Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 12 (1944-1945)

Artikel: Nietzsche und Ariadne
Autor: Kerény, Karl
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-759401

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

NIETZSCHE UND ARIADNE

Gedanken über die Zukunft des Humanismus

VON KARL KERÉNYI

Nicht vermögen
Die Himmlischen alles. Nämlich es reichen
Die Sterblichen eh' in den Abgrund.
Hölderlin

I.

Der Fall Bachofen war nicht der einzige und letzte, der in Basel Abgründe im festen Boden eines seit Jahrhunderten äußerlich unveränderten Humanismus eröffnete und Aussichten zeigte nach ungeahnten Möglichkeiten jener scheinbar so abgeklärten, keine Ueberraschungen oder gar Erschütterungen mehr versprechenden Studien. Der zweite Fall war das Vorspiel zu jenem «heroisch bewunderungswürdigen Ereignis und Schauspiel der deutschen Geistesgeschichte», das in der «Pariser Rechenschaft» als die «Selbstüberwindung der Romantik» und damit auch als die Ueberwindung Bachofens gekennzeichnet wird: es war Nietzsches verhältnismäßig kurze Professur. Er ging zwar weder positiv noch negativ von Bachofen aus. In der Altertumswissenschaft blieb Nietzsche ein bewußter, wenn auch in seiner Ablehnung des bloßen Historismus revolutionärer Fortsetzer seines Leipziger Meisters, des in seiner Zeit berühmten Philologen Friedrich Ritschl[1]. Man könnte höchstens jetzt nachträglich darüber meditieren, wie es gewesen wäre, wenn Nietzsche die Frage nach der Beschaffenheit des zeitlosen Ursprungs, nach dem Guten oder Bösen dessen, was Schopenhauer «Wille» nennt, auf Grund des «Mutterrechts» gestellt hätte? Die bei Bachofen aus unüberwindlicher Pietät festgehaltene biblisch-historische Fassung des Ursprungs und Urzustandes wäre sogleich ausgeschaltet und der Weg schon damals zu jenen Geheimnissen des menschlichen Daseins geöffnet, von denen die Wissenschaft erst seit kurzem zu reden beginnt...

Doch Nietzsche, als er 1869 Basler Professor wurde, fühlte sich eher durch Jacob Burckhardts männlichere Anschauungsart angezogen, die

[1] Vgl. Ernst Howald: Friedrich Nietzsche und die klassische Philologie, Gotha 1920, der das Positive und das Negative in der Beziehung zu Ritschl zeigt.

bekanntlich Bachofen weniger befriedigend erschien. Die Beschäftigung mit der Antike diente Nietzsche nicht wie Bachofen zum Weg, sich dem «Ursprung» wissenschaftlich zu nähern, sondern zu einer Art strenger, formaler Selbstdisziplin, zum Gegengewicht gegen den Hang nach dem Abgründigen, bevor er seine eigene Weise, sich über Abgründe zu bewegen — seine Weise, zu philosophieren — gefunden hat. Sein Philologisieren hat nicht jene Richtung nach Tiefenforschung, die Bachofen eigen ist. Seine jetzt veröffentlichten Vorlesungshefte zeigen ganz klar: zur «Geburt der Tragödie» führt von da her keine methodische Linie. Dieses nur scheinbar philologische Werk der Jahre 1870/71 wurde — Nietzsche spricht es später selbst aus — «aufgebaut aus lauter vorzeitigen Selbsterlebnissen». «Vorzeitigen», weil sie noch in die Periode von Nietzsches Philologisieren und nicht in die seines Philosophierens fielen. Sie waren bereits die Erlebnisse von jenen ungeheuren menschlichen Hintergründen, zu denen Nietzsche das Griechentum als ihre historisch vordergründige Erscheinung und Lösung in Beziehung brachte.

Für jene Hintergründe fand er zunächst in einem fremden, nicht eigenen Philosophieren, im Schopenhauerschen, die Formel: den grausamen und berauschenden, urgründigen «Willen». Den taufte er, der Philologe, zu Dionysos um. Entscheidend aber waren dabei, wie er selbst bekennt, nicht philologische Gründe, sondern die Hintergründe selbst, die er in sich hatte. Und damit stellt er uns vor die Frage: besteht zwischen den Hintergründen dieses so eigenartigen — sowohl vom Phänomen Bachofen als von dem eines Philologieprofessors aus der Schule Ritschls so verschiedenen — menschlichen Phänomens, zwischen den Abgründen Nietzsches und dem historischen Phänomen Griechentum in der Tat eine Art Entsprechung? («Griechentum» freilich nicht als die Personifizierung eines Volkes, sondern eben als eine schon dagewesene menschliche Lebenslösung aufgefaßt.) Die geistige Reaktion Nietzsches auf den überlieferten Stoff, mit dem er als Philologe umging, war über diese, mehr formelle, Beschäftigung hinaus eine spontane, durch und durch subjektive Reaktion, die gar nicht aus seiner wissenschaftlich-philologischen Methode folgte. Sie folgte auch nicht aus seinem Philosophieren, sie war vielmehr anfangs sein Philosophieren selbst und gehörte auch später zu diesem. Um so wichtiger wäre es, zu erfahren, ob jene Reaktion, gerade in ihrer Subjektivität, dennoch «objektiv» war, etwa wie eine chemische Reaktion, welche die Beziehung gewisser Stoffe zueinander unfehlbar zeigt, so daß man vielleicht auch in diesem Falle wird entscheiden können: jenes Abgründige in Nietzsche, das er «Dionysos» nennt, *hat* zum Dionysos der Griechen, und damit hat auch Nietzsche zum Griechentum eine wirkliche, für uns vielsagende Beziehung — oder sie haben keine.

II.

Im späteren Vorwort zur «Geburt der Tragödie» — ebenda, wo er sie auf «lauter vorzeitige Selbsterlebnisse» zurückführt — bedauert Nietzsche schon, daß er über das große dionysische Problem nicht als Philologe, «mindestens» als Philologe, gesprochen hat: «bleibt doch auch heute noch für den Philologen auf diesem Gebiete beinahe alles zu entdecken und auszugraben! Vor allem das Problem, *daß* hier ein Problem vorliegt — und daß die Griechen, solange wir keine Antwort auf die Frage ‚was ist dionysisch?' haben, nach wie vor gänzlich unerkannt und unvorstellbar sind . . .» Jene Frage stellt und beantwortet er aber *nie* als Philologe, als Religionshistoriker oder als Mythologe. Es ist daher auch behauptet worden, daß «Nietzsche — im Unterschied von Hegel, Schelling, Bachofen — niemals die Tiefe der Mythen erblickt», daß durch ihn «keine Mythen eigentlich vergegenwärtigt, erneuert, angeeignet seien — mit scheinbarer Ausnahme des Dionysos.» Denn: «So viele Züge aus dem antiken Mythos anklingen mögen, es ist bei Nietzsche nicht ein Verstehen dieses Mythos beabsichtigt oder bewirkt; sondern es handelt sich um die bewußte Wahl eines Symbols, das ihm für sein eigenes Philosophieren brauchbar scheint. Darum ist bei ihm Dionysos etwas schlechthin anderes als der alte Mythos, etwas im Grunde nicht Gestalt Werdendes[2].»

Worte eines Nietzsche-Kenners, die in *einer* Ebene, in der vordergründigen, sicher richtig sind. Doch gibt es bei Nietzsche noch eine andere Ebene, im Hintergrunde. Und zwischen diesen beiden ist eine ungeheuere Spannung da, die allem, was sich im Vordergrunde als Philosophieren abspielt, die unberechenbare Bewegtheit eines plastischen Gedankentanzes von abgründiger Transparenz und geistiger Gültigkeit verleiht. Ist es aber nicht doch eine Art Gestaltwerdung des Mythos, wenn sich die Selbstidentifizierung Nietzsches mit Dionysos immer mehr vollzieht und er am Ende den «Wahnsinnzettel» an Cosima Wagner schreibt: «Ariadne, ich liebe dich, Dionysos»? Mit dem Zusammenbruch hat freilich die Spannung aufgehört, Vorder- und Hintergrund sind ineinandergefallen, und es entsteht — eine Trivialität. Die Spannung indessen, die sich in der letzten «dionysischen» Ueberspannung gleichsam überlebte und aufhob, erscheint in Nietzsches Leben auch als Spannung zwischen ihm und jenem, das er hier und öfters Ariadne nennt und das im trivialen Alltag auch Cosima Wagner heißen konnte. Jene Spannung ermöglichte ein göttliches Schauspiel, ein Spiel, dessen Teilnehmer Götter waren. Wie trivial sich aber dasselbe ohne die Spannung ausnimmt, sah Nietzsche

[2] Jaspers: Nietzsche, S. 325 und 330.

schon 1871, in der Zeit der «Geburt der Tragödie», als er den zweiten Entwurf zum Drama «Empedokles» skizzierte. Er sah es an Wagner und Cosima. In seinem Drama plante er ein Zwischenspiel, in dem der Held und die Heldin, Empedokles und Korinna, als Dionysos und Ariadne auftreten. Das Ende des Intermezzos lautet: «Der Schauspieler» — darauf geschrieben: «Dionysos» — «lächerlich in Korinna verliebt.» Mit dem Worte «lächerlich» wollte Nietzsche damals nicht Wagner treffen, er traf aber den Zustand, der entsteht, nachdem sich die weltschöpferische Illusion eines sublimen Spieles aufgelöst hatte. Er *traf* ihn und *war* zugleich der Spieler solch eines Spieles — solange die Spannung da war.

Wie bei Zwischenspielen üblich, entnahm Nietzsche seine Ariadne dem allgemeinverständlichen, klassischen Gemeingut der griechischen Mythologie. Zunächst nur — so scheint es — eine hohle Gestalt, nur Vordergrund, ohne Entsprechung in Nietzsches Hintergründen. Die klassische Mythologie verbindet Ariadne natürlich nicht nur mit Dionysos, sondern auch mit Theseus — und dem Labyrinth. Für Nietzsche ist nun der Philosoph der «labyrinthische Mensch» überhaupt. Er sitzt «jahraus, jahrein und tags und nachts allein mit seiner Seele im vertraulichen Zwiste und Zwiegespräche zusammen» in seiner Höhle — «sie kann ein Labyrinth, aber auch ein Goldschacht sein», ein Labyrinth, denn: «jede Philosophie *verbirgt* auch eine Philosophie; jede Meinung ist auch ein Versteck, jedes Wort auch eine Maske» (Jenseits § 289). Und es hieß schon früher: «Ein labyrinthischer Mensch sucht niemals die Wahrheit, sondern immer nur seine Ariadne — was er uns auch sagen möge» (Sprüche und Sentenzen 1882—1884, 119). Das kann aber — so scheint es immer noch — auch völlig vordergründig, lediglich auf Grund klassizistischer Bildungselemente gesagt werden. Das Bekenntnis — er suche immer nur seine Ariadne — ist allerdings sehr bemerkenswert und noch bemerkenswerter später, 1887 im zweiten Plan der «Gespräche auf Naxos», die Bemerkung: «Du bist ein Labyrinth, Theseus hat sich in dich verirrt, er hat keinen Faden mehr; was nützt ihm nun, daß er nicht vom Minotaurus gefressen wurde? Was ihn frißt, ist schlimmer als Minotaurus.» Das sind Dionysos' Worte zu Ariadne. Und ihre Antwort lautet: «An mir sollen alle Helden zugrunde gehn. Das ist meine letzte Liebe zu Theseus: ich richte ihn zugrunde.» Bemerkenswert ist dies, weil mit Theseus Nietzsche gemeint und hier sein Schicksal gewissermaßen vorausgesagt wird[3]. So unmittelbar gehört also zu Nietzsches Abgründen Ariadne! Die Gleichsetzung selbst: «Ariadne — du bist ein Labyrinth» spottet jeder klassischen Erinnerung. Hat sich das Symbol

[3] Das Entscheidende darüber bei K. Reinhardt: Die Antike, XI, S. 109.

so vertieft, oder lebt etwas in Nietzsche selbst, das den Namen «Ariadne» sucht?

Vor diesen Aeußerungen, wohl auch vor dem Bekenntnis des «labyrinthischen Menschen» sehen wir Nietzsche an einer Felsenküste des Mittelmeers in einem merkwürdigen Erlebnis versunken. Was er da erlebt, darüber berichtet er in der «Fröhlichen Wissenschaft» (§ 60): «Habe ich noch Ohren? Bin ich nur noch Ohr und nichts weiter mehr? Hier stehe ich inmitten des Brandes der Brandung, deren weiße Flammen bis zu meinem Fuße heraufzüngeln: — von allen Seiten heult, droht, schreit, schrillt es auf mich zu, während in der tiefsten Tiefe der alte Erderschütterer seine Arie singt, dumpf wie ein brüllender Stier: er stampft sich dazu einen solchen Erderschütterer-Takt, daß selbst diesen verwetterten Felsunholden hier das Herz darüber im Leibe zittert.» Der alte Erderschütterer ist klassisch, so lautet der Beiname des Meerbeherrschers Poseidon bei Homer, er ist für die Griechen ein Gott der Tiefe, doch nimmt er hier zugleich die Gestalt eines großen Komponisten und Dirigenten, wir wollen nicht sagen: Operndichters, an . . . — «Da, plötzlich, wie aus dem Nichts geboren, erscheint vor dem Tore dieses höllischen Labyrinthes» — Wer hätte hier an das Labyrinth gedacht, der nicht wie Nietzsche «unsere Seelenart» den Griechen gegenüber als «labyrinthisch» und die sie aussprechende Kunst in der modernen Musik fand («Morgenröte» § 169)! — «nur wenige Klafter weit entfernt, ein großes Segelschiff, schweigsam wie ein Gespenst dahingleitend. Oh, diese gespenstische Schönheit! Mit welchem Zauber faßt sie mich an! Wie? Hat alle Ruhe und Schweigsamkeit der Welt sich hier eingeschifft? Sitzt mein Glück selber an diesem stillen Platze, mein glücklicheres Ich, mein zweites verewigtes Selbst? Noch nicht tot, und doch auch nicht mehr lebend? Als ein geisterhaftes, stilles, schauendes, gleitendes, schwebendes Mittelwesen? Dem Schiffe gleichend, welches mit seinen weißen Segeln wie ein ungeheurer Schmetterling über das dunkle Meer hinläuft! Ja! *Ueber* das Dasein hinlaufen! Das ist es! Das wäre es! — —» —

Wir müssen hier innehalten. Nicht nur, weil wir da die reinste und eigenste dichterische Stimme Nietzsches hören, sondern weil da ungenannt und nicht gewußt als sein «glücklicheres Ich», sein «zweites verewigtes Selbst» — *Dionysos* erscheint. Es ist seine Schiffsepiphanie, heute schon von einem wundervollen griechischen Vasenbild, das für Nietzsche kaum noch existierte, allgemein bekannt. Und es ist hier auch der Sinn dieser Epiphanie so ausgesprochen, wie ihn unsere Mythenforschung erst viel später zu fassen wagte: «aus dem Dasein noch nicht ausgeschieden, und doch nicht zu sein — das Schweben der Kinder und der Verscheidenden»[4]. So taucht griechische Mythologie

[4] Verf. in Jung-Kerényi: Einführung in das Wesen der Mythologie, 98 ff.

nicht aus Nietzsches Philologie, sondern aus seinen nicht-gelehrten Hintergründen auf. Er durchschaut die Unheimlichkeit des Vorgangs und wehrt sich dagegen: «Es scheint, der Lärm hier hat mich zum Phantasten gemacht? Aller große Lärm macht, daß wir das Gück in die Stille und Ferne setzen. Wenn ein Mann inmitten *seines* Lärms steht, inmitten seiner Brandung von Würfen und Entwürfen: da sieht er auch wohl stille, zauberhafte Wesen an sich vorübergleiten, nach deren Glück und Zurückgezogenheit er sich sehnt — *es sind die Frauen.* Fast meint er, dort bei den Frauen wohne sein beßres Selbst: an diesen stillen Plätzen werde auch die lauteste Brandung zu Totenstille und das Leben selber zum Traum über das Leben.» — Wer hätte nun wieder gerade an das gedacht, dem zum ungenannten Dionysos nicht die ungenannte *Ariadne* gehört? In ihren Schoß gelehnt, ruht der Gott auf dem damals noch nicht ausgegrabenen Mysterienbild der Villa Item. Nach einer entlegenen Ueberlieferung, die Nietzsche kaum gegenwärtig war, hatte das verklärte Paar seine Hochzeit auf dem dionysischen Schiff. Mit Ariadne aber stellt sich bei Nietzsche auch die Spannung ein, und zwar charakteristischerweise als eine aufrechtzuerhaltende. — «Jedoch! Jedoch! Mein edler Schwärmer, es gibt auch auf dem schönsten Segelschiffe so viel Geräusch und Lärm, und leider so viel kleinen, erbärmlichen Lärm! Der Zauber und die mächtigste Wirkung der Frauen ist, um die Sprache der Philosophen zu reden, eine Wirkung in die Ferne, eine *actio in distans:* dazu gehört aber, zuerst und vor allem — *Distanz!*»

Nach dieser Vorbereitung — einer Vorbereitung in zwei Ebenen: einer visionären und einer geistreich-scharfsichtigen — würde uns die spontane Wiedergeburt der ganzen Dionysos-Mythologie in geistig durchleuchteter Form nicht überraschen. Nietzsche überrascht uns mit dem Wiederauftauchen einer noch tieferen Schicht der griechischen Mythologie. Im «Zarathustra», der im letzten Abschnitt der ersten «Fröhlichen Wissenschaft», ahnungsvoll als «Incipit tragoedia» betitelt, schon da ist, begegnen wir dem alten Titan, der *Sonne,* in ihrer klügsten und tragischsten menschlichen Epiphanie. In Zarathustras Vorrede würden wir noch glauben, das Zwiegespräch des Propheten mit der Sonne — im Grunde ein Gespräch mit sich selbst — sei wirklich nur ein kühner Parallelismus (— «Ich muß, gleich dir, *untergehen*» —) und keine Identifizierung im Tiefsten. Aber das Nachtlied läßt keinen Zweifel übrig:

«Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen.

Nacht ist es: nun erst erwachen alle Lieder der Liebenden. Und auch meine Seele ist das Lied eines Liebenden.

Ein Ungestilltes, Unstillbares ist in mir; das will laut werden. Eine Begierde nach Liebe ist in mir, die redet selber die Sprache der Liebe.

Licht bin ich: ach, daß ich Nacht wäre! Aber dies ist meine Einsamkeit, daß ich von Licht umgürtet bin . . .»

Und am Ende:

«Viel Sonnen kreisen im öden Raume: zu allem, was dunkel ist, reden sie mit ihrem Lichte — mir schweigen sie.

O dies ist die Feindschaft des Lichts gegen Leuchtendes: erbarmungslos wandelt es seine Bahnen.

Unbillig gegen Leuchtendes im tiefsten Herzen, kalt gegen Sonnen — also wandelt jede Sonne . . .»

«Die unsterbliche Klage, durch die Ueberfülle von Licht und Macht, durch seine Sonnen-Natur, verurteilt zu sein, nicht zu lieben» — so spricht Nietzsche im «Ecce homo» von diesem Lied und deckt den ganzen Ernst der nur scheinbar bloß spielerischen Metaphorik auf: das Tragische dieser modernen Sonnenmythologie, in der sich Nietzsches «inneres Schicksal» ausspricht. Der griechische Gott Sonne, Hyperion oder Helios, wird auch nächtlich, er geht in das Haus der Nacht oder des Okeanos, der Genesis von allen, hinein und ist da, bei seiner Frau und seinen Kindern, Vater, ja zugleich bei seiner Mutter Sohn. Es gehört zu ihm eine geheimnisvolle Königin, von der eine nicht weiter überlieferte Mythologie und vielleicht auch die Eingeweihten gewisser Mysterien mehr zu erzählen wußten[5]. Nietzsches gelebte Sonnenmythologie bezeugt in jener «Ueberfülle von Licht und Macht» eine männliche Hälftenhaftigkeit, die nach der mythologischen «Königin» — der Perse, Theia, Basile oder Basileia der Griechen — geradezu schreit. «Dergleichen ist nie gedichtet, nie gefühlt, nie gelitten worden — so lesen wir weiter im ‚Ecce homo' —: so leidet ein Gott, ein Dionysos. Die Antwort auf einen solchen Dithyrambos der Sonnen-Vereinsamung im Lichte wäre Ariadne . . . Wer weiß außer mir, was Ariadne ist!»

Ja, wir müssen dieses allertiefste Wissen bei Nietzsche zugeben. Nicht etwa nur, weil überlieferte Zusammenhänge, die man bis heute weniger beachtet oder nicht gemerkt hat, in der Tat zeigen, daß Ariadne die offenbarste Erscheinungsform jener «Königin» ist, sondern gerade, weil sie im lebendigen Zusammenhange des Phänomens Nietzsche diese existenzielle Rolle spielt. Man denke nicht an eine Trivialität, der Nietzsche selbst ziemlich nahekommt, als er in der «Fröhlichen Wissenschaft» an der Stelle der ungenannten Ariadne von «Frauen» spricht. Die Grundlage seiner Ariadne deckt er uns

[5] Vgl. Verf.: «Töchter der Sonne», bei Rascher, Zürich 1944.

unbeabsichtigt, im letzten Augenblick vor dem Zusammenbruch auf. Was er als Sinn des Ariadne-Symbols beabsichtigt hat — einen «philosophisch» wohl zutreffenden Sinn, der aber als solcher lediglich im Vordergrunde bleibt —, das schildert er im zweiten Tanzlied des Zarathustra: «In dein Auge schaute ich jüngst, o Leben: Gold sah in deinem Nacht-Auge blinken, mein Herz stand still vor dieser Wollust...» Das «Leben» soll also die große Mit- und Gegenspielerin des dionysischen Philosophen sein. In Verbindung mit «Zarathustra» wird sie nicht mit dem griechischen Namen der Dionysosgattin benannt, doch hat sie solche goldene Augen, die — sicherlich nicht beabsichtigt von Nietzsche — an die Sonnentöchter und -frauen der griechischen Mythologie erinnern[6]. Es gibt indessen auch einen bösen Gegen- und Mitspieler des Zarathustra, der, völlig unbeabsichtigt, ebenso schlechthin da ist wie jener höllisch-poseidonische Dirigent in der «Fröhlichen Wissenschaft». Hier, im «Also sprach Zarathustra» heißt er der «Zauberer». Er singt ein Lied, eine Variation zum Thema des «Nachtliedes»: «Eine Begierde nach Liebe ist in mir...» Eine weiblichere, sehnsüchtig-weichere Variation ist es, aber in ihrer weiteren Thematik welche Philosophen-Qualen preisgebende Variation! Hieß es im «Nachtlied»:

«Ach, Eis ist um mich, meine Hand verbrennt sich an Eisigem! Ach, Durst ist in mir, der schmachtet nach eurem Durste!» —

so beginnt es im Lied des Zauberers:

«Wer wärmt mich, wer liebt mich noch?
Gebt heiße Hände!
Gebt Herzens-Kohlenbecken!
Hingestreckt, schaudernd,
Halbtotem gleich, dem man die Füße wärmt
Geschüttelt, ach, von unbekannten Fiebern,
Zitternd vor spitzen, eisigen Frostpfeilen,
Von dir gejagt, Gedanke!
Unnennbarer! Verhüllter! Entsetzlicher!
Darniedergeblitzt von dir,
Du höhnisch Auge, das mich aus Dunklem
anblickt: — so liege ich,
Biege mich, winde mich, gequält
Von allen ewigen Martern,
Getroffen
Von dir, grausamster Jäger,
Du unbekannter — Gott!»...

[6] Vgl. «Töchter der Sonne», S. 95.

Die beabsichtigte, aber nicht desto weniger tragisch-tiefe Reaktion Nietzsches wird nach dem Ende dieses Liedes geschildert: «— Hier aber konnte sich Zarathustra nicht länger halten, nahm seinen Stock und schlug mit allen Kräften auf den Jammernden los. Halt ein! schrie er ihm zu, mit ingrimmigem Lachen, halt ein, du Schauspieler! Du Falschmünzer! Du Lügner aus dem Grunde! Ich erkenne dich wohl!» Ja: er erkennt ihn, weil er ihn *kennt* — wie sich selbst. Nietzsches aufhellendes, doch als Aufhellung nicht beabsichtigtes Zeugnis von der wahren Identität seiner Ariadne ist, daß er plötzlich, und wie gesagt: im letzten Augenblick vor seinem eigenen Zusammenbruch, das ganze Lied des Zauberers zur «Klage der Ariadne» umtauft. Und er gibt auch einen deutlichen Wink, welche Ariadne er damit meint. Die Ariadne der «Gespräche auf Naxos» wurde — in der «Götzendämmerung» — von Dionysos an den Ohren gezogen. «Ich finde eine Art Humor in deinen Ohren, Ariadne» — sagte er —: «warum sind sie nicht noch länger?» Der Ariadne der «Klage» hingegen sagt Dionysos, der Jäger und «unbekannter Gott», der ihr erscheint:

«Sei klug, Ariadne! . . .
Du hast kleine Ohren, du hast meine Ohren:
steck ein kluges Wort hinein!
Muß man sich nicht erst hassen, wenn man sich lieben soll? . . .
Ich bin dein Labyrinth . . .»

So spricht Nietzsche, der bekanntlich auf seine kleinen Ohren stolz war[7], an wen —? Wer ist diese wie der Zauberer klagende unglückliche Person mit Nietzsches kleinen Ohren, wenn nicht seine eigene, verleugnete und mißhandelte, weichere und weiblichere Hälfte, eben jene Ariadne in ihm, die in der großen Mythologie wesentlich zu Dionysos gehört? Ob Nietzsche sie *ganz* erkannt hat? Er erkennt sie jedenfalls zu spät . . .

III.

Angesichts des bekannten Schicksals von Nietzsche brauchen wir nicht weiter zu fragen, ob er zum Griechentum, ob *sein* Dionysos zum großen Gott der Griechen eine wirkliche Beziehung hatte. Die Beziehung war echt wie die Tragödie, in der er zugrunde ging. Sein eigenes, erlebtes und in seinem Leben dennoch nicht verwirklichtes Mythologem von der Einheit des Dionysos und der Ariadne zeigt uns auch, daß er nicht am dionysischen Griechen zugrunde ging, den

[7] Carl Roß: Nietzsche und das Labyrinth, Kopenhagen 1940, S. 131.

er eben nie verwirklichte, sondern an jenem anderen, allzumännlichen Wesen, das er in sich trug und das sein Schicksal mitbestimmte und entschied. Diese Studie ist indessen nicht der ganzen Problematik des gerade in seiner Tragik so exemplarischen Phänomens Nietzsche und auch nicht der Analyse des Allzumännlichen gewidmet. Wir gingen von Bachofen aus, und es ist die Zukunft des Humanismus im Sinne einer möglichst umfassenden Menschlichkeit, der heute unsere größte Sorge gilt. Unter den Ruinen eines Erdteils, dessen höheres Bewußtsein von sich selbst eben den ehrwürdigen Namen «Humanismus» trägt, müssen nun alle wissenschaftlichen oder pädagogischen, philosophischen oder künstlerischen Träger dieser großen europäischen Erbschaft, alle bewußten oder unwillkürlichen Nachfolger der alten Humanisten, falls sie am «Menschen» noch nicht völlig verzweifelt sind, das zu Rettende und zur Rettung der Menschheit Dienende sammeln und sichten.

Die klassische Altertumswissenschaft, die die historische Kontinuität des großen Humanismus am reinsten bewahrt hat, darf eben darum und eben weil sie schon eine Stufe erreicht hat, an der sie von ihren Grenzen jeden Scharlatanismus leicht abzuwehren vermag, des belebenden Geistes nicht entsagen, der ihn aus dem Bereiche eines schicksalshaft erlittenen Wissens um das Griechentum anweht[8]. Die beiden sonderbaren Basler Professoren mit ihren so verschieden gestalteten Lebenswerken, mit ihren so eigentümlichen «inneren Schicksalen» und ihrem noch eigenartigeren Gang zu den Ursprüngen, nach dem Reich der Mütter, die für den jüngeren die dionysische Königin Ariadne allein und unerreichbar vertrat, sind uns die nächsten gewaltigen Beispiele eines solchen Wissens.

Zu existenziellen Fragestellungen gelangte die Altertumswissenschaft überhaupt erst durch Nietzsche, jedoch nicht durch den «Philologen», sondern durch den leidenden Menschen. Wie sein persönliches Ringen mit dem Ariadne-Problem in die Wissenschaft eingehen wird, mag noch fraglich sein — auch er selbst fand die begriffliche Formulierung noch nicht — sein eigentliches Verdienst bezeichnet er ganz genau: «Von allen solchen Rätseln hatte Niemand bisher die Lösung, ich zweifle, daß je jemand hier auch nur die Rätsel sah.» Das ist sein berechtigter Stolz: «Vor allem das Problem, *daß* hier ein Problem vorliegt!» Denn «Problem» bedeutet in Nietzsches Sprache kein müßiges Fragen nach etwas vielleicht Nicht-Wissenswertem, sondern immer eine schneidende und eindringende Frage, auf Leben und Tod! Da hat die einseitige Männlichkeit ihre wissenschaftliche Funktion. Bachofens Stärke lag nicht im Fragen. Eben darum sind auch seine

[8] Ich wiederhole damit das im «Apollon», 2. Auflage, S. 92, Gesagte.

Antworten zu einfach, ja zu eintönig und schematisch, um gültig zu sein. Auf eine andere Art weist er uns heute, nachdem ein Nietzsche schon da war, über diesen hinaus. Es ist fast überflüssig, zu sagen, wir empfinden es unmittelbar, wenn wir aus der scharfen und dünnen Atmosphäre der Nietzsche-Höhen-und-Tiefen kommen: eine reichere, Bachofensche, das Männliche mit dem Weiblichen zugleich umfassende Menschlichkeit wird, wenn die Fragen einmal richtig gestellt werden, auch die gültigeren Antworte geben.

Erschüttert lesen wir in einem frühen Briefe Nietzsches den Beweis seiner Scharfsicht, die die große Forderung faßt, und seiner Selbsttäuschung zugleich: «daß ich», schrieb er, «—vielleicht der erste aller Philologen —, zu einer Ganzheit werde». Und er lebte damals in der Nähe Bachofens! Der psychologische Tiefenforscher, der die Idee jener Ganzheit in den Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen und heilenden Tätigkeit stellte, Prof. C. G. Jung, lebte in jungen Jahren gleichfalls in einer Stadt mit Bachofen, sah noch seine wohlbekannte, nichtverstandene Gestalt. Und wir fragen heute: könnten nicht solche Fäden, die in der Vergangenheit manchmal nebeneinander, aber fast immer beziehungslos und unabhängig voneinander liefen, im Zeichen einer wahren Menschenforschung, der Anthropologie und des Humanismus der Zukunft, vereinigt werden?

Jedenfalls darf die gegenseitige Fremdheit und Abgeschlossenheit der Wissenschaften, deren Methoden verschieden sind, die aber einen gemeinsamen Gegenstand haben: den Menschen, nicht hinübergerettet werden. Der Humanist wird, falls er heil wegkommt und falls es seinesgleichen in der Zukunft überhaupt noch geben wird, neben Apollon und Dionysos auch dem Asklepios seine Verehrung darbringen. Er wird seine traditionelle Aufgabe als Erzieher der europäischen Menschheit, als ihr Mahner an die hohen Möglichkeiten des Menschseins, nur dann wieder übernehmen können, wenn auch die fruchtbaren und furchtbaren Tiefen desselben Menschseins, die Ursprünge von allem Guten und Bösen, erkannt werden. Nicht mehr uns unbedacht darauf zu verlassen: ohnehin sei uns nichts Menschliches fremd, sondern alles Menschliche samt seinen Wurzeln durchsichtig und dadurch vielleicht auch heilsam zu machen — erst das wird den Sinn des Humanismus erfüllen.