allgemeineren Gründen sogar untersagt werden –, so muß er eben sehen, wie er auf den öffentlichen Wegen der Allgemeinheit zu seinem Ziele oder doch zu seinem Besten kommt.

Es im Allgemeinen so zu regeln, scheint uns auch für das Leben der einzelnen am besten. Ist Nietzsche dagegen oder anderer Meinung? Spricht Zarathustra, wenn er sagt, er möge die Städte

nicht, weil da schlecht zu leben sei, für die zügellose Freiheit jedes einzelnen, zu tun, wozu er sich getrieben fühlt, nur um seine eigenen kleinen und womöglich auch maßlosen Bedürfnisse sich zu kümmern, nur so zu leben, wie er es für sich selbst am besten findet, nur seinen natürlich in ihm wie in jedem triebhaft ihn drängenden instinktiven Gelüsten zu leben also und allem, was an Begierden vielleicht in ihm sich aufstaut, freie Bahn zu verschaffen? So daß auch die Brunst der geschlechtlichen Gier hemmungslos um sich greifen dürfte und alle guten Sitten verderben? Ist es so gemeint: daß Keuschheit Torheit sei? Soll also das Ungezügelterte des natürlichen Lebens alles überwuchern und auch den Blick für die höchsten Ideale des Interesses der Allgemeinheit rauben?

Aber jeder im Volk sagt: Keine Angst, die Bäume wachsen nicht in den Himmel.

Zarathustra sagt nur: in den S t ä d t e gebe es ihm zu weil der Brünstigen!

Aber zügelt und mäßigt nicht gerade die Zivilisation eben die Triebe, deren Brunst im Walde der Wildnis braut und hemmungslos umtreibt? Nietzsche meint mit „Brunst“ offenbar etwas Bestimmteres. Wir sprechen bei den Tieren von ihrer Brunstzeit und auch das Wort Brunst allein bedeutet schon diesen begrenzten Zeitbegriff: für die Zeit, die mit dem Auftreiben des Triebes beginnt und mit seiner Befriedigung durch die ganze Erfüllung seines Verlangens endet. Brünstig ist also genau nicht die Befriedigung der Triebe oder etwa die zügellose Leidenschaftlichkeit im Betreiben dessen, wozu es treibt. Die Brunst ist wohl dessen Grund: das Treibende, was auf die Suche nach Befriedigung der Triebe treibt; und dann wohl umso stärker und härter antreibt, je mehr Zügel fesseln; in der „ungehemmten“ Befriedigung ist sie am wenigsten triebhaft, und bei der Befriedigung der Triebe läßt sie dann Ruhe.

So kann das Stadtleben da schlecht sein, wenn es die Triebe dergestalt zügelt, daß es die Brunst gerade zur äußersten Triebkraft zusammenpreßt; daß das zusammengepreßte Brauende am Ende zur verwüstenden Entladung treibt, die alles Angemessene sprengt. So gepreßt braut die Brunst erst recht und treibt über alle Grenzen ins Maßlose, und am Ende kann ihr nichts mehr bestimmen und nichts mehr den Getriebenen zum Maßhalten und zur Gemessenheit bestimmen. Ihr Treiben ist haltlos unbestimmt und unbestimmbar und trachtet gar nach nichts Bestimmterem weiter mehr, als ihrer hemmungslosen Entfaltung – wie Träume es im Geiste oder in der Einbildungskraft tun. Der Traum ist auch der Ort der Seele, wo sie den Menschen sich fühlbar und gewissermaßen von Angesicht vorstellt.

Und so schlimm treibt es im Geiste die Brunst in den Träumen eines brünstigen Weibes mit dem Mann. Besser ist es, in die Hände eines Mörders zu geraten, als in solche Träume. Denn der Mörder greift einen selbst an und blickt einem selbst in die Augen und hat es auf einen selbst abgesehen mit fester und bestimmter, wenngleich mörderischer Hand. Im Traum aber des brünstigen Weibes geht der Mann unter in dem Allgemeinen, zu dem es das Weib treibt; der Brünstigen ist es gleich, ob man selbst es ist oder ein anderer, wenn einer sie nur befriedigen mag, mag er selbst nun im Grunde seiner Seele dabei sein oder nicht. Wer sich auf solche Neigung eines brünstigen Weibes einläßt, versinkt ohne Bestimmung über sich selbst im Haltlosen, ohne auf einen bestimmten Grund zu kommen.

Aber natürlich nicht sind etwa nur die Weiber halt brünstig; Zarathustra spricht zuerst von ihnen, weil dem Mann im Weib zuerst das Schlimme dieses begegnet; im Weibe tritt es ihm entgegen; aber natürlich kommt es auch aus ihm selbst und begegnet so dem Weibe. Auch die Männer treibt das Brünstige um: diese Männer wissen nichts Besseres auf Erden, als bei einem Weibe zu liegen. Daß sie nichts Besseres im Leben für sich bestimmt wissen, wie es an dem liegt, was angedeutet wurde, hat auch seine Folgen für das Verhältnis zum Weibe selbst, vielmehr also: das Verhältnis zum Weibe selbst, vielmehr also: das Verhältnis zum Weibe nicht selbst, sondern überhaupt und dessen unbestimmte Allgemeinheit, in der das gepreßte, gedrückte Leben seiner Brunst braut.

In deren unbestimmter, maß- und formloser leibhaften Stoffansammlung: in deren S c h l a m m geht alles dann unter, ohne daß auf einen Grund zu kommen wäre, auf dem sich bestehen ließe. Freilich hat die Brunst ihren Grund: der letzte Grund ist natürlich das Leben doch selbst. Dessen Grund, das Leben selbst im Grunde, erscheint in der Seele; denn dieses Wort nennt nach altem philosophischen Sprachgebrauch die Lebendigkeit des Lebens oder des Lebewesens selbst. In der Seele ist die Stätte, wo das Leben im Grunde selbst am Tage zu liegen vermag: als solches. Um das Leben zu kennen also, ist es, wenn irgendwo, dann auf dem Grunde der Seele aufzusuchen. Dort kann es frei seine Perspektiven eröffnen; dort entwirft es sich selbst nach seinem Willen und was es mag und leidet..

Auf diesem Grunde der Seele, auf dem Boden des Lebens im Grunde liegt den Brünstigen der Schlamm ihrer Brunst; oder ihr Grund i s t unkenntlich von maßlosem Schlamm bedeckt schlammig. Nicht nur, daß so die Seele des Lebens kaum mehr kenntlich ist; das Leben kennt sich selbst in diesem schlammigen Seelen nicht mehr. Und die Brunst ist der Schlamm auf dem Grunde des Lebens; dieser verschlammt, wenn er nicht recht der Grund des Lebens, nämlich das Leben selbst bleiben kann, das sich selbst im neuem Leben hervorbringt. Wenn das Lebendige so nicht frei wachsen kann, sondern in sich zurück gedrängt wird, dann fault es im Dunkel und der Hitze der Enge, so wie der Untergrund des Bodens da schlammig wird, wo die Quelle nicht springen und einen bestimmten gemessenen Wasserlauf hervorbringen kann. In der Hervorbringung neuen freien bestimmten Lebens allein bleibt das Leben, was es im Grunde ist, und rein. Unrein und schlammig ist das mit sich selbst gemischte und gepreßte Leben.

Das Leben selbst wird, wie es von Grund aus lebendig ist, auch das bestimmt als ihm am fremdesten Erscheinende hervorbringen: G e i s t; das gehört zu ihm und zu seinem Besten. Es ist aber nur gut, wenn er wahrhaft frei hervorgeht und am meisten von ihm sich löst, so daß er auch einem oder einem anderen Leben feind sein mag; wohl, im meisten von allem, was das Leben hervorbringt, gehört es zum Geist und seiner Hervorbringung, daß es frei wird und bleibt; dies ist das reinste Leben. Aber am meisten verunreinigt also das Leben, wenn es mit Geist gepreßt wird in dem, was es treibt (was etwas anderes ist, als wenn der Geist einem Leben feindliches Leben ist; dieses ist auch und vielleicht das höchste Leben; Lebenskämpfe sind nicht wider das Leben). So bleibt auch, welches Schicksal dem Leben im Geiste ersteht, im Grunde des Lebens selbst verhängen; der Geist auch selbst kann den Schlamm der Brunst brauen und zu allermeist gerade der Geist. Dann wehe!

Dann ist noch besser des geistlose Leben der Tiere; und auch für die Menschen besser, wenigstens das im Tierhaften beschlossene Leben zu leben, das seine eigene Vollkommenheit zu haben vermag, ohne freilich vom Geist erleuchtet zu sein, aber auch ohne von seinem Unterdrückenden in eigenen Grunde gepreßt und getrübt zu sein, da das Tierische als solches den Geist besonders der M o r a l gar nicht kennt.

Wo der Geist der Moral herkommt, welches bestimmte Leben ihn hervorbringt, ist hier nicht s o die Frage. Aus dem aber, was die Moral, wie sich zeigen wird, in einer bestimmten bzw. gerade allgemeinen Gestalt hervorbringt, ist zu vermuten, daß sie in d i e s e r selbst ein Produkt der Brunst unterdrückten Lebens ist. Denn zumindest ist sicher nicht nur ein „rein“ geistiger Zug ins Allgemeine Bestimmtes beherrschender Gesetze Grund der ihm entsprechenden Lebens, sondern zuerst eine bestimmte Art von Leben der Grund des Geistes allgemeiner Moral und dies selbst o h n e moralische Schuld, sondern von selbst das hervorbringend. Doch erhellt für jetzt dieses:

Das Tierische, Natürliche ist zwar moralisch wertlos, aber auch ohne das Problem moralischer Schuld. Es ist so, wie es ist, und weist die Frage ab, was es soll, wie z.B. die Frage, warum es denn überhaupt Tiere gebe. Wenn diese Fragen der Art nach Rechtfertigungsgründen fragen, so ist zu sagen, daß das Natürliche keiner Rechtfertigung bedarf; es ist auch im Grunde nicht aus irgendeinem anderen Grunde oder Zweck, sondern von selbst zu sich selbst für sich selbst da. D.h.: es ist u n s c h u l d i g.

Unschuldig nicht also nur, weil es aus einem besonderen Grunde gerechtfertigt wäre, sondern weil für das Natürliche, wie die Tiere leben, es gar keinen anderen Grund gibt als es selbst: das Natürliche des Lebens. Was wo aus seinem eigenen Grunde lebt – das muß im l e t z t e n Grunde, hier nebenbei bemerkt, ja schließlich auch alles sein –, ist unmöglich irgend begründet zu beschuldigen. Es ist außerhalb auch nur des Gesichtskreises für einen Hinblick auf eine Schuld, die aus einem besonderen Grunde vorläge. (Darum erscheint das Natürliche im Rechtfertigen immer so verworren, wenn man nach recht allgemeinen Gesichtspunkten urteilen will.)

In dieser Natürlichkeit des tierischen Lebens der Unschuld liegt auch schon dessen Vollkommenheit: nämlich die S c h u l d l o s i g k e i t als Abwesenheit jedes M a n g e l s an Freiheit in dem, was es selbst als sich selbst hervorbringen mag – ohne Einbuße und drückende Schuldbelastung durch Verlästerung.

Auf solche Weise kommt bei den Tieren das volle Leben vor. Zarathustra sagt: „Das ihr doch wenigstens als Tiere vollkommen wäret! Aber zum Tiere gehört die Unschuld“. D.h. aber, wird die Vollkommenheit des Lebens der Tiere bedacht, der Wunsch, die Menschen möchten „wenigstens“ als Tiere vollkommen sein, bedeutet doch schon alles, was zu raten ist fürs Leben: die Unschuld. Und der Mangel an Unschuld, nichts anderes, womöglich noch die Schuld des Geistes dabei, ist es selber, der dem Leben in der Brunst so arg mitspielt. Und die Unschuld des Lebens ist es, die auch dem freien lebendigen Geist nötig ist, der unser Leben zu erhöhen vermag. Die Entartung des Geistes ist, daß er aus dieser unschuldigen Lebensart ausschlägt; denn Geist ist, wie er seit Alters verstanden wurde, von der Art des Lebens und, wenn alles Lebendige von Lebendigem stammt, von gleicher Abkunft wie alles Leben (gewiß auch dann, wenn er von einem älteren Geist erzeugt wurde).

Zu nichts anderem ist im Leben zu raten, als zur Unschuld. D.h. nun gewiß nicht, zur Unterdrückung des Lebens; und wenn zum Leben das Sinnliche gehört, auch unter Menschen, so wäre dem Leben nichts damit geholfen, daß seine Sinne getötet würden. Das wäre wohl möglich; aber es wäre nur ein Eintrag fürs Leben und machte es auch keineswegs freier in seinem Geist. Sicher gewänne es ihm nicht die Unschuld, deren es auch im Geiste bedarf; und es bliebe am Ende, wenn der Geist des sinnlichen Treiben überlebte, der Schlamm im Grunde des Geistes auf der Seele und es vergiftete die Brunst das Leben im Leben des Geistes.

Zur Unschuld der Sinne ist zu raten, sagt Zarathustra, das hieße schon, zur Befreiung ihres Treibens; weil es aber um die Unschuld der Lebens des Menschen geht, geht es mit jenem Rat gerade zumal um die Unschuld des Geistes der sinnlichen Menschen. Der unschuldige Geist im Sinnlichen wird nun K e u s c h h e i t genannt. Ist diese geraten? Aber wie verträgt sich das, was wir unter Keuschheit verstehen, mit der Befreiung des Treibens der Sinnlichkeit von aller Schuld?

Zarathustra rät also nicht einfach zur K e u s c h h e i t. Darum, weil sie b e i e i n i g e n e i n e T u g e n d, b e i v i e l e n a b e r b e i n a h e e i n L a s t e r sei. Sie ist aber nur eine Tugend, wenn das keusche Leben unschuldig ist, d.h. aber aus dem Grunde des Lebens selber frei hervorgeht, wie sonst die Triebe der Sinne, auch diese frei ließe, wenn sie sich erhöhen; sie ist beinahe ein Laster, wenn sie nur das Sinnliche mit entartete Geiste erwidert und die Triebe unterdrückt und so im Grunde des Lebens den Schlamm der Brunst erst recht erzeugt.

Denn die Tugend ist von der Art des Lebens und stammt, wenn sie wahrhaft Tugend ist, aus dem selbstverständlichen Brauch der Sitte, die sich von selbst versteht, wie das Leben von selbst besteht; die für sich selbst und ohne anderen Grund und Zweck lebendige Sitte ist, wie das Leben für sich ist. Von einer Art sind das Leben der Tiere und die Tugend der Menschen.

Es ist zu sehen, wie der Geist, der nicht nur gegen ein Leben, sondern überhaupt wider das Leben ist, in der vermeintlichen „Tugend“ der Keuschheit zu nichts taugt, als das Leben zu verunreinigen,

indem er das Leben der Sinnlichen unterdrückt und auf ihm lastet; wie es beinahe zum Laster ausartet, wie er das Leben mit Schuld belasten will. So wird es nämlich bei vielen. Sie enthalten sich wohl des Sinnlichen. Aber es ist ihr Geist zu sehen, wie er unfrei ist. Er will alles nur sich angedeihen lassen im Leben; aber das Leben lebt und wo es untergeht, geht er in ein anderes Leben unter und verschwindet nicht einfach, wenn es stirbt; so lebt die Sinnlichkeit, deren Begehren das Treiben des Geistes in sein geistiges Leben sich entzog, um sie zu töten, nun tierisch in einem mangelhaften Sinne – weil zum freilich sinnlichen Menschenwesen auch der Geist gehört – im Geiste der Enthaltamen ein neidisches Leben fort. Die Sinnlichkeit wird nur ein niederes, erniedrigte, gefangenes, unfreies Tier: wie ein eingesperrter Hund bei Stadtbewohnern; die Hündin Sinnlichkeit hungert und hungert nach etwas für sich und darf nur aus den Augen des Geistes blicken, der nichts zu beißen für sie verschafft, sondern allein um sich blickt; und also „nur“ mit seinen Augen und – mit den neidischen Augen der gefesselten Sinnlichkeit blickt.

Noch die „Tugend“ nun selbst versteht sich als leidend und würdigt gern ihr Ringen, indem sie beständig mit der Sinnlichkeit umgeht, und was sie in diesem Kampfe leidenschaftlich erleidet. Gerade im Kampf mit den Trieben findet sich solche „Tugend“ auf ihrer Höhe; selbst auf ihrer Höhe steht sie also gedrängt und selbst unfrei in ihrem Unfrieden mit dem Getier, das i h m hinterher ist, der ihm alles abjagen möchte.

So kann der Geist nicht frei mit dem Geiste leben, d.h. mit oder gegen andere Geister sein, denn er lebt nicht frei mit dem Leben. Geist ist zwar nie ohne Leben (und ohne ein Leben) und wohl immer auch gegen Leben (gegen ein Leben oder eine Art von Leben); aber er kann im allgemeinen gegen d a s L e b e n sein, mag dann das, was er nährt, allein verzehren und verzehrt, am Leben zehrend, im Grunde sich selbst; oder: die eingesperrte Sinnlichkeit zehrt am Geiste selbst, der ihr nur Geistiges, d.h. sein Eigenstes abzugehen vermag. Und danach drängt den Geist die Sinnlichkeit, sie mit Geist zu nähren; dem willfahrend, schon indem alle Kraft für die Sinnlichkeit aufgewendet wird, sie zu zähmen nämlich, verzehrt, verzehrt sich das Leben im Geiste. Der ganze Geist geht am Ende darauf, indem er die Sinnlichkeit mit Stücken seiner selbst befriedigt und also zähmt und zügelt, der er kein Stück Fleisch gönnen mag. So vertiert und verliert er gerade sein eigenes geistiges freies Leben.

Die „moralischen“ Menschen lieben noch derlei Trauerspiele, wie der Geist sich im Ringen gegen die Triebe der Natur verzehrt, oder, wie einer bis zu seinem Untergang für sein Ideal kämpft. Aber gerade darin verrät sich dem rechten Mißtrauen dessen, der darauf sieht, die unterdrückte Sinnlichkeit und ihre Begierde; es soll sie, so will es solche „Tugend“, toben im Innern des also inbrünstig Tugendhaften. Er sieht noch anderer Leiden da lüstern an, die Gleiche durchbebt und deren Sinnlichkeit also brünstig nach Befriedigung trachtet, daß sie jeden dazu mag, gleich, welches entarteten und verlorenen Geistes; dergestalt reizen die Moralischen die Sinnlichkeit der Moralischen. Sie haben die Freude am Leiden der anderen und lieben das, was sie unterschiedslos zusammentreibt.

Die Liebe des Leidens seiner selbst und der anderen und die Freude daran ist aber die G r a u s a m k e i t. Deren Wollust verbirgt sich verkleidet unter dem Namen Mitleiden, oder sie i s t die Grausamkeit des Mitleidens dieser Art.

Was ist bei solchen vor sich gegangen? Zarathustra sagt das Gleichnis: „Nicht wenige die ihren Teufel austreiben wollten, fuhren dabei selber in die Säue“. In der Sinnlichkeit den Grund alles Schuld zu sehen: den Teufel selbst, heißt, damit das an sich Natürliche erst beschuldigen, nämlich schuldig machen, nämlich befleckt aus einem anderen, dem Grunde des entarteten Geistes selber, der er selber ist, der also erst in die durch ihn so beschmutzten Sinne eingeht und also erst s i e säuisch macht durch s e i n e n Geist und s i c h s e l b s t.

Wie aber soll man keusch sein, ohne die Sinnlichkeit zu zügeln? Man soll gar nicht und kann gar nicht auf jeden Fall keusch sein. Denn: die gesperrten und unterdrückten Triebe, die zu zügeln der Keuschheit schwer fiel, werden die zur Brunst gepreßten sein, die auf dem Grunde der Seele zum brodelnden Schlamm werden. So ist der erste Weg zur reinen Seele die Freiheit der Sinne selber; die Keuschheit aber kann zum Wege zur Hölle werden – „das ist zu Schlamm und Brunst der Seele“. Das ist die Hölle.

Dies wäre wahrhaftig mit Worten über die konkrete Erscheinungen näher zu verdeutlichen. Aber so schon, bemerkt Nietzsche selbst, scheint von „schmutzigen Dingen“ die Rede zu sein. Indessen: das ist Zarathustra nicht das Schlimmste. Denn in seiner Morel handelt es sich nicht bloß darum, was im allgemeinen verabscheuenswert ist und was nicht, sondern um die Reinlichkeit des Gewissens, d.h. die Redlichkeit, was die Wahrheit betrifft. Der Schlamm auf dem Grunde der Seele ist gewiß schmutzig; doch schlimmer ist, daß er das wahre Leben im Grunde verbirgt; und ohne daß das Leben also im Grunde erfahren wäre, reden sonst alle nur die seichte Wahrheit auf dem Schlamm und wollen sich daran halten, nicht kennend, was sich unter jenem im Grunde verbirgt. Was auf dem Grunde des Lebens strömt, ist das Element des Erkennenden; also will er ins tiefe Wasser und scheut wohl auch den grundlosen Schlamm, wo man schwer auf den Grund kommt. Zarathustra scheute auch ihn nicht, nun steht er mit dem Gewicht seiner Erkenntnis im Geiste auf dem Grunde, den der Schlamm bedeckt, und steht auf diesem fest und kennt das Leben auch im Schlamm von Grund aus.

Aber so findet er sich auch unter den Keuschen von Grund aus. Wes Geistes sie sind, lehrt die Rede Zarathustras. Es sind die, denen die Tugend der Keuschheit zur Natur wurde, weil die Unschuld der Sinne ihnen Natürlich ist. Und vielleicht ist, wenn der Sinnlichkeit alles offen zugelassen ist und zugestanden wird, ohne daß ihre vermeintlichen Absichten zur Rechenschaft gezogen und damit nämlich ihr erst unterschoben und Vorsätze nahegelegt werden, damit ihr erst Schuld gegeben wird; denn an sich will das Leben gar nichts als sich selbst – ohne andere Absicht und ohne nötigen Vorsatz und gewiß ohne Schuld; wenn also, was die Sinne mögen, ihnen freisteht, dann haben sie schon ihren Raum und können, was sie mögen. Und will irgend Lebendiges mehr als sein Leben (– zu dem freilich immer über es hinaus die Möglichkeit oder die Macht oder die Freiheit gehört)? Wird nicht, wer in seinen Trieben frei ist, da diese dann sind, was sie sein können, sie so sein lassen? Denn vielleicht steht es im Leben im Grunde psychologisch so, daß nichts noch wirklich gewollt wird, was freisteht und möglich ist; es drängt nur zum Versuchen, zu tun, was noch nicht recht möglich ist; am meisten bedrängt den Willen sein Unmögliches, es zu tun, d.h. aber nur: es möglich zu machen. Immer jedenfalls will man verschlossene Möglichkeiten sich eröffnen, was man auch wirklich tut; was man dann in Wirklichkeit dazu tut, ist gar nicht das Gewollte, sondern die Möglichkeit, die man gewinnen will („Wille zur Macht“).

Ein Weib, bei dem jedem, also auch sicher ihm, alles möglich ist, reizt den Mann nicht. Auch das bloße Sich-geben einer Geliebten ist nicht reizend. Selber die Sinne allererst reizend ist das Widerstreben in einem Spiel nicht ohne Ernst und oft genug mit Moral; freilich muß es, damit es reizend sei, überhaupt möglich sein, das Weib zu allem zu gewinnen; das ist es auch im allgemeinen, wenn auch vielleicht viel dazu nötig ist.

Als das Meiste, was heute dazu allenfalls nötig ist, gilt das Eingehen der Ehe; daß aber die Eheschließung auch schon das höchste Erfordernis ist, um die Gewinnung des nächsten Verhältnisses zur ermöglichen, hat psychologisch Verschiedenes zur Folge: die Ehe scheint vielleicht ein Leichtes, weil sie allein eine staatliche Registrierung bedeutet; so wird das ganze Verhältnis, so leicht möglich, reizlos. Oder sie scheint schwierig zu führen – man denkt sich vielleicht sogar Schwierigkeiten aus, um das Verhältnis reizender zu machen. Wenn die Ehe geschlossen ist, scheint nichts mehr interessant, da damit schon alles Mögliche erreicht ist, man findet anderes reizend, je reizender, je mehr umgekehrt die Ehe es erschwert; man findet jedenfalls kaum mehr den Partner reizend, wenn er sich mit Abschluß der Ehe schon ganz zufrieden gibt und also nun alles gewährt ohne

Einschränkung. Also wird dann wahrhaft das eheliche Verhältnis – und daraufhin dann wohl auch der Entschluß, es einzugehen – schwieriger; vielleicht hilft sich so das Leben selbst, um nicht den Sinn, den seine Sinnlichkeit hat, verkümmern zu lassen; vielleicht wird das eheliche Leben doch noch einmal zum Reizendes unter den Geschlechtern.

Vermutlich aber ist das Schöne auch noch etwas anderes als das Reizende; sicher sind auch Liebe und Ehe zweierlei, so daß vielleicht keines von beiden zu seinem Wesen des anderen bedarf; gewiß betrifft auch die vorstehende Bemerkung nicht so das eigene Wesen der Ehe, gesetzt etwa, daß sie in Wahrheit nichts zu sein vermag als ein Sakrament.

Aber zum Vorigen: keusch ist Don Giovannis Verhältnis zu den Kurtisanen (Letzter Akt) insofern, als sie ihn natürlich nicht reizen. Eher schon reizt es ihn, ihnen ihre Möglichkeiten bei ihm zweifelhaft zu machen, indem er, sie nicht beachtend, sich seinem Mahle widmet. Sie ihrerseits freilich werden eben also an sich halten und so erst vielleicht etwas Reizendes für Giovanni bekommen. Darauf reflektierend, indem er sich zurückhält, ist er unkeusch.

So wird, je mehr das Weib Kurtisanen Haft scheint – hier ganz von der Geldfrage abgesehen, aber – z.B., weil etwa die Ehe alles ist, worum es geht, und deren Abschluß ein Leichtes scheint, je keuscher der Mann werden. Vielleicht ist das Weib nie reizender, als wenn es „moralisch“ ist. Man und Weib aber, die freien Geistes zueinander sind, werden, so reichlich sie über die „Moral“ der Keuschheit lachen: nach alledem!; so keusch s e i n.

Doch dies sei hier nur gesagt zur Erläuterung des Horizonts der Möglichkeiten unter den Geschlechtern mit der Bedeutung für die eine Möglichkeit der Keuschheit.

Wer in diesen Dinge frei denkt, dem fällt die Keuschheit nicht schwer. Es wird sie freilich auch nicht sich zum Vorsatz machen. Er lacht über sie das frei Lachen der Milde. Er lebt natürlich in diesen Dingen ohne Vorsatz – so hat er es auch nicht auf die Tugend abgesehen; das hat er nicht nötig, und also i s t er erst der Tugendhafte. Die Keuschheit bedeutet ihm etwas o h n e Frage: „Was ist Keuschheit!“ fragt er. Sie ist ihm selbst verständlich, wie jede Sittlichkeit und jeder Brauch es ihrer Natur nach sind und sein müssen. Gibt es auf die Frage nach der Keuschheit für die Keuschen von Grund aus noch eine Antwort, so diese allein: Keuschheit ist Torheit. Mit ihr ist nichts zu machen und nichts zu erreichen. Sie ist zwecklos, sie ist nämlich in Wahrheit allein natürlich, wie es die Art des Lebens ist und sein Brauch. Derlei ist von selbst oder gar nicht. So kommt auch die wahre Keuschheit im Grunde von selbst. Sie kommt vielleicht von selbst zu uns; nicht wir zu ihr. W i r freilich – wenn wir hier von u n s sollen reden können – , wir wären die, die auch zu jeder „Torheit“ frei genug wären, sie bei uns frei als Gast aufzunehmen in der Herberge unseres Herzens zum Leben; frei auch darin, daß wir dem Gast alle Freiheit gäben, auch die, uns zu verlassen, oder, zu bleiben, wie lange er will.

Der Tugendhafte hat in Wahrheit die Milde der Gastfreundschaft zu allem in seinem Herzen: frei alles aufzunehmen und mild zu lachen zu seinem nach seiner Art ihm bräuchlichen Gebare und in diese Sitte alles lachend reichlich und überreichlich zu gewähren.

Also ist sittlicher als die vorsätzliche Enthaltbarkeit einer unnatürlichen Keuschheit die Unschuld der Sinne, züchtiger aber freilich als die Freiheit der Triebe am Baume des Lebens noch die selbstverständliche Keuschheit und ihr freier Geist.