



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Zur Tauglichkeit von Gold-Sternlicht
Der Tugendbegriff im Spätwerk Friedrich Nietzsches“

Verfasser

Lukas Schmutzer

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im März 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Univ.-Doz. Mag. Dr. Arno Böhler

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis	6
Vorwort	7
1. Die Tugend der Sprache	11
1.1. Am Ende des Regenbogens	11
1.2. Nietzsches Sprach- und Erkenntniskritik	13
Sprache und Empfindung	13
Sprache und Wirklichkeit	15
Die Macht des Verhältniswörtchens „ist“	17
1.3. Tugend und Sprache	19
2. Ecce homo: Zur Genealogie des Autors	25
2.1. Über Titel und Untertitel	25
2.2. Der zweite Aphorismus des Vorworts	28
Moral-Ungeheuer	28
Nietzsche, der Jünger	31
Nietzsche, der Ideal-Zertrümmerer	32
Wahrheit und Lüge im übermoralischen Sinne	34
Fazit	35
2.3. Der zweite Aphorismus, wiedergekaut	37
Wahrhaftigkeit, Sinn und Wert der Realität	37
a) Sinn	37
b) Wahrhaftigkeit	38
c) Wert	39
Kritik und Querverweise	41
Die Fabel von der wahren Welt im Schatten Zarathustras	42

Intermedium: Nietzsche und Zarathustra — ein Maskenspiel	44
Die Fragmente des dionysischen Götzen	47
Dionysos gegen den Gekreuzigten	48
Fazit	48
3. Über die Tugenden in „Ecce homo“	51
3.1. Die Vernunft des Leibes	52
3.2. Eine Frage der Verwandtschaft	54
3.3. Die décadence	56
Intermedium: Wagner als Krankheit	57
3.4. Die Tugend des Mitleids	59
3.5. Die Tugend der Grobheit	62
3.6. Die Klugheiten des Lebens	65
3.7. Werde, der du bist!	71
Pindars Siegesdichtung	71
Pindar und Nietzsche	73
4. Der Antichrist	77
4.1. Das nasführende Christentum	77
4.2. Das Gute als mehr Macht	78
4.3. Theologen-Instinkte	81
4.4. Nietzsche contra Kant	82
4.5. Genealogie des christlichen Gottes	83
4.6. Die christlichen Klugheiten	84
4.7. Fazit	86
5. Götzen-Dämmerung	87
5.1. Die sokratische Gleichung	87
5.2. Das lateinische Motto	89

6. Wie wird man, was man ist?	93
6.1. Der Drang des Gewissens	93
Das schlechte Gewissen	94
Eine kurze Bestandsaufnahme des guten Gewissens	95
a) In Aufzeichnungen und Druckschriften von 1880 bis 1882	96
b) In Aufzeichnungen und Druckschriften ab 1883	97
Fazit	100
6.2. Stil und Wesen	101
6.3. Leben oder Lebenskunst?	103
6.4. Sein und Werden	107
Nachwort	111
Literaturverzeichnis	113
Primärliteratur	113
Durch die Forschung überholte Ausgaben	113
Sekundärliteratur zu Nietzsche	113
Wörterbücher und Nachschlagewerke	115
Weitere Literatur	115
Filme und filmbezogenes Material	117

Abkürzungsverzeichnis

Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin: dtv/de Gruyter 1999. KSA

Ders.: *Kritische Studienausgabe sämtlicher Briefe*. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: de Gruyter/dtv 1986. KSB

Textabschnitte, die in diesen beiden Ausgaben gesperrt gedruckt wurden, werden in der vorliegenden Arbeit kursiv gesetzt.

Vorwort

Nietzsche überwältigt seine Leser, ohne dass diese die vieldeutigen Inhalte seiner Texte notwendig zu fassen bekommen hätten. Die ästhetische Kraft seiner Sprache entfaltet sogar dann ihre Wirkung, wenn sein Leser geneigt ist, dem Inhalt der Sätze zu widersprechen. Schon Jahrzehnte bevor der Gehalt von Nietzsches Denken als relevant empfunden wurde, bemerkten dies seine zeitgenössischen Rezensenten.¹ Nietzsche webt in seine prosaischen Texte poetische Elemente ein, welche seinen Sätzen eine „suggestive Wirkung“² verleihen und ihnen zugleich eine Mehrdeutigkeit schenken, die alle Rezeption zu einer komplizierten Sache werden lässt.

Eines der flüchtigen, ungreifbaren Worte, das Nietzsche der Figur des Zarathustra immer wieder in den Mund legt, ist das des ‚Schaffens‘: „Neue Werthe schaffen — das vermag auch der Löwe noch nicht: aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen — das vermag die Macht des Löwen.“³ Ihm wird zuweilen solche Emphase und solcher Nachdruck zuteil („[A]ller Dinge Werth werde neu von euch gesetzt! [...] Darum sollt ihr Schaffende sein!“⁴), dass man sich zu dem Schluss verleiten lassen könnte, in diesem Schaffen suche Nietzsche, der Zerstörer aller Sicherheit spendenden Ideale, eine Art ‚fundamentum in-cocussum‘, welches er dem drohenden Nichts entgegenstellen wolle. Diesem Schluss müsste man in dieser Form widersprechen; in einer solchen Einheit erschöpft sich das Denken Nietzsches nicht. Allerdings wird sich im Rahmen der folgenden Arbeit zeigen, dass Begriffe aus Nietzsches Denken wie ‚Schaffen‘, ‚Schenken‘⁵ oder auch ‚Tüchtigkeit‘⁶, verschiedene Nuancen eines Konzeptes ausdrücken können, das Nietzsche als eine Alternative zu dem von ihm selbst konstatierten Nihilismus verstehen will.

In diesem Sinne kann eine Betrachtung von Nietzsches Tugendverständnis ein neues Licht auf sein Vorhaben einer „*Umwertung aller Werthe*“⁷ werfen: Denn der Schaffende, legt Zarathustra nahe, sei derjenige, der sich eine eigene *Tugend* erfindet.⁸ Sie wird benötigt, um das schaffen zu können, was zu schaffen ist — das, was der Schaffende schaffen *will*. Als eine Fähigkeit verhilft die Tugend einem Willen dazu, sich zu äußern. Jedes Werk hätte

¹ Vgl. Heinz Schlaffer, *Das entfesselte Wort*, München 2007, 16.

² Ebd., 58.

³ KSA 4, 30.

⁴ Ebd., 100.

⁵ Ebd., 136.

⁶ KSA 6, 170.

⁷ Ebd., 57.

⁸ Vgl. KSA 4, 82.

damit als Voraussetzung seine Tugend. Das wesentliche Anliegen der vorliegenden Arbeit wird es sein, dieser Überlegung im Spätwerk Nietzsches nachzuspüren.

Im Kontext der zentralen Stellung, die Nietzsches Werk im aktuellen philosophischen Diskurs einnimmt, bleibt die Literatur über die Tugenden, die darin verhandelt werden, überschaubar. Die „Weimarer Nietzsche-Bibliographie“ zählt in ihrem Sachregister mehr als 450 Einträge zum Thema „Wille zur Macht“; auf den „Nihilismus“ entfallen fast 550 Einträge; zur „Tugend“ existieren zum Zeitpunkt meines Zugriffs 34 Einträge.⁹

Der überwiegende Teil dieser Artikel zur Tugend entstammt dem englischsprachigen Raum, welcher für die folgende Studie aus zweierlei Gründen vernachlässigt wurde. Einerseits sind ein nicht unbeträchtlicher Teil dieser Texte von Wien aus nicht leicht zugänglich. Andererseits erscheinen mir insbesondere die Forschungsansätze der amerikanischen Arbeiten für die eben dargestellte Fragestellung wenig fruchtbar. So betont Lester Hunt aus einer sehr liberalen Perspektive insbesondere die individualistischen Implikationen von Nietzsches Tugendethik, wodurch oftmals die Abgründe, die sich darin auftun, ausgeblendet werden. Wenn es in „Also sprach Zarathustra“ zum Beispiel heißt, dass man an seinen Tugenden „zu Grunde gehn“¹⁰ wird, zieht Hunt aus der Vieldeutigkeit dieser Ausdruckweise, auf die er zuvor verwiesen hat, den vergleichsweise ‚humanen‘ Schluss, dass man mit einer alten Tugend auch eine alte Identität ablegt, welche somit zu Grunde geht.¹¹ Der Seiltänzer zu Anfang von „Also sprach Zarathustra“ geht hingegen auf eine sehr andere Weise durch einen sehr fatalen Sturz an seinem „Beruf zu Grunde“¹². Und ist Zarathustras eigener „Untergang“¹³ nicht in eine Analogie zum Auf- und Untergehen der Sonne gesetzt? Als Teil eines ewigen Kreislaufes erweist sich das „zu Grunde gehn“ im Einklang mit Nietzsches Lehre von der „ewigen Wiederkunft“¹⁴. Um den Tugendbegriff im Kontext von Nietzsches gesamtem Denken lesen zu können, wird es nötig sein, ihn an derartige wesentliche Aspekte der Nietzsche’schen Philosophie heranzutragen, wie sie etwa durch den „Willen zur Macht“¹⁵, den Gott „Dionysos“¹⁶, oder eben durch die ewige Wiederkunft repräsentiert werden.

⁹ Vgl. <http://ora-web.swkk.de/swk-db/niebiblio/>. Zugriff am 10. März 2012.

¹⁰ KSA 4, 44.

¹¹ Vgl. Lester Hunt, *Nietzsche and the origin of virtue*, London 1991, 71.

¹² KSA 4, 22.

¹³ Ebd., 12.

¹⁴ KSA 6, 160.

¹⁵ Ebd., 170.

¹⁶ Ebd., 152.

Ein wesentlicher Orientierungspunkt wird hierfür die Nietzsche-Interpretation durch Gilles Deleuze sein, welche ein sehr umfassendes Netz zur Verfügung stellt, um Nietzsches wortgewandte Aphorismen zu fassen. Zweifelsohne liegt mit dem Text von Deleuze auch eine mitunter eigenwillige Interpretation vor, die ihren Primärtext dehnt und kürzt - dieser Umstand wird im Rahmen der Arbeit auch verhandelt und nach Möglichkeit für die eigene Argumentation berücksichtigt werden.

Von den spezifischen Studien, die sich der Tugend bei Nietzsche widmen, wird besonders jene von Alexander-Maria Zibis beachtet; sie erhält an einer zentralen Stelle besondere Bedeutung. Zibis findet in einer „Tugend des Mutes“¹⁷ den Handlungsmotor eines Subjekts. Der Mut fordert zum Handeln auf; darin entspricht er dem mehrfach in Nietzsches Werk vertretenen Imperativ „Werde, der du bist!“¹⁸, welcher als ein wesentlicher Bezugspunkt für die Frage nach der Tugend bei Nietzsche erachtet werden kann. Als ein pädagogischer Imperativ ist er danach zu befragen, wie er auf ein einzelnes Subjekt wirkt und welchen Prozess er in diesem in Gang setzt. Viele Aspekte dieser Frage arbeitet Timo Hoyer in einem Kapitel seiner Monographie über Nietzsches Verhältnis zur Pädagogik heraus. Darüber hinaus wird im dritten Kapitel der vorliegenden Arbeit dieser Imperativ in seine Herkunft eingebettet, welche in der griechischen Antike bei dem Adelsdichter Pindar liegt. Hierzu wird die Darstellung des Philologen Werner Jaeger herangezogen werden.

Die Autobiographie „Ecce homo“ betrachtet den Imperativ „Werde, der du bist!“ aus einer gewagten Perspektive. Indem er sich als jemand darstellt, der wurde, was er ist, unternimmt Nietzsche den aberwitzigen Versuch, sich selbst zu einem Gott zu erklären. Als Teil dieser Selbstwerdung erläutert er, wie die eigene Tugend ausgeprägt wurde; denn es ist diese Tugend, aufgrund welcher sich Nietzsche selbst als ein Schicksal der Menschheit einschätzt. Arbeiten von Daniela Langer, Friedrich Kittler und Hans-Martin Gauger werden die wesentlichen Bezugspunkte für die Analyse von „Ecce homo“ darstellen.

Die Deutungsgewalt, die sich Nietzsche mit „Ecce homo“ selbst antut, lässt wieder nach der Macht der Sprache und des Stils fragen. Auch dies ist essentieller Teil von Nietzsches Philosophie. Josef Simon spricht in diesem Zusammenhang von einer „Tugend der Sprache“¹⁹, welche die Sprache dazu befähigt, als Werkzeug zur Macht zu fungieren. In diesem Sinne bildet eine Darstellung von Nietzsches Sprach- und Erkenntniskritik den Anfang der folgenden Arbeit.

¹⁷ Alexander-Maria Zibis, *Die Tugend des Mutes*, Würzburg 2007, 167.

¹⁸ KSA 4, 297.

¹⁹ Josef Simon, *Grammatik und Wahrheit*, Berlin 1972, 4.

Zum Abschluss dieses Vorworts möchte ich mich bei meinem Betreuer Univ.-Doz. Mag. Dr. Arno Böhler für seine Hilfe und seine regelmäßigen Korrekturen bedanken. Ebenso bedanke ich mich bei Simon Huber für unsere zahlreichen Gespräche, die mir einen Zugang zu pädagogischen Problemfeldern eröffnet haben, und was wohl indirekt manche Fragestellung am Ende dieser Arbeit beeinflusst hat. Besonderer Dank gilt meinen Eltern, ohne deren Unterstützung ich mich nicht mit jener Mühe, die an so vielen Stellen als wichtig erörtert wird, meinem Studium hätte widmen können.

1. Die Tugend der Sprache

1.1. Am Ende des Regenbogens

Wenn ich sage: ‚Ich habe Schmerzen‘, dann wird mit diesem Satz eine Empfindung ausgedrückt. Auf der einen Seite erkennt man eine Zeichenfolge, auf der anderen das, was mit ihr ausgedrückt wird: Darin liegt eine grundsätzliche Beziehung von Zeichen: Jene zwischen dem, was bezeichnet, und dem, was bezeichnet wird. Im angesprochenen Satz verweisen die Worte darüber hinaus noch auf einen persönlichen Gegenstand, eine Empfindung. Ludwig Wittgenstein fragt an markanten Stellen in seinem Spätwerk, den „Philosophischen Untersuchungen“, nach genau dieser Beziehung: „So sagst du also, daß das Wort ‚Schmerz‘ eigentlich das Schreien bedeute?“ — Im Gegenteil; der Wortausdruck des Schmerzes ersetzt das Schreien und beschreibt es nicht.“²⁰ Das Wort „Schmerz“ *bedeutet nicht auf* ein Schreien, das möglicherweise ursprünglicher in meiner Natur als Mensch liegt; sondern, wie Wittgenstein sagt, handelt es sich beim Schreien und bei dem Wort „Schmerz“ nur um unterschiedliche Arten von „Schmerzbenehmen“.²¹ Es bedeutet direkt auf den Schmerz. Bestimmte Empfindungen, wie etwa die Schmerzempfindung, werden mit bestimmten Worten verknüpft, indem sie „mit dem ursprünglichen, natürlichen, Ausdruck der Empfindung verbunden und an dessen Stelle gesetzt“ werden.²²

Allerdings ist in dieser Erklärung ein Verdachtsmoment angelegt: Woher weiß ich denn, dass das, was ich mit dem Wort ‚Schmerz‘ bezeichne, auch jemand anders zu empfinden vermag? Womöglich kann mir jemand anders meine persönlichen Empfindungen gar nicht nachempfinden? Zumindest teile ich mit dem andern dasselbe Wort, und er benutzt dasselbe Wort nach denselben Regeln, wie ich es tue; er benutzt es, zum Beispiel, wie ich als Substantiv, der eine bestimmte Funktion im Satz erfüllt. Es mag sein, dass sich Wörter auf bestimmte private Empfindungen beziehen, die nur einem einzelnen Sprecher zugänglich bleiben; aber das berührt nicht die Funktion und auch den Sinn des Wortes, die es in der

²⁰ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/Main 2006, 357 (§ 244).

²¹ Ebd.

²² Ebd.

Sprache trägt. In „der *Sprache*“, kann Wittgenstein deshalb sagen, „stimmen die Menschen überein“; wobei es sich, setzt er nach, nicht um eine „Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform“ handelt.²³ Diese Übereinstimmung ist eine Möglichkeitsbedingung von Kommunikation. Zweifelsohne kann man „einen Seitenblick auf die eigene Empfindung“²⁴ werfen, die Sprache vermag als System allerdings für sich alleine zu stehen und ohne die persönlichen Empfindungen einen Sinn zu stiften. Wenn ich auf das Blau des Himmels schaue, und ganz spontan sage, wie blau er doch sei, käme mir „nicht in den Sinn“, dass „dieser Farbeindruck“ nur mir gehöre.²⁵ Die Erscheinungen des Himmels scheinen viel zu flüchtig zu sein, als dass sie in Besitz genommen werden könnten. Friedrich Nietzsche greift sich die flüchtigen Farben und Erscheinungen des Himmels, um mit ihnen als Metaphern dasselbe Problem zu bezeichnen:

Wie lieblich ist es, dass Worte und Töne da sind: sind nicht Worte und Töne Regenbogen und Schein-Brücken zwischen Ewig-Geschiedenem?
Zu jeder Seele gehört eine andre Welt; für jede Seele ist jede andre Seele eine Hinterwelt.²⁶

Was Wittgenstein zuerst erklärt, indem er den Finger auf das unmittelbare Phänomen des Schmerzes legt, deutet Nietzsche an, indem er ‚aus der Luft gegriffene‘ Metaphern seiner Figur des Zarathustra überreicht. Die Worte Zarathustras machen darauf aufmerksam, dass jede Form von Kommunikation, deren Zweck es ist, die eigene „Seele“ mitzuteilen, scheitern muss. Worte und auch Töne sind nur vermeintlich feste Brücken zwischen ewig geschiedenen Seelen, die jede für sich eine andere, unzugängliche, ‚hintere‘ Welt darstellt. Diese Hinterwelten sind nicht jenseitig oder immateriell, bezeichnen keine „Gespenster“²⁷: „Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.“²⁸ Auch „Seele“ ist bloß ein Wort; es bleibt dem Teil des Leibs, auf den es sich bezieht, so fern wie der Regenbogen dem Boden — auch wenn er einen anderen Schein erweckt. Sowohl Wittgenstein als auch Nietzsche reflektieren die Beziehung der Wörter zu den Gegenständen, auf die sie verweisen: „In logischer Hinsicht ist da kein großer Unterschied“²⁹, stellt Arthur C. Danto dazu fest.

Kein Wort steht ausschließlich in einer Beziehung zu dem, (auf) was es bedeutet, sondern auch in einer Beziehung zu anderen Wörtern der Sprache. Dreht man an einem Rad einer

²³ Ebd., 356 (§ 241).

²⁴ Ebd., 367 (§ 274)

²⁵ Ebd., 367 (§ 275).

²⁶ KSA 4, 272.

²⁷ Ebd., 36.

²⁸ Ebd., 39. Selbst unser Bewusstsein ist nur ein Symptom unseres Leibes. Vgl. Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg 2008, 45.

²⁹ Arthur C. Danto, *Nietzsche als Philosoph*, München 1998, 151.

Maschine, so werden sich immer auch andere Räder mitbewegen.³⁰ Den Regeln, durch die diese Maschine funktioniert, haben wir zu folgen, wenn wir die Maschine benutzen. Wenn wir einen Satz denken, folgen wir den Regeln der Sprache blind.³¹ In dieser Blindheit sieht Josef Simon eine „Tugend der Sprache“³², die uns das Erkennen der Welt ermöglicht. Erst durch die Sprache, die unser Denken strukturiert, können wir die Welt begreifen.

1.2. Nietzsches Sprach- und Erkenntniskritik

Sprache und Empfindung

Bereits in dem frühen Text „Unzeitgemäße Betrachtungen“ beklagt Nietzsche, dass „die *Sprache* erkrankt“ sei, was „auf der ganzen menschlichen Entwicklung lastet“.³³ Statt „der starken Gefühlsregung, der sie ursprünglich in aller Schlichtheit zu entsprechen vermochte“, versuche die Sprache, „das dem Gefühl Entgegengesetzte, das Reich des Gedankens zu erfassen“.³⁴ Indem die Sprache wissenschaftlicher und immer exakter geworden ist, indem sie ‚richtiges‘ Denken mit ‚richtigen‘ Begriffen verlangt, ist sie zu einer „Gewalt für sich“ geworden, die die „richtige Empfindung“ verhindert.³⁵ Die Sprache krankt, weil sie sich von der Empfindung entfremdet hat, um sich stattdessen den Relationen zwischen den Worten, den Gedanken, anzunehmen. Die Berührung zwischen Empfindung und Wort, zwischen Signifikat und Signifikant, wird zum Maßstab einer ‚gesunden‘ Sprache gemacht, obwohl — glaubt man den anfangs zitierten Worten Zarathustras — gerade dies unmöglich ist. Der Adressat wird zuletzt nie wissen, was sein Gegenüber fühlt. Allein Musik wie jene von Richard Wagner lässt die Empfindung noch „erklingen“.³⁶ In höchster Anerkennung spricht Nietzsche seinem Freund Wagner zu, die Krankheit der Sprache erkannt zu haben; in der späten Schrift „Der Fall Wagner“ wird er ihm darüber hinaus nachsagen, dass er „*das Sprachvermögen der Musik in's Unermessliche vermehrt*“³⁷ hat — nur ist dies dann nicht mehr als Kompliment gemeint. Sprachskepsis zeichnet auch noch Nietzsches späte Schriften aus, nicht aber die Euphorie des jungen Nietzsches gegenüber der Musik Wag-

³⁰ Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 2006, 366 (§ 271).

³¹ Vgl. ebd., 351 (§ 219).

³² Simon, *Grammatik und Wahrheit*, 1972, 4.

³³ KSA 1, 455.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd., 455f.

³⁶ Ebd., 456.

³⁷ KSA 6, 30.

ners: „Wagner rechnet nie als Musiker, [...] er will die Wirkung, er will Nichts als die Wirkung.“³⁸ Wagner arbeite dementsprechend mit den Ausdrucksmitteln von Theater und Sprache, weil es ihm nicht um die Musik ginge; und alles, was an seiner Musik abseits von den bloßen Gebärden populär sei, „ist zweifelhaften Geschmacks und verdirbt den Geschmack“.³⁹ Die Gebärden der Sprache gehören nicht zum Wesen der Musik: Sie ist anderer Art.

Wagner lehnt der späte Nietzsche ab. Wie geht er dagegen mit den Worten Zarathustras um? Resigniert er entgegen seiner früheren Schrift gegenüber der Unmöglichkeit, Persönliches zu vermitteln?

In einem der letzten fertiggestellten Werke, „Ecce homo“, heißt es, dass der Sinn jeden Stils es sei, „eine innere Spannung von Pathos durch Zeichen“ mitzuteilen.⁴⁰ Der persönliche Stil soll eine innere Spannung greifbar machen. Wie in den „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ geht es darum, Empfindungen auszudrücken. In seinen persönlichen Erfahrungen sieht Nietzsche sogar den Keim seiner Philosophie. Wenige Seiten zuvor schreibt er in „Ecce homo“, „dass seine Sprache „die erste Sprache für eine neue Reihe von Erfahrungen ist“.⁴¹ Werden damit jene schwerwiegenden Worte hintergangen, die wenige Jahre zuvor Zarathustra in den Mund gelegt wurden? Nietzsche will hier seine Erfahrungen mitteilen. Nüchtern folgert er allerdings darauf: Man kann ihn gar nicht verstanden haben, solange man seine Erfahrungen mit ihm nicht teilt. Und die Möglichkeit, dass jemand ähnliche Erfahrungen wie er gemacht hat, spricht Nietzsche zumindest seinen Zeitgenossen ab, während er auf die Erfahrungen zukünftiger Generationen hofft.⁴²

Die Einzigartigkeit seiner Erfahrungen deutet Nietzsche nicht ‚negativ‘, sondern als etwas Vornehmes; es handelt sich dabei um das Fundament seines Denkens. Umgekehrt wäre ein verständliches Denken nicht außergewöhnlich: „[E]s ist etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden. [...] Comprendre, c'est égaler.“⁴³ Verstehen, das heißt, etwas gleichzumachen, oder, in den Worten von „Ecce homo“, sich etwas „nach seinem Bilde“⁴⁴ zurechtzumachen.

Welche Kriterien müssten erfüllt sein, damit man ‚sich verstanden‘ hat? In „Jenseits von Gut und Böse“ wird behauptet, dass man, um sich zu verstehen, nicht nur „die selben Wor-

³⁸ Ebd., 30f.

³⁹ Ebd., 28.

⁴⁰ Ebd., 304.

⁴¹ Ebd., 300.

⁴² Vgl. ebd., 300f.

⁴³ KSA 12, 51.

⁴⁴ KSA 6, 300.

te“ gebrauchen muss, sondern „die selben Worte auch für die selbe Gattung innerer Erlebnisse“.⁴⁵ Es wird nicht direkt von denselben Erlebnissen gesprochen, die man gemein haben muss, sondern von derselben „Gattung von Erlebnissen“; damit vermeidet es Nietzsche, seinem Zarathustra zu widersprechen: Ob die verschiedenen Seelen tatsächlich dieselben Erlebnisse teilen, bleibt unsagbar, sofern nur den jeweiligen Erlebnissen übergeordnete Gattungen verhandelt werden. Schmerzen könnten eine solche Gattung sein, aber ein Beinbruch schmerzt trotzdem anders als eine Schnittwunde; und ein Oberschenkelhalsbruch wiederum anders als ein Bruch des Schienbeins. Eine Gruppe, die von derartigen Schmerzen geplagt wird, würde auf diese Schmerzen ‚sich verstehen‘. Wenn man ‚sich versteht‘ hat man ‚etwas gemein‘. Die Erfahrungen des späten Nietzsche sind demgegenüber derart elitär, dass sie ihm keiner nachzuempfinden vermag. Dennoch will er sie über die Klaviatur der Sprache vermitteln.

Sprache und Wirklichkeit

Die Mitteilung sei sogar „nöthig“⁴⁶, heißt es in Nietzsches Nachlass aus dem Herbst 1887. Um aber überhaupt mitteilbar zu sein, muss der Inhalt als „*zurechtgemacht* empfunden werden“.⁴⁷ Der Verstand ordnet unsere Erlebnisse, vereinfacht sie, erweitert sie und vertauscht sie gemäß den Gesetzen der Logik; das „Chaos des Sinneseindrucks wird gleichsam logisirt“.⁴⁸ In einer „zurechtgemachte[n] Welt“⁴⁹ kehren dieselben *Gegenstände* immer wieder, weil selbige zuvor durch unseren Verstand aus dem chaotischen Material der Sineserfahrungen entworfen wurden. Sonst würde sich ein Subjekt wohl in der Wirklichkeit verirren. Das wirft auch die Frage auf, ob es „nicht noch viele Art<en> geben könnte, eine solche *scheinbare* Welt zu schaffen“⁵⁰, ob die Gegenstände nicht auch auf andere Weisen konstruiert werden könnten. Rudolf Boehm sieht in diesen Gedanken eine Verwandtschaft zum phänomenologischen Projekt Edmund Husserls.⁵¹

Um Zarathustras Metapher weiterzuspinnen: Nicht nur den persönlichen Empfindungen sind Worte wie Regenbogen, sondern auch einer äußeren Realität, die sie erst berühren können, wenn sie sie vom Boden zu sich emporgehoben und in ihr eigenes Farbspektrum

⁴⁵ KSA 5, 221. Vgl. auch KSA 11, 448.

⁴⁶ KSA 12, 395.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd., 396. Vgl. auch KSA 12, 389.

⁵¹ Vgl. Rudolf Boehm, *Husserl und Nietzsche*, Den Hague 1968.

eingegliedert haben. Es gibt keine notwendige, kausale Beziehung zwischen einer undefinierbaren Wirklichkeit und den arbiträren Wörtern der Sprache. Die Sprache drückt nicht das Wesenhafte an sich aus, sondern bloße Relationen, und „die Relationen konstituieren erst Wesen“.⁵² Ob die Relationen der Sprache den Relationen der Wirklichkeit entsprechen sollen oder können, wie es etwa der frühe Wittgenstein überlegt, bleibt bei Nietzsche mehr als fragwürdig.⁵³ Die Sprache beginnt für ihn zu ‚kranken‘, wenn ein adäquater Wirklichkeitsbezug zum Maßstab des Ausdrucks gemacht wird, denn die „Forderung einer *adäquaten Ausdrucksweise* ist *unsinnig*“.⁵⁴ Josef Simon schließt deshalb, dass Sätze „ihren Bildungsgesetzen adäquat sein“ sollen, „nicht aber einer äußeren Realität, von der man sagen könnte, daß sie mit ihnen übereinstimmt“.⁵⁵ Unsere Ausdrucksmittel können wir nicht nach Belieben wählen, sondern müssen ihren Gesetzen blind folgen.⁵⁶ Hier hat Danto beobachtet, dass Nietzsche den Weg Wittgensteins kreuzt: Den Regeln der Sprache folgen wir blind, in ihnen ist das Wesen ausgesprochen.⁵⁷ Während Böhm eine Nähe Nietzsches zur Phänomenologie nachweist, sieht Danto dessen Sprachkritik jenen Weg einschlagen, den später die analytische Philosophie begangen hat: Nietzsche lässt sich nicht eindeutig einer philosophischen Tradition zuordnen.

Nietzsches Erkenntniskritik fußt im Postulat einer Divergenz zwischen den menschlichen Erkenntniswerkzeugen und der Wirklichkeit, auf die sie sich beziehen. Descartes forderte zum Beispiel, dass sich das Denken an die Wirklichkeit anzupassen habe. In den Methoden der Geometrie und Arithmetik hat er ein adäquates Werkzeug zur Erforschung der Welt gesehen.⁵⁸ Für Nietzsche stellt dies vielmehr eine Perspektive unter vielen möglichen dar. Auch der in der „Kritik der reinen Vernunft“ dargestellte Verstandesgebrauch ist damit Gegenstand seiner Kritik. Für Nietzsche stellt sowohl die kartesische Forderung als auch die „Kritik der reinen Vernunft“ nur *eine Perspektive* unter vielen möglichen dar; die Frage, ob die Gegenstände *meiner* Erfahrungen nicht auch noch auf andere Arten konstruiert werden können, bleibt in Nietzsches Denken stets latent.⁵⁹ Josef Simon veranschaulicht diese Kritik Nietzsches am Beispiel der Kopula „ist“, die für Kant auf eine notwendige Einheit der Apperzeption verweist.

⁵² Ebd.

⁵³ Vgl. die Sätze 3-4 in Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt/Main 2006, 17ff.

⁵⁴ KSA 12, 303. Vgl. auch Simon, *Grammatik und Wahrheit*, 1972, 4f.

⁵⁵ Ebd., 4.

⁵⁶ Vgl. dazu auch KSA 12, 302.

⁵⁷ Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 2006, 351 (§ 219) und 398 (§ 371), sowie Arthur C. Danto, *Nietzsche als Philosoph*, 1998, 288.

⁵⁸ Vgl. Simon, *Grammatik und Wahrheit*, 1972, 5.

⁵⁹ Vgl. ebd., 7.

Die Macht des Verhältniswörtchens „ist“

Hebe ich einen Stein hoch, und spüre sein Gewicht, das meine Hand zu Boden drückt, so könnte ich allein aus dieser Erfahrung nur auf eine Schwere schließen, ohne jemals auf den Begriff des Steines zu stoßen, von dem diese Schwere stammen würde. Wie verknüpft sich das Gefühl der Schwere mit dem Stein? Kant sieht in der Kopula „ist“ eine Form, die über den bloßen Inhalt meiner Erfahrung (der Schwere) hinausweist: „*Darauf zielt das Verhältniswörtchen ist in denselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden.*“⁶⁰ Das ‚ist‘ in dem Satz ‚Der Stein ist schwer‘ drückt nicht aus, dass die Vorstellung des Tragens eines Steines mit der rein subjektiven Vorstellung der Schwere desselben Steines zusammenfällt, sondern dass darüber hinaus beide Vorstellungen „*im Objekt, d.i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts*“⁶¹ verbunden sind. Dieser Erkenntnis, die durch die Verbindung der beiden Vorstellungen zustandekommt, liegt die transzendente Einheit der Apperzeption zugrunde, die „*aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen*“ macht.⁶² Sie ist die Einheit des Bewusstseins, die der Vielheit der möglichen Anschauungen vorausgeht; nur in Bezug auf diese Einheit lassen sich Gegenstände erfassen. Nietzsches Kritik setzt genau an diesem Punkt an: Das „*Verhältniswörtchen ist*“ prägt dem, was ständig in Bewegung ist, eine starre Form auf: Es erschafft den Gegenstand des Steines, wo zuvor ein bloßes Chaos an Eindrücken gewesen ist. Kant stellt das, was eigentliche Wirkung ist, nämlich das Urteil, das Schwere und Stein verknüpft, an den Anfang.⁶³ Die Form des Urteils wird als eine Form der Wahrheit geglaubt, die allen möglichen Erfahrungen vorausgehen soll. Für Nietzsche stellt sie aber nur eine Möglichkeit dar, die Realität zu ordnen: „[W]ir glauben an die Vernunft: diese aber ist die Philosophie der grauen *Begriffe*, die Sprache ist auf die aller naivsten Vorurtheile hin gebaut“.⁶⁴ Wofür uns die Begriffe fehlen, dort beobachten wir nicht mehr genau.⁶⁵

Daraus ergibt sich die Frage, wie die vielen Perspektiven überhaupt möglich geworden sind: Dies ist die Frage nach deren Herkunft; der spezifische Zugang Nietzsches liegt in dessen ‚genealogischer‘ Lesart: Er betrachtet die Dinge als *geworden*. Wie ein Herrscher-

⁶⁰ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1998, 185 (B141f).

⁶¹ Ebd., 186 (B142).

⁶² Ebd., 216 (A108).

⁶³ Zur Vertauschung von Anfang und Ende vgl. KSA 6, 76. Kant sieht allerdings sehr wohl, dass die Form ohne einen Inhalt sinnlos ist. Die Kritik Nietzsches liegt in der Exklusivität, die Kant für diese Form beansprucht. Vgl. Simon, *Grammatik und Wahrheit*, 1972, 7f.

⁶⁴ KSA 12, 193. Vgl. auch Simon, *Grammatik und Wahrheit*, 10.

⁶⁵ Vgl. Simon, *Grammatik und Wahrheit*, 1972, 10.

haus oder ein Gottesgeschlecht im Besitz eines Stammbaums ist, welcher die Geschichte der Herkunft seiner Mitglieder dokumentiert, so findet Nietzsche auch eine Genealogie der Vernunft, der Moral oder eines Staates.

Nietzsches ‚Genealogie‘ nimmt nicht nur an, dass sich die Dinge ständig verändern — dies ist noch evident — sondern vor allem, dass, egal wie weit man ihre Geschichte oder ihre formalen Strukturen erforscht, in ihnen keine ursprüngliche Wahrheit gefunden werden kann und kein *a priori*, sondern nur Kräfte, von denen sie geprägt wurden. Die einzige Art von ‚Synthesen‘, die sich mit Nietzsche denken lassen, sind damit die Synthesen von Kräften,⁶⁶ die niemals einer bestimmten Form entsprechen müssen. Das „*Verhältniswörtchen ist*“ würde bei Kant eine solche bestimmte Form der Synthese vorgeben. Wo Descartes eine adäquate Form zur Betrachtung der Realität sieht, wo Kant auf ein *a priori* verweist, sucht Nietzsche eine historische Herkunft nicht nur der ‚weltlichen‘ Tätigkeiten, sondern selbst noch der abstraktesten, logischsten, vernünftigsten Handlungen.⁶⁷ Selbst unsere vermeintlich geistigsten Handlungen werden damit zu Ergebnissen jahrhunderte-, jahrtausendelanger Grausamkeiten: In dem Imperativ ‚sei vernünftig!‘ drückt sich nicht Vernunft, sondern Unterwerfung aus.⁶⁸ Kant hat deshalb „die wahre Kritik nicht geleistet“, weil er die Vernunft nicht nach genealogischen Maßstäben untersucht hat, stellt Gilles Deleuze am Anfang seiner Nietzsche-Studie fest.⁶⁹ Auch die Vernunft hat eine Herkunft, die nicht *a priori* ist:

Aber was erfährt der Genealoge, wenn er aufmerksam auf die Geschichte hört statt der Metaphysik zu glauben? Dass es hinter den Dingen »etwas ganz anderes« gibt: nicht deren geheimes, zeitloses Wesen, sondern das Geheimnis, dass sie gar kein Wesen haben oder dass ihr Wesen Stück für Stück aus Figuren konstruiert wurde, die ihnen fremd waren. Wie die Vernunft entstanden ist? Natürlich auf ganz und gar »vernünftige« Weise, nämlich durch einen Zufall.⁷⁰

Die Vernunft ist im Zufall vieler Kämpfe entstanden, die auf der „Bühne“⁷¹ der Geschichte von verschiedensten Kräften ausgetragen wurden. Die Herkunft liegt deshalb verschleiert hinter einem „komplizierte[n] Netz“ sich beeinflussender Entwicklungen, die der Genealoge „aufdröseln“ muss.⁷² Wie die Synthesen der Königsgeschlechter immer neue Generationen hervorgebracht haben, so hat sich auch die Vernunft in zahlreichen Synthesen auf der historischen Bühne entwickelt.

⁶⁶ Vgl. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg 2008, 58.

⁶⁷ Vgl. besonders Nietzsches Kritik an den philosophischen Traditionen in KSA 5, 15-39.

⁶⁸ Vgl. z.B. KSA 5, 300: „[D]er kategorische Imperativ riecht nach Grausamkeit...“

⁶⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 2008, 5. Vgl. Kap. 2.3.

⁷⁰ Michel Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, Frankfurt/Main 2002, 168f.

⁷¹ Ebd., 176.

⁷² Ebd., 172.

1.3. Tugend und Sprache

Die „Tugend der Sprache“, so Josef Simon, liegt nach Nietzsche in der „transzendente[n] Blindheit“, die die Sprache voraussetzt, und „durch die sie sich zum ‚Werkzeug der Macht‘ ausrichtet“.⁷³ Die wichtigsten Elemente zum Verständnis dieser Aussage wurden auf den vergangenen Seiten vorgestellt. Von einer „transzendente[n] Blindheit“ spricht Simon in Anlehnung an Wittgenstein, der in den „Philosophischen Untersuchungen“ zeigt, dass wir, wenn wir sprechen, den Regeln der Sprache blind folgen, und dass die Regeln der Sprache auf diese Weise das bestimmen, was sich überhaupt erkennen lässt. Nietzsche verfolgt einen ähnlichen Ansatz; darüber hinaus betrachtet er Sprache als ein Instrument, das Geschichte hat. Es ist ein von verschiedenen Kräften über den Verlauf der Menschheitsgeschichte geprägtes System. Zweifelsohne ist die Sprache ein weitaus komplexeres Werkzeug, wie z.B. es ein Speer ist. Dennoch lässt sie sich in den wesentlichsten Aspekten mit ihm vergleichen. Auch er wurde für verschiedene Zwecke angefertigt — Jagen oder Kämpfen — und hat auch andere, neue Zwecke zugesprochen bekommen — wie etwa repräsentative Zwecke.⁷⁴ Nietzsche spricht z.B. davon, dass die Wissenschaft die Natur versklaven will.⁷⁵ Dahingehend versteht sich die Ausrichtung der Sprache als ein „Werkzeug der Macht“, von dem Simon spricht.

Ungeklärt ist bisher noch das Wort „Tugend“ geblieben. Handelt es sich hierbei nicht um einen moralischen Begriff, der auf Personen bezogen wird? Aus der antiken Philosophie übersetzt man das griechische Wort ‚aretē‘ sowie das lateinische ‚virtus‘ mit ‚Tugend‘. Diesen Begriffen kam zunächst keine speziell moralische Bedeutung zu. Sie bezogen sich auf eine vortreffliche charakterliche Fähigkeit, die nicht zwangsweise auf eine Person bezogen werden muss. So besteht die ‚aretē‘ des Messers in seiner Schärfe und jene des Pferdes in dessen Schnelligkeit.⁷⁶ Bei Aristoteles bezeichnet sie „eine zur verlässlichen Gewohnheit gewordene Haltung, einen Habitus“.⁷⁷ Das Christentum hat die schon bei Platon formulierten Grundtugenden der „Klugheit, Mäßigung, Tapferkeit und Gerechtigkeit“ als „Kardinaltugenden“ übernommen und „mit den drei christlichen Charismen“ verbunden: „Glaube,

⁷³ Simon, *Grammatik und Wahrheit*, 1972, 4. „Werkzeug der Macht“ zitiert Simon nach jener bereits angeführten Stelle des Nachlasses, die sich bei KSA 12, 301 findet.

⁷⁴ Wittgenstein zieht einen ähnlichen Vergleich: Wörter sind wie Werkzeuge eines Werkzeugkastens. Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 2006, 243 (§ 11).

⁷⁵ KSA 12, 207. Sprache hat für Wissenschaft eine bedingende Funktion, insofern die Wissenschaft die Ordnung, die die Sprache in die Welt legt, weiter vorantreibt. Vgl. KSA 1, 886 (Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne 2).

⁷⁶ Vgl. Otto Friedrich Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt/Main 1958, 11ff.

⁷⁷ Martin Honecker, *Schwierigkeiten mit dem Begriff Tugend*, Stuttgart 1998, 168.

Liebe, Hoffnung“.⁷⁸ Thomas von Aquin sieht in den Tugenden eine Disposition zum guten Handeln und erkennt in der Liebe die „»Form« aller Tugenden“; seit Thomas werden „die Handlungen des Menschen“ „in der katholischen Moraltheologie vorrangig in einer Tugendethik zur Sprache gebracht“.⁷⁹ Die Reformation betrachtet die Tugenden wieder als einen säkularen Habitus, wogegen sich „das gute Werk“ „am Nutzen des Nächsten“ orientiert.⁸⁰

Die Begriffsgeschichte von „Tugend“ wird in verschiedenen Nachschlagewerken nicht eindeutig dargestellt, obwohl sich einige Tendenzen nachzeichnen lassen. Der Kluge behauptet, dass das Wort „seit alters an taugen angeschlossen [ist], was wohl die Bedeutungsentwicklung mit beeinflusst hat“; später wurde es dagegen durch das Christentum geprägt. Wahrscheinlich ist das Wort aus dem altnordischen „dyggr“ abgeleitet, was „aufrecht“, „zuverlässig“ bedeutet. „Taugen“ wiederum lässt sich nur sehr vage mit älteren Worten verknüpfen. Eine lautliche Nähe besteht zu dem altindischen Wort „dógdhi“, was „melkt“ oder „zieht Nutzen aus“ bedeutet, sowie zum griechischen „teúchō“, „ich bringe hervor“. Ebenso entspricht dem deutschen „taugen“ das lettische Wort „padūgt“, was mit „können“ oder „vermögen“ übersetzt werden kann. Zuletzt kommt auch das altirische „dúal“ in Frage, was „angeboren“ oder „passend“ bedeutet.⁸¹

Eine weitere Quelle betont darüber hinaus die „Kraft“ und die „Tüchtigkeit“, die im mittelhochdeutschen „*tugent*“ mitschwingen, sowie die Bedeutungsentwicklung von „taugen“ von dem spezifischen Sinn „gemolken haben“ hin zu dem allgemeineren „nutzen haben“.⁸² Andere Wörterbücher verweisen darauf, dass die Semantik von „Tugend“ in neuerer Zeit vom kirchenlateinischen Wort „virtus“ mitbestimmt wurde.⁸³ Alle hier herangezogenen Quellen deuten auf einen Bedeutungswandel der „Tugend“ von einem Habitus, der einen Menschen auszeichnet, hin zu einem Verhalten, das ein gutes Handeln bedingt.

Nietzsche spielt mit den verschiedenen Facetten der Tugend: „die *Virtuosi* und die *Tugendhaften*“⁸⁴ lautet eine knappe Notiz des Nachlasses, die diese Entwicklung zu spiegeln scheint. Das eine Mal könnte z.B. auf eine zurückhaltende Nächstenliebe angespielt sein, das andere Mal auf die vortreffliche Eigenschaft eines rücksichtslosen, kräftigen Virtuosen.

⁷⁸ Vgl. ebd., 169.

⁷⁹ Ebd., 170.

⁸⁰ Ebd., 172.

⁸¹ Kluge, Berlin 2002, 934 und 908.

⁸² *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, München 2004, 1473 und 1418.

⁸³ Vgl. Hermann Bluhme, *Etymologisches Wörterbuch des deutschen Grundwortschatzes*, München 2005, 614 und Lutz Mackensen, *Ursprung der Wörter*, Wiesbaden, 398.

⁸⁴ KSA 12, 412.

Weder in der „Kritischen Studienausgabe“, noch mithilfe der Suchfunktion der „Digitalen Kritischen Gesamtausgabe“⁸⁵ konnte ich in den Werken Nietzsches den Begriff einer „Tugend der Sprache“ finden, obwohl es durchaus der Art entsprechen würde, in der darin von Tugenden gesprochen wird. Denn oft erklärt Nietzsche Tugenden über Genetivattribute, die eine entsprechende Art von Tugend einem bestimmten „Typus“⁸⁶ von Mensch zuordnen: „Tugend der *décadents*“⁸⁷, „Tugend des ‚Unpersönlichen‘“⁸⁸, „Tugend der Liberalität“⁸⁹, „Tugend des historischen Sinns“⁹⁰. Auch stattet er die Tugenden mit Adjektiven aus, wenn er z.B. von „männlichere[n] Tugenden“⁹¹ spricht oder von „christlichen Tugenden“⁹². Zuweilen wird „Tugend“ unter Anführungsstriche gesetzt.⁹³ Die syntaktische und formale Verwendung zeigt, dass der Begriff auf verschiedenste Sachverhalte angewandt wird, und in einer uneigentlichen Rede möglicherweise ironisch gebraucht wird.

Nur spricht Nietzsche Tugenden ausschließlich Personen zu, niemals anderen etwaigen Objekten. An keiner Stelle heißt es allerdings dezidiert, dass dies nicht möglich wäre — im Gegenteil: Nietzsches Skepsis gegenüber einem Objektbegriff geht so weit, dass er an einer Stelle des Nachlasses die Hypothese aufstellt, dass es nichts anderes als Subjekte gäbe, die aufeinander wirken, denn ein Objekt sei nicht beweisbar.⁹⁴ Würde der Sprache eine eigene Tugend zugesprochen werden, würde dies vor allem darauf hindeuten, dass sie als Subjekt ebenso auf andere Subjekte wirkt, oder, dass sie, als ein System, das von zahlreichen Subjekten im Laufe der Geschichte geschaffen und verändert wurde, eine Form ist, durch die genau diese Subjekte weiterwirken.

Die Genealogie wurde auf den vergangenen Seiten als Methode beschrieben, die nach der Herkunft der Dinge fragt. Nun betont die radikale Auffassung des Subjekts ein Moment der genealogischen Fragestellung, das in vielen Auslegungen weggeblendet ist: Bei Nietzsche findet sich sehr wohl auch die Frage nach dem Sprecher, dem Urheber eines Textes. Gilles Deleuze bestimmt Nietzsches Methode mit der Frage: „Was will er, der dies sagt, jenes denkt oder sinnlich erfährt?“⁹⁵ Wenn ein Verstand den Stein mit der Schwere verknüpft, so

⁸⁵ <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB>.

⁸⁶ Vgl. z.B. den Typus des Verbrechers, KSA 6, 146.

⁸⁷ KSA 6, 29.

⁸⁸ Ebd., 129.

⁸⁹ KSA 5, 59.

⁹⁰ Ebd., 159.

⁹¹ KSA 6, 103.

⁹² Ebd., 94.

⁹³ Vgl. ebd., 294 und 177, KSA 5, 163.

⁹⁴ Vgl. KSA 12, 396. Auch in Boehms Vergleich zu Husserl nimmt diese Passage eine zentrale Stellung ein. Vgl. Boehm, *Husserl und Nietzsche*, 1968, 234.

⁹⁵ Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 2008, 86.

fragt Nietzsche nach dem Interesse, das hinter dieser Verknüpfung steht. Ohne auf die Frage nach personalen Tugenden weiter einzugehen, schreibt auch Simon über das spannungsreiche Verhältnis zwischen Sprecher und Sprache:

Nietzsches Denken wird von der Differenz zwischen einer vom individuellen Sprechen ausgehenden poetischen, produktiven Kraft der Sprache einerseits und der „Notwendigkeit“ disziplinierten, an die Intersubjektivität der „Art“ zurückbindenden Redens andererseits bestimmt. Diese Differenz scheint für ihn unaufhebbar zu sein.⁹⁶

Das „poetische Individuum“, heißt es an anderer Stelle, strebt gegen die „allgemeine Vernunft der Sprache, nach einer ihr gegenüber abstrakt anderen Sprache, nach ‚gesünderen Begriffen‘ eines sich gegen das allgemein Geltende auflehrenden Willens, die aus einer ‚Perspektive‘ gegen die ‚Kranken-Optik‘ und aus der ‚Fülle und Selbstgewißheit eines reichen Lebens‘ gebildet sind und mit gesünderen Werten zusammenhängen sollen.“⁹⁷ Die „[g]rammatische“ und die „poetische Dimension der Sprache“ können aus diesem Grund niemals in einem einzigen Begriff von Sprache zusammenkommen, sondern sind „nur im genialen Individuum ‚praktisch‘ zu vereinende Seiten“.⁹⁸

Die Vernunft, betont Simon mehrmals, stellt für Nietzsche bloß eine mindere Stufe menschlichen Selbstbewusstseins dar, die überwunden werden kann — durch ebenjenes poetische Sprechen, durch schöpferisches Handeln im allgemeinen.⁹⁹ Zugleich wird darauf hingewiesen, dass dieser Gedanke eng an Nietzsches Verständnis von Sprache gebunden bleibt, das von einer relativ statischen Satzgrammatik ausgeht. Simon beschränkt sich hier auf einen kurzen Verweis, was ein genaueres Nachzeichnen seiner Kritik verhindert.¹⁰⁰

Die Ambivalenz, mit der Nietzsche über das Verstanden-werden und über die Verbindung von Empfindungen und Worten denkt, ist eine Facette der Frage nach dem schöpferischen Sprecher, als der sich Nietzsche auch selbst begreift. Er sieht sich mit seinen elitären Erfahrungen unverstanden, will aber zugleich auf die Welt wirken und das allgemeine Denken und mit ihm die Sprache prägen, indem er verstanden wird.

Nietzsches radikaler Nominalismus gründet in der Unmöglichkeit, allgemeine Begriffe für die Wirklichkeit zu finden. Die Worte bezeichnen damit nicht das, was sie vorgeben, zu bezeichnen. Deshalb kann kein Sprecher seine Empfindungen in Worte fassen; die Empfindungen bleiben den Worten fern wie der Regenbogen dem Boden. Die Wirklichkeit, die mit wissenschaftlichem Elan beschrieben werden soll, ist zuletzt auch nur auf solche Emp-

⁹⁶ Simon, *Grammatik und Wahrheit*, 1972, 11.

⁹⁷ Ebd., 13.

⁹⁸ Ebd., 24.

⁹⁹ Vgl. ebd., 10 und 22.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 13 und 23f.

findungen zurückzuführen. Wenn sich die Menschen verstehen, so auf die Sprache selbst. Zugleich will der Wille eines einzelnen Sprechers über die Sprache beeinflussen, Macht ausüben und das prägen, worin alle übereinstimmen. Was ihn zu diesem ‚Sieg‘ befähigt — dieser Begriff wird noch kontextualisiert werden — ist seine Tugend.¹⁰¹ Diese lässt sich als Bindeglied zwischen den auseinanderklaffenden Phänomenen ‚Sprecher‘ und ‚Sprache‘ lesen. In ihr bündeln sich die miteinander harmonierenden Kräfte eines Subjekts. Das Konzept von Tugend bleibt nicht auf die Sprache beschränkt. Dies wird vor allem im folgenden Kapitel erläutert werden: Nietzsches ‚Wille zur Macht‘ drückt sich nicht nur in der Sprache aus.

Josef Simons Formulierung einer ‚Tugend der Sprache‘ betrachtet das, was Nietzsche mit der ‚Tugend‘ vom ‚Subjektstatus‘ her betrachtet, aus der Perspektive eines (wenn auch fiktiven) Objektes. Eine ‚Genealogie der Sprache‘ würde zeigen, wie diese Fähigkeit der Sprache entstehen konnte, welche zahlreichen Kräfte sich in ihrer Geschichte ihrer bemächtigt haben, sodass sie nunmehr Gewalt auf jeden ihrer Sprecher ausübt.

Wie würde die ‚Genealogie eines schöpfenden Individuums‘ aussehen? Nietzsche beschreibt seine eigenen Fähigkeiten und deren Herkunft in seiner Autobiographie ‚Ecce homo‘, welche mit der Paraphrase einer von Pindar überlieferten Wendung untertitelt ist: ‚Wie man wird, was man ist‘.

¹⁰¹ Vgl. Kap. 2.3.

2. Ecce homo: Zur Genealogie des Autors

2.1. Über Titel und Untertitel

„Der Untertitel ‚Wie man wird, was man ist‘“, schreibt Friedrich Kittler, „gibt der Autobiographie das Ziel vor, schreibend die Werke aus dem Menschen herzuleiten, der Namen und Identität im Schreiben dieser Werke erlangte“.¹⁰² Es geht um den Werdegang und die Herkunft Nietzsches, unter dem ständigen Gesichtspunkt, wie diese sein Schaffen beeinflusst haben. Bemerkenswert ist, dass dieses persönliche Geständnis, das Kittler bereits aus dem Untertitel herleitet, ebendort durch die unpersönliche Form des „man“ und nicht in der ersten Person zum Ausdruck kommt. Das ermöglicht, dass sich der Leser mit diesem „man“ ebenso identifiziert wie sein Autor. Daniela Langer liest daraus einen ersten Hinweis auf die didaktische Ausrichtung des Textes, welche immer präsenter wird, da mit Fortschreiten des Textes zahlreiche Selbstaussagen durch das „man“ vorgetragen werden. Das ‚Ich‘ des Textes möchte seine Lebensumstände und die Kunst, mit diesen umzugehen, an den Leser weitergeben.¹⁰³ Deshalb beschreibt die Form der Schrift einen Bogen von einem verkehrten Verhältnis hin zu klaren Gegensätzen. Das initiale „Missverhältniss“ besteht in der Größe von Nietzsches „Aufgabe“ und der „Kleinheit [seiner] Zeitgenossen“,¹⁰⁴ während der Gegensatz am Ende der Schrift den eigentlichen Konflikt nennt, den Nietzsche in die Geschichte des Denkens eingeführt haben will. Das „Missverhältniss“ gibt Anlass für die Schrift und ist dadurch „zum Ausdruck gekommen, dass man [ihn] weder gehört, noch auch nur gesehn hat“.¹⁰⁵ Deshalb will Nietzsche sagen, wer er ist und mit wem er keinesfalls verwechselt werden darf. Weil er endlich verstanden werden will, tendiert die Sprache ins Allgemeine: „Nietzsche versucht, ‚sich‘ allgemein verständlich zu machen, wobei dieses Ich in seiner Unverwechselbarkeit, in seiner Einzigartigkeit zugleich nicht

¹⁰² Friedrich Kittler, *Wie man abschafft, wovon man spricht*, Berlin 2000, 69.

¹⁰³ Vgl. Daniela Langer, *Wie man wird, was man schreibt*, München 2005, 139.

¹⁰⁴ KSA 6, 257.

¹⁰⁵ Ebd., 257.

allgemein verständlich zu machen *ist*.¹⁰⁶ Es entsteht „eine ungeheure Spannung zwischen dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit und dem auf Einzigartigkeit“.¹⁰⁷

Hans-Martin Gauger erkennt im Stil von „*Ecce homo*“ dasselbe drängen nach Verständnis. Nietzsches Stil zeichnet sich durch die Lebendigkeit einer gesprochenen Sprache aus, welche sich durch immer wieder auftretende Selbstkorrekturen und Pausen entwickelt. Nietzsche hat während der Niederschrift von „*Ecce homo*“ ein Gegenüber gefehlt, er war einsam; Gauger überlegt, ob sich Nietzsche dieses Gegenüber beim Verfassen imaginiert haben könnte, was so für die Lebendigkeit seiner Sprache verantwortlich wäre.¹⁰⁸

Der unbedingte Wille, verstanden zu werden, drückt sich vor allem in etwas aus, was Gauger die „Maßlosigkeit der Selbsteinschätzung Nietzsches“ nennt,¹⁰⁹ und welche schon im Bibelzitat des Titels ihren Anfang nimmt: „*Ecce homo*“, „Seht, da ist der Mensch!“¹¹⁰, spricht Pontius Pilatus aus, als er den gegeißelten, mit einem Dornenkranz gekrönten Jesus Christus den jüdischen Hohenpriestern und ihren Dienern vorführen lässt. Nietzsche setzt sich mit denselben Worten in Szene. Er präsentiert sein Leben und sein Werk analog zum Werdegang und zur Passion Christi. Wodurch zeichnet sich die Passion von Nietzsche aus? Wie geht er mit dem Schicksal seines Daseins um? Diese Fragen bestimmen seine Autobiographie. Und wie Christus ein Schicksal für die Menschheit geworden ist, interpretiert sich Nietzsche selbst als ein solches Schicksal. Diese maßlose Inszenierung wurde mitunter als Größenwahn und als Symptom von Nietzsches aufkommender Geisteskrankheit gedeutet.¹¹¹

Gauger fragt sich hingegen, ob „solche Omnipotenzphantasie“ nicht „zum Kreativen“¹¹² gehöre, und ob nicht jeder Schriftsteller so etwas gerne gesagt hätte: „Natürlich muß es ein großer Genuß sein, dergleichen niederzuschreiben“, zitiert er Thomas Mann, „aber ich finde es unerlaubt“.¹¹³ Weil aber Nietzsche es ausspricht, „durchstößt [er] hier in der Tat eine Wand“; er lässt jegliche Art von Scham, Unsicherheit oder Hemmung hinter sich und findet zur „Freiheit der Raserei“, deren Sinn darin liegt, dass Nietzsche „endlich, endlich *verstanden* werden will“.¹¹⁴

¹⁰⁶ Vgl. Langer, *Wie man wird, was man schreibt*, 2005, 133.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Vgl. Hans-Martin Gauger, *Nietzsches Stil am Beispiel von „Ecce Homo“*, Berlin 1984, 345f.

¹⁰⁹ Ebd., 353.

¹¹⁰ Johannes 19,5.

¹¹¹ Vgl. z.B. die Darstellung von Thomas Mann, *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, Stockholm 1948.

¹¹² Gauger, *Nietzsches Stil am Beispiel von „Ecce Homo“*, 1984, 355.

¹¹³ Thomas Mann, *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, 1948, 116, und Gauger, *Nietzsches Stil am Beispiel von „Ecce Homo“*, 1984, 355.

¹¹⁴ Gauger, *Nietzsches Stil am Beispiel von „Ecce Homo“*, 1984, 355.

Friedrich Kittler kommt zu einem anderen, weiteren Ergebnis über Nietzsches egozentrische Raserei. Sein Aufsatz zu „*Ecce homo*“ trägt den Titel „Wie man abschafft, wovon man spricht“, was dem Ansatz von Langers jüngerer Studie „Wie man wird, was man schreibt“ entgegenzustehen scheint: Der eine Titel verspricht zu erklären, wie etwas zu Ende geht, und der andere deutet auf etwas hin, was noch im Werden ist. In der Tat lassen sich beide Bewegungen in „*Ecce homo*“ nicht nur nachweisen, sondern als ein- und dasselbe Problem identifizieren. Denn insofern Nietzsche sich als omnipotenter Autor inszeniert, der das, was er schreibt, durch seine Vergangenheit belegt, macht er jene Wissenschaft überflüssig, die sich sonst genau auf diese Frage versteht — die Literaturwissenschaft: „*Ecce homo*“ spottet und entgeht jeder Deutung eben darum, weil es Deuten selber als Macht ausübt.“¹¹⁵ Freud und Marx haben einen Diskurs begründet, den Diskurs der Literatur führt Nietzsche zu Ende, indem er dessen Regeln „beim Wort“¹¹⁶ nimmt und sie in den Exzess vorantreibt.

Eine der ersten Regeln, die sich auf dem Markt für Literatur etabliert haben, besteht darin, dass das literarische ‚Ich‘ zur Identifikation dienen soll. Der Autor darf sich nur unbewusst als der Held des Romans ausweisen. Erst der Interpretation kommt die Aufgabe zu, den Autor in den Text hineinzudeuten. „*Ecce homo*“ macht das Gegenteil: Eine Identifikation mit dem ‚Ich‘ des Texts ist nur noch möglich, wenn der Leser tatsächlich auch dieselben Erlebnisse wie dieses aufweisen kann. Das Verstehen wird von der Möglichkeit einer gewissen Form von Erlebnissen abhängig gemacht. Deshalb erreicht Nietzsche nur die Zukünftigen, die „aus dem anthropologischen Schlaf“ erwacht sein werden.¹¹⁷

Im „*Ecce homo*“ finden sich genau jene Spannungen, die im vorangegangenen Kapitel ausgearbeitet wurden: Zwischen Sprecher und Gesellschaft, zwischen Sprache und Empfindung, zwischen Einzigartigkeit und Gemeinheit. Die Spannungen, die in Nietzsches Sprachkritik angelegt sind, werden in dessen Autobiographie spürbar. Der Sprecher Nietzsche inszeniert sich als Autor maßlos. In dieser Inszenierung verbirgt er sich dabei selbst: Es scheint ständig jemand anderes zu sprechen, wodurch der Autor nicht fassbar wird. Immer wieder werden neue Facetten aufgeblendet, immer wieder wird eine neue Rolle angenommen. In verschiedenen Titelvarianten, die Nietzsche offensichtlich für seine Autobiographie überlegt hat, findet sich als eine Alternative für den Untertitel: „Aufzeichnungen

¹¹⁵ Vgl. Kittler, *Wie man abschafft, wovon man spricht*, 2000, 91.

¹¹⁶ Ebd., 68.

¹¹⁷ Ebd., 87.

eines Vielfachen¹¹⁸. Die Forderung seines Vorworts, er wolle nicht verwechselt werden, mutet dadurch ironisch an: Wie könnte denn Nietzsche als ein Vielfacher nicht verwechselt werden?

2.2. Der zweite Aphorismus des Vorworts

Moral-Ungeheuer

Wer ist dies, mit dem sich Nietzsche keinesfalls verwechselt wissen will? Der zweite Aphorismus beginnt mit der Darstellung eines Gegensatzes: „Ich bin zum Beispiel durchaus kein Popanz, kein Moral-Ungeheuer, — ich bin sogar eine Gegensatz-Natur zu der Art Mensch, die man bisher als tugendhaft verehrt hat.“¹¹⁹ Für einen noch unkundigen Nietzsche-Leser entwickelt diese Feststellung einen Skandal, der erst in den letzten Worten entblößt wird, und welcher dem zuvor nur vage Angedeuteten einprägsame Schärfe verleiht.

Eröffnet wird mit den beiden Worten „Ich bin“, die suggerieren, dass sogleich eine positive Aussage über Nietzsches Identität folgen wird. Das anschließende Wortpaar „zum Beispiel“ enttäuscht diese Erwartung, indem es den Anspruch jeder Definition relativiert: Anstatt dem Subjekt eindeutig ein Prädikat zuzuordnen, geht es plötzlich nur noch um „einen Aspekt unter vielen“, wie Daniela Langer über diese Stelle feststellt.¹²⁰ Besonders verweist sie auf die Negation durch die darauf folgenden Worte: Nietzsche sei „kein Popanz, kein Moral-Ungeheuer“ — selbst den „einen Aspekt“ drücken diese Worte nur dahingehend aus, dass sie sagen, wer Nietzsche *nicht* ist.¹²¹ Die Worte der Negation sind parallel aneinander gereiht. Verbunden sind sie nicht durch ein Bindewort wie ‚und‘, sondern durch die Wiederholung des Indefinitpronomens ‚kein‘, was eine gewisse Gleichartigkeit nahelegt. Welchen Sinn besitzen die beiden Begriffe also im Kontext des Satzes?

Der Duden kennt drei grundsätzliche Bedeutungen von „Popanz“: Eine „*künstlich hergestellte [Schreck]gestalt*“ (1); oder etwas, was bloß scheinbare Wichtigkeit besitzt, und auf Grund dessen Furcht einflößen soll (2); oder jemanden, „*mit dem man alles machen kann, der sich willenlos gebrauchen läßt*“ (3).¹²² Das „Ungeheuer“, das auf den „Popanz“ folgt,

¹¹⁸ KSA 13, 632.

¹¹⁹ KSA 6, 257.

¹²⁰ Daniela Langer, *Wie man wird, was man schreibt*, München 2005, 141.

¹²¹ Vgl. ebd., 141.

¹²² *Duden*, 1989, 1166.

korrespondiert mit ihm in der Bedeutung einer Gestalt, die Furcht einjagt; das läge nahe, dass Nietzsche auch diese spezifische Bedeutung des „Popanz“ intendiert hat. Allerdings geht es nicht nur um ein ‚einfaches‘ Ungeheuer.

Das Wort „Ungeheuer“ tritt verbunden mit „Moral“ als der syntaktische Kopf eines Kompositums auf. In welchem Verhältnis stehen die beiden Worte zueinander? Hans-Martin Gauger erwähnt, dass Komposita, „dies bemerkenswerte Instrument der deutschen Sprache“, in „Ecce homo“ auf „virtuose Weise“ gehandhabt werden.¹²³ Er weist zudem darauf hin, dass Nietzsches Komposita oft mit einem Bindestrich verbunden sind.¹²⁴ Der Bindestrich findet sich auch in der vorliegenden Stelle. Nur scheint hier die Virtuosität der Wortverknüpfung darin zu liegen, gar nichts zu sagen und den Leser völlig im Dunkeln tappen zu lassen: Worin liegt die Bedeutung von dem, was Nietzsche ein „Moral-Ungeheuer“ nennt? Worin findet sich das, was in der Sprachwissenschaft ‚semantischer Kern‘ genannt wird? Ist das Begriffsungetüm eher ein Ungeheuer oder eher eine Moral? Welches Wort dominiert in dieser Zusammensetzung? Missbraucht ein Ungeheuer die Moral? Oder korrumpiert eine wie auch immer geartete Moral einen Menschen, wodurch der zu einem Ungeheuer wird? Aber um welche Art von pervertierter Moral handelte es sich dann? Nicht nur, dass Nietzsche nur sagt, was er *nicht* ist — es wird noch nicht einmal klar, *was* Nietzsche nicht ist.

Der Sinn wird erst durch die letzten Worte des abschließenden Nebensatzes arrangiert. Nietzsche selbst sei „eine Gegensatz-Natur zu der Art Mensch, die man bisher als tugendhaft **verehrt hat**. [Hervorhebung L.S.]“ Bis zu den letzten Verben bleibt der Sinn des Satzes relativ offen; dann aber hebt sich mit einem Ruck der Schleier: Es geht hier um die Tugendhaften schlechthin, um diejenigen, die sich in der Gesellschaft eines sittlichen Handelns rühmen können.¹²⁵

Die Zeitform des Perfekt umschreibt gemeinsam mit dem Adverb „bisher“ einen vergangenen Zustand, der noch Aktualität besitzt. All jene Verhaltensweisen sind angesprochen, die bis in Nietzsches Gegenwart als tugendhaft angesehen wurden. Freilich trägt die Umgangssprache des 20. und 21. Jahrhunderts zahlreiche Vorbehalte gegen den Tugendbegriff. Meist spricht man mit Ironie von ‚Tugendwächtern‘ oder ‚tugendhaften Mädchen‘.¹²⁶ Diese Art des distanziert-ironischen Betrachtens eines moralisch einwandfreien Ideals scheint

¹²³ Gauger, *Nietzsches Stil am Beispiel von „Ecce Homo“*, 1984, 349.

¹²⁴ Vgl. ebd., 349f.

¹²⁵ Vgl. die Bedeutung des Tugendhaften in *Duden*, 1989, 1568, sowie die Bedeutungsentwicklung seit dem 16. Jh. in der bereits zitierten Stelle in: *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, München 2004, 1473.

¹²⁶ Vgl. Honecker, *Schwierigkeiten mit dem Begriff Tugend*, 1998, 166.

eine längere Tradition zu besitzen. Schon deutlich vor Nietzsches Arbeit am „*Ecce homo*“ hat Friedrich Hebbel in sein Tagebuch geschrieben, dass unsere Tugenden „meist die Bastarde unserer Sünden“ seien.¹²⁷ Aber auch solche ironisch-kritischen Ansätze reiben sich noch immer an jenem allgemeinen Verständnis von Tugend, das über die Jahrhunderte tradiert wurde. Nietzsche deutet hingegen an, dass die Zukunft andere Akzente setzen wird. Es kommt eine Wende in dem, was man schlechthin unter Tugenden versteht.¹²⁸ Darüber wird der Leser im unklaren gehalten. Zwar ist es einfach, die Taten der Vergangenheit zu benennen, nicht aber das, was die Zukunft bringt, denn eine positive Bestimmung von Nietzsches „Gegensatz-Natur“ wird in diesem Satz nicht geleistet. Abermals wird ein erwartungsvoller Leser mit einer Negation konfrontiert. Der Skandal des Satzes besteht darin, dass mit ihm ein Konflikt konstatiert wird zwischen dem ‚Ich‘, das erzählt, und allem moralisch einwandfreien, das mit ‚lächerlichen‘ bzw. ‚fürchterlichen‘ Worten wie ‚Popanz‘ oder ‚Ungeheuer‘ zusammengestellt wird.

Es würde sich nun anbieten, den Text von „*Ecce homo*“ weiter zu verfolgen, in der Hoffnung, dass die offenen Fragen noch geklärt werden. Stattdessen möchte ich zuerst ein zweites Mal in verkehrter Richtung über den Satz lesen, um zu überprüfen, ob er dem aufmerksamen Leser doch mehr über seinen Konflikt erzählt.

Während mit dem Verweis auf ein ‚allgemeines‘ Verständnis des Tugendhaften derselbe Begriff sofort erkannt oder nachgeschlagen werden kann, bleibt seine „Gegensatz-Natur“ unscharf wie ein zu lange belichtetes Foto eines Tänzers. Deshalb kann der Konflikt nicht klar gedacht werden, weil die „Gegensatz-Natur“ sich jeder Bestimmung entwindet. Die Distanz, die es aufrecht erhält, entzieht geradezu den Sinn.

Die ‚tugendhafte Art Mensch‘ hat eine Position im Satz inne, in der sie nicht selbst handelt, sondern „verehrt“ wird. Sie ist *Patiens*, nicht *Agens*, wie sie es in dieser Formulierung wäre: ‚Die Art Mensch, die sich bisher als tugendhaft *verehren hat lassen*.‘ In Nietzsches Satzkonstruktion vermögen die Tugendhaften nur auf das zu *reagieren*, was sowieso bereits gefordert und verehrt wird.¹²⁹

Analog zu diesem reaktiven Verhältnis lassen sich nun die beiden Bausteine „Moral“ und „Ungeheuer“ zusammensetzen: Das Ungeheuer reagiert auf das, was als Moral verhandelt wird und bestimmt sich fortan darüber. Es bleibt zwar syntaktischer Agent im Gefüge des

¹²⁷ Zitiert nach: Ebd.

¹²⁸ Langer kommt durch Betrachtung des Wortes „bisher“ zu demselben Schluss: Vgl. Langer, *Wie man wird, was man schreibt*, 2005, 142.

¹²⁹ Zur besonderen Bedeutung des *Aktiven* und *Reaktiven* im Denken Nietzsches vgl. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 2008, 59-62.

Satzes, der semantische Kern des Kompositums liegt dagegen nicht im Ungeheuer, sondern in der Moral. Zu einem Ungeheuer ist der geworden, der sich von der Moral vereinnahmen hat lassen und diese als allgemeingültig vertritt und verbreitet. Dass Moral aber nicht allgemeingültig sein muss, macht schon die Rhetorik des Satzes deutlich, die davon spricht, dass die Moral bloß „bisher“ als solche gültig gewesen sei.

Damit hat Nietzsche alle drei Bedeutungen des „Popanz“ intendiert: Er ist eine künstliche Schreckgestalt, die gewisse Handlungen verbietet, wie z.B. eine Vogelscheuche; darin besitzt er aber bloß scheinbare, nicht allgemeingültige Wichtigkeit; und schließlich ist er auch jemand, der sich von übergeordneten Werten — wie denen der Moral — in Dienst nehmen lässt. Dem allen entzieht sich Nietzsche und begibt sich auf Distanz. Deshalb setzt er fort:

Unter uns, es scheint mir, dass gerade Das zu meinem Stolz gehört. Ich bin ein Jünger des Philosophen Dionysos, ich zöge vor, eher noch ein Satyr zu sein als ein Heiliger. Aber man lese nur diese Schrift. Vielleicht gelang es mir, vielleicht hatte diese Schrift gar keinen andren Sinn, als diesen Gegensatz in einer heitren und menschenfreundlichen Weise zum Ausdruck zu bringen.¹³⁰

Wurde damit Nietzsches „Gegensatz-Natur“ aber wirklich klarer?

Nietzsche, der Jünger

Auf seine erste bloß negative Identitätsaussage lässt Nietzsche eine positive Feststellung über das, was er ist, folgen. Damit ist endlich ein fassbarer Begriff für den Gegensatz eines Moral-Ungeheuers gewonnen: Der Jünger des Philosophen Dionysos. Nietzsches Tugenden dürften sich viel mehr an Freude und Ekstase orientieren denn an den Prinzipien einer rigiden Moral: „Obwohl Dionysos’ Feste voll von Frohsinn aller Art waren, wiesen sie auch Merkmale einer Aufhebung der Gesellschaftsordnung auf“, schreibt Jan Bremmer über die Verehrung des Dionysos im antiken Griechenland.¹³¹ Was Bremmer mit einem Konzessivsatz, mit ‚obwohl‘, als einen Gegensatz ausdrückt, würde Nietzsche als Einheit verstehen: Der Frohsinn des Dionysos steht gegen die Moral, auf der die Gesellschaft fußt; die Tugenden haben ihren Ort in der Polis,¹³² die Dionysos ad absurdum führt. Als „*der Gott der Begeisterung und der Besessenheit*“ im griechischen Pantheon wird er häufig mit einer Gefolgschaft von Satyren dargestellt.¹³³ Nietzsche aber nennt Dionysos einen *Philosophen* und sich selbst zugleich einen *Jünger* dieses Philosophen. „Jünger“ kann sowohl

¹³⁰ KSA 6, 257f.

¹³¹ Jan Bremmer, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, Darmstadt 1996, 24.

¹³² Vgl. Martin Honecker, *Schwierigkeiten mit dem Begriff der Tugend*, 1998, 169.

¹³³ Louis Zaidman/Pauline Schmitt Pantel, *Die Religion der Griechen*, München 1994, 201. vgl. auch Jan Bremmer, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, Darmstadt 1996, 24ff und Hans Gerald Hödl, *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos*, Berlin 2009, 534, dessen Verweis auf die ersten beiden Bücher ich gefolgt bin.

einen eifrigen Schüler bezeichnen, als auch im besonderen einen der Anhänger von Jesus Christus.¹³⁴ Im Kontext von ‚Heiligen‘ und gewagten Bibelzitatzen wird die letztere Bedeutung besonders stark aufgeblendet.

Einleitend hat Nietzsche ein „Missverhältniss“ zwischen seiner Größe und der Kleinheit seiner Zeitgenossen zum Ausdruck gebracht. Nun, im zweiten Aphorismus, wird ein Gegensatz aufgestellt, dem wiederum eine bestimmte Art von „Missverhältniss“ inhärent ist, das sich mit den uns zur Verfügung stehenden Begriffen kaum denken lässt: Ist Dionysos ‚mythischer‘ Gott oder ‚logischer‘ Philosoph?¹³⁵ Ist Nietzsche ‚religiöser‘ Jünger oder ‚säkularer‘ Schüler? Wie lässt sich der Jünger mit dem Philosophen zusammendenken?

Eine neue Facette des Gegensatzes, als der sich Nietzsche inszeniert, findet sich im Satyr gegenüber dem Heiligen. Letzterer gehört zur Gefolgschaft von Jesus Christus, ersterer zu jener von Dionysos.¹³⁶ Nietzsche schreibt aus der Perspektive des Gefolgsmannes. Insofern setzt er in seiner Autobiographie nicht bei allgemeinen Prinzipien an, sondern bei sich selbst und seinem Handwerk:

Das Letzte, was ich versprechen würde, wäre, die Menschheit zu „verbessern“. Von mir werden keine neuen Götzen aufgerichtet; die alten mögen lernen, was es mit thönernen Beinen auf sich hat. *Götzen* (mein Wort für „Ideale“) *umwerfen* — das gehört schon eher zu meinem Handwerk.¹³⁷

Nietzsche, der Ideal-Zertrümmerer

Ludwig Wittgenstein hat dasselbe Bild formuliert: „Alles, was die Philosophie tun kann, ist Götzen zerstören. Und das heißt, keine neuen aufzubauen — sagen wir mal aus der Abwesenheit von Götzen heraus.“¹³⁸ In diesem Bild besteht die nächste Facette des Gegensatzes, den Nietzsche in diesem zweiten Aphorismus ausbreitet; Nietzsche nennt das umwerfen von Götzen zu seinem *Handwerk* gehörend. Er ersinnt keine neuen Ideale, sondern wirft alte Ideale um. Es handelt sich um keinen Widerspruch, als Jünger von Dionysos zugleich als sein Handwerk Götzen umzuwerfen, wohl aber wurde mit der Idee, die Menschheit zu verbessern, ein solcher Götze aufgestellt. Diese Idee ist ein Kennzeichen der Moral: „Zu allen Zeiten hat man die Menschen ‚verbessern‘ wollen: dies vor Allem hiess Moral“, hat

¹³⁴ Der Kluge leitet den Begriff etymologisch aus lat. „junior“, „Schüler“, ab. Es wird auch auf dessen besondere Rolle im Kirchenlatein als Übersetzung für den Begriff „discipulus“ hingewiesen. Vgl. *Kluge*, 2002, 454. Vgl. auch *Duden*, 1989, 794.

¹³⁵ Zum Spannungsverhältnis zwischen Philosophie und griech. Religion vgl. Louise Zaidmann, *Die Religion der Griechen*, München 1994, 16, sowie Jan Bremmer, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, Darmstadt 1996, 6f.

¹³⁶ Vgl. Hans Gerald Hödl, *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos*, 2009, 533f.

¹³⁷ KSA 6, 258.

¹³⁸ Wittgenstein, MS 213, 413 zitiert nach: Danton, *Nietzsche als Philosoph*, 1998, 281.

Nietzsche nicht lange vor der Niederschrift von „Ecce homo“ in der „Götzen-Dämmerung“ verlautbart¹³⁹.

Nietzsche bezichtigt hier keine konkrete Person dem Aufstellen der alten Götzen; aber er deutet an, dass diese auf „thönernen Beinen“ stehen, was an ein Kapitel des Alten Testaments anspielt. Darin hat der König Nebukadnezar einen beunruhigenden Traum, den seine Untertanen unter Androhung von Strafen deuten sollen — ohne allerdings den Traum selbst zu kennen, denn Nebukadnezar weigert sich, ihn zu erzählen. Der Judäer Daniel kann mithilfe Gottes beide Teile der Aufgabe — Kenntnis und Deutung des Traums — erbringen: Nebukadnezar habe im Traum eine Statue aus zahlreichen Metallen gesehen, deren Füße zum Teil auch aus Ton bestanden haben. Schließlich habe er mit angesehen, „wie ohne Zutun von Menschenhand sich ein Stein von einem Berg löste, gegen die eisernen und tönernen Füße des Standbildes schlug und sie zermalmte“.¹⁴⁰ So wie Daniel den Traum deutet, hat darin Gott den König wissen lassen, dass dessen Reich und andere Reiche nicht ewig sind und zerbrechen werden, entgegen jenem ewigen Reich, welches Gott dereinst gründen wird, und welches „alle jene Reiche zermalmen und endgültig vernichten“¹⁴¹ wird.

Nietzsche setzt sich in seinem Aphorismus an die Position Gottes der Bibel — er ist derjenige, der die Statuen, die ‚Götzen‘, umwirft, sofern zweierlei berücksichtigt wird: Einerseits muss vernachlässigt werden, dass Nietzsche von „Beinen“ spricht, während die zitierte Einheitsübersetzung der Bibel mit „Füße“¹⁴² übersetzt. Andererseits inszeniert sich Nietzsche nicht explizit als Gott des alten Testaments, sondern deutet dies nur an, indem er das Bild der „thönernen Beine“ erweckt, kurz *bevor* er sein Handwerk des Götzen-Umwerfens benennt, welches der Form nach dem Geschehen in Nebukadnezars Traum entspricht. In dieser Umdeutung wird die vermeintlich ewige göttliche Sphäre in die Position des Vergänglichen gesetzt, während Nietzsche selbst in der Position Gottes die Vergänglichkeit aller Götzen demonstriert.

Hans Martin-Gauger unterstreicht die Bedeutung von Nietzsches Bildsprache: „Die wenigen Bilder, die sich im ‚Ecce homo‘ finden, sind genau ‚funktionalisiert‘, und sie sind meist überraschend. Oft ist es so, daß ein Bild zu einem anderen führt.“¹⁴³ Sofern sich der Leser den Traum Nebukadnezars imaginiert, wird sein Bild im darauffolgenden Aphoris-

¹³⁹ KSA 6, 99.

¹⁴⁰ Daniel 2,34.

¹⁴¹ Daniel 2,36ff. Zitat aus: Daniel 2,44.

¹⁴² Daniel 2,33.

¹⁴³ Hans-Martin Gauger, *Nietzsches Stil am Beispiel von „Ecce Homo“*, 1984, 340.

mus tatsächlich fortgeführt: „Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge“¹⁴⁴ — ein Leben an jenem Ort also, von dem man Steine auf Götzen werfen kann, ließe sich der Satz zuspitzen. Der Rückzug in unwegsames, kaltes, hoch gelegenes Gelände ist ein häufiges Motiv in Nietzsches Schriften, das nicht nur in der Forderung nach Einsamkeit wurzelt, sondern auch darin, dass Nietzsche das Denken als einen leiblichen Prozess versteht („keinem Gedanken Glauben schenken, der nicht im Freien geboren ist und bei freier Bewegung, — in dem nicht auch die Muskeln ein Fest feiern“¹⁴⁵). Tatsächlich behauptet Zarathustra an einer Stelle, dass Sprüche „Gipfel sein“ sollen, zwischen denen sich nur mit langen Beinen schreiten lässt.¹⁴⁶ Damit werden Sprüche zu jenen hohen Orten, von welchen aus sich Ideale zertrümmern lassen.¹⁴⁷ Als das Handwerk des Satyrs, der Dionysos folgt, steht dies der Tätigkeit des Heiligen gegenüber, der Christus folgt und Ideale aufstellt.

Wahrheit und Lüge im übermoralischen Sinne

Die Bemerkung über Nietzsches Handwerk geht nahtlos — ohne Absatz, ohne Pause — in den letzten Teil des Aphorismus über, der eine ‚Entwertung‘ der Realität konstatiert:

Man hat die Realität in dem Grade um ihren Werth, ihren Sinn, ihre Wahrhaftigkeit gebracht, als man eine ideale Welt *erlog*... Die „wahre Welt“ und die „scheinbare Welt“ — auf deutsch: die *erlogne* Welt und die Realität... Die *Lüge* des Ideals war bisher der Fluch über der Realität, die Menschheit selbst ist durch sie bis in ihre untersten Instinkte hinein verlogen und falsch geworden — bis zur Anbetung der *umgekehrten* Werthe, als die sind, mit denen ihr erst das Gedeihen, die Zukunft, das hohe *Recht* auf Zukunft verbürgt wäre.¹⁴⁸

Die selbstbezogene Rede weicht in diesen Sätzen einer unpersönlichen Gegenüberstellung, die dennoch wie eine weitere Facette des Gegensatzes zwischen Nietzsche und den Moral-Ungeheuern wirkt. Es sind epistemologische Begriffe wie „Realität“ und „wahre Welt“, die in einen bisher moralischen und religiösen Kontext dringen. Abermals findet sich dabei ein „Missverhältniss“: Die wahre Welt ist eine Lüge und die scheinbare Welt ist die Realität. Die Umdeutung dieses Gegensatzes wird als eine Übersetzung ins Deutsche beschrieben. Tatsächlich sagt Nietzsche in einem späteren Kapitel, dass man vor ihm nicht wüsste, „was man mit der deutschen Sprache kann, — was man überhaupt mit der Sprache kann“.¹⁴⁹

¹⁴⁴ KSA 6, 258.

¹⁴⁵ Ebd., 281. Vgl. auch die bezeichnende, bereits zitierte Stelle im Zarathustra: „Leib bin ich ganz und gar“, in: KSA 4, 39.

¹⁴⁶ KSA 4, 48.

¹⁴⁷ Der umfangreiche Diskurs des (Berg-)Wanderers bei Nietzsche kann hier nur angedeutet werden. Für eine knappe Übersicht sowie über die Schwierigkeiten, einen entsprechenden Zugang dazu zu finden, vgl. eine Rezension von Joachim Jung, *Nietzsches Philosophie des Wanderers*, Berlin 2008.

¹⁴⁸ KSA 6, 258.

¹⁴⁹ Ebd., 304.

Neben sich als einen „Artisten der deutschen Sprache“ lasse er nur Heinrich Heine gelten.¹⁵⁰ Erstmals gelang es erst Nietzsche, den Gegensatz „wahre Welt“ und „scheinbare Welt“ umzudeuten, indem er sich der deutschen Sprache *bemächtigt* hat. Eine Variante des Titels der Autobiographie, die Nietzsche überlegt hat, lautet konsequenterweise: „Fridericus Nietzsche/de vita sua./Ins Deutsche übersetzt.“¹⁵¹ Das, was Nietzsche mithilfe des Deutschen zum Ausdruck bringt, wurde vorher in einer anderen, vornehmeren Sprache gedacht.

Die Tugend der Sprache als Instrument zur Deutung von Realität und Schein wurde im vorangegangenen Kapitel analysiert. Dort wurde festgestellt, dass selbst die Perspektive der Vernunft bloß eine Perspektive unter vielen darstellt, die ihre Herkunft allesamt auf der Bühne der Geschichte haben. Hier affiziert die vermeintliche Wahrheit die „untersten Instinkte“ der Menschheit, welche dadurch „verlogen und falsch geworden“ sind. Die „umgekehrten Werthe“ werden deshalb verehrt, *angebetet*, was einem Wachstum im Wege steht. Die Moral bricht in die Problemstellung des vorangegangenen Kapitels ein, in das Konzept, das wir von Welt haben: Unsere Vorstellung von einer wahren Welt fußt in unserer Moral. Der Gegensatz, als der sich Nietzsche begreift, will all das hinter sich lassen, was bisher in den Begriffen von Moral, Gott und Wahrheit begriffen worden ist. Die Wahrfähigkeit der Welt, so deutet er an, scheint ihm bekannt zu sein.

Fazit

Im vorliegenden Kapitel wurde versucht, an sehr wenig Textmaterial sehr viel zu zeigen. Die Prägnanz und Dichte von Nietzsches ‚Sprüchen‘ erfordert dies geradezu. Es lohnt, sie mehrmals zu lesen, und, wie im Falle des ersten Satzes des Aphorismus geschehen ist, auch in die verkehrte Richtung, vom ‚Popanz‘ zur ‚Verehrung‘, und von der ‚Verehrung‘ wieder zurück zum ‚Popanz‘. Man muss „beinahe Kuh und jedenfalls *nicht* ‚moderner Mensch‘ sein“, sagt Nietzsche am Schluss der Vorrede von „Zur Genealogie der Moral“, um das „Lesen als *Kunst* zu üben“, denn für *seine* Aphorismen braucht man „*das Wiederkauen*“.¹⁵² Kurz davor erläutert er in einer oft zitierten Stelle, dass ein „Aphorismus, rechtschaffen geprägt und ausgegossen“ allein mit dem Ablesen „noch nicht ‚entziffert‘ [ist]; vielmehr hat nun erst dessen Auslegung zu beginnen, zu der es einer Kunst der Aus-

¹⁵⁰ Ebd., 286.

¹⁵¹ KSA 13, 633. Zeilenumbrüche des Originals hier mit ‚/‘ symbolisiert.

¹⁵² KSA 5, 256.

legung bedarf¹⁵³. Die aphoristische Form würde „*nicht schwer genug*“ genommen werden.¹⁵⁴ Schwere Kost muss länger verdaut werden, oder eben: Ein zweites Mal gekaut. Babette Babich, für die „der Einbezug von Reflexionen auf den Stil Nietzsches wohl essentiell für ein Verständnis seiner Philosophie“¹⁵⁵ ist, beklagt:

Doch dieses Wiederkäuen geht uns ab, und wir eilen hastig über die Seiten hinweg, oftmals angespornt von wohlmeinenden Einführungswerken bekannter Gelehrter. Es wird einem geraten, Nietzsche zu lesen, bis man eine Passage findet, die man mag, dann nach einer anderen solchen Passage Ausschau halten und so weiter, sodass man ebenso gut im Internet surfen könnte, indem man sich von einem Link zum nächsten bewegt, bis man etwas findet, das es einigermaßen wert ist, mit einem „Bookmark“ als „Favorit“ gekennzeichnet zu werden, oder wie man eine Einkaufstour durch einen Ausverkauf oder eine Shopping Meile machen würde.¹⁵⁶

Oftmals lassen Nietzsches unsystematische Schriften keine andere Möglichkeit, als verschiedene Stellen miteinander zu vergleichen. Die meisten Kommentare und Interpretationen zu Nietzsches Denken verfahren nach dieser Methode.¹⁵⁷ Die Klage von Babich richtet sich nicht gegen den Vergleich an sich, sondern gegen eine willkürliche Auswahl solcher Stellen, da so die Gefahr besteht, dass Nietzsche verwechselt wird — welchem Missverständnis er selbst mit „*Ecce homo*“ entgegenwirken wollte, indem er sich darin selbst deutet, anstatt von anderen Interpreten in sein Werk hineingedeutet zu werden, wie Kittler festgestellt hat. Schließlich bedient sich Nietzsche dieser Methode auch selbst, wenn er in „*Ecce homo*“ immer wieder aus seinem Werk „Also sprach Zarathustra“ zitiert.¹⁵⁸

Im folgenden Kapitel soll der bereits analysierte zweite Aphorismus wie zuvor sein erster Satz wiedergekaut werden; nun aber indem die darin aufgeworfenen Konflikte behutsam mit anderen Stellen aus Nietzsches Werk sowie mit Interpretationen seines Werks in einen Kontext gebracht werden. Dies soll abermals in einer verkehrten Reihenfolge geschehen. Die Fragen, die die bisherige Analyse hinterlassen hat, lassen sich wie folgt ausdrücken: Worin bestehen Sinn, Wert und Wahrhaftigkeit der Realität, die Nietzsche proklamiert? Wie lässt sich der destruktive Akt des Zerstörens von Idealen begreifen? Wieso begreift Nietzsche Dionysos als einen Philosophen? Und, lässt sich aus alledem ableiten, was Nietzsche unter seiner Tugend und denen der Zukunft versteht?

¹⁵³ Ebd., 255.

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Hödl, *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos*, 2009, 16.

¹⁵⁶ Babette Babich, *Zu Nietzsches Stil*, Weimar 2009, 15.

¹⁵⁷ Vgl. z.B. die Form der Studie von Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 2008.

¹⁵⁸ vgl. KSA 6, 260f, 276f, 303f, uvm.

2.3. Der zweite Aphorismus, wiedergekaut

Wahrhaftigkeit, Sinn und Wert der Realität

Nietzsche gebart sich im Vorwort des „Ecce homo“, als hätte er ein Kriterium für Wahrheit gefunden, während er das bisher für wahr geglaubte als Lüge diffamiert: Die „wahre Welt“ als eine Lüge, die „zur Anbetung der *umgekehrten* Werthe“ geführt hat. Hier zeigt sich, dass es Nietzsche nicht bloß darum geht, eine neue Wahrheit aufzustellen; hierin läge noch nicht das Verhängnis seiner Philosophie. Im Schlussteil des Aphorismus wird weitergehend konstatiert: Die „wahre Welt“ wurde bisher geschätzt und mit einem Wert versehen, der aber, aus der Perspektive Nietzsches, eine Umkehrung darstellt. Was den Gegensatz dieser Umkehrung darstellt, bleibt noch so unklar wie Nietzsches „Gegensatz-Natur“ zu den tugendhaften Menschen; was sich demgegenüber herauslesen lässt, ist die Frage nach dem Wert der Dinge, und der Vorwurf, dass diese bisher verabsäumt wurde. Über den Begriff des Werts definiert Deleuze die Genealogie: Kant hat „die wahre Kritik“ nicht geleistet, da er sie nicht genealogisch aufgefasst hat, wurde im ersten Kapitel behauptet; was bedeutet, dass Kant „deren Problem nicht in Begriffen von Werten“ gestellt hat.¹⁵⁹

a) Sinn

Die Genealogie wurde in der vorliegenden Arbeit bisher als eine Methode bestimmt, die Dinge als geworden nimmt, indem sie nach deren Herkunft sucht, nicht nach deren Wahrheit (und sei dieselbe auch nur formaler Art).¹⁶⁰ Die Herkunft eines Objektes verbirgt sich hinter einem Netz von Kraftverhältnissen. Welche Kräfte haben sich zum Beispiel der Dampfmaschine bedient? Wie haben sie sie für sich beansprucht? Eine „Kraft“ prägt einem „Phänomen“ als einem „Zeichen“ bzw. einem „Symptom“ einen „Sinn“ auf.¹⁶¹ „An die Stelle der metaphysischen Dualität von Erscheinung und Wesen, der wissenschaftlichen Relation von Ursache und Wirkung setzt Nietzsche die Korrelation zwischen Phänomen und Sinn.“¹⁶² Ein Zeichen hat nicht *einen* Sinn, sondern jeweils *den* Sinn, der ihr von einer Kraft verliehen wird. Durch eine derartige, umdeutende „Interpretation“¹⁶³ kann jedem Phänomen eine Vielzahl an Bedeutungen zukommen. Diesen Pluralismus, der die Vielheit

¹⁵⁹ Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 2008, 5.

¹⁶⁰ Vgl. Kap. 1.2.

¹⁶¹ Vgl. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 2008, 7.

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Ebd., 8.

und Differenzen der verschiedensten Phänomene schätzt, konterkariert Deleuze mit dem Gedanken eines naiven Bewusstseins, welches für Hegel bloß die erste, unterste Stufe des Geistes darstellt.¹⁶⁴

Der konkrete Inhalt der *sinnlichen Gewißheit* läßt sie unmittelbar als die *reichste* Erkenntnis [...] erscheinen[.] [...] Diese *Gewißheit* aber gibt in der Tat sich selbst für die abstrakteste und ärmste *Wahrheit* aus. Sie sagt von dem, was sie weiß, nur dies aus: es *ist*; und ihre Wahrheit enthält allein das *Sein* der Sache[.]¹⁶⁵

Eine Bemerkung, die Hegel beim Anblick des Alpenpanoramas formte und in seinem Tagebuch hinterließ, veranschaulicht diesen Gedanken wohl besser: „Der Anblick dieser ewig todtten Massen gab mir nichts als die einförmige und in die Länge langweilige Vorstellung: es ist so.“¹⁶⁶ Hegel sucht im Geist nach ‚reicheren‘ Wahrheiten. Nietzsche aber sähe in den Felsmassen nicht bloß diesen einen, „todten“ Sinn, sondern eine Pluralität, die sich durch die zahlreichen verschiedenen Kräfte, die sich ihrer bemächtigen wollen, ergibt: „Einem Ding kommen so viele Sinne zu, wie Kräfte fähig sind, sich seiner zu bemächtigen.“¹⁶⁷ Wer einen Blick auf die sich überbietenden Angebote in den heutigen Broschüren des Alpentourismus wirft, wird diese Überlegung leicht nachvollziehen können.

b) Wahrhaftigkeit

Es sind ‚reichere‘ Wahrheiten wie jene eines Hegels, in denen Nietzsche die „Lüge des Ideals“ wittert. Die Methode Nietzsches, so Deleuze, fragt nach dem zugrundeliegenden Motiv eines Handelns.¹⁶⁸ Dies betrifft auch die Wahrheit: „Der Methode Nietzsches entsprechend muß der Begriff der Wahrheit dramatisiert werden.“¹⁶⁹ Das heißt: Die Wahrheit muss in das Drama, das die Kräfte führen, miteinbezogen werden, auf der Bühne muss ersichtlich werden, wer und wieso um welche Wahrheit kämpft.

Im dritten Aphorismus des Vorworts behauptet Nietzsche, dass die Frage „Wie viel Wahrheit *erträgt*, wie viel Wahrheit *wagt* ein Geist?“ für ihn der eigentliche „Werthmesser“ geworden sei.¹⁷⁰ Anders als die „wahre Welt“ des zweiten Aphorismus, wird die Wahrheit hier nicht zwischen Anführungszeichen gesetzt, sondern direkt verhandelt. Der Wert bemisst sich nicht nach der Wahrheit oder demjenigen, der sie erkennt, sondern nach dem,

¹⁶⁴ Vgl. ebd., 8.

¹⁶⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/Main 1986, 82.

¹⁶⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tagebuch der Reise in die Berner Oberalpen*, Darmstadt 1963, 483. Im Zuge des in Europa populär gewordenen Alpinismus unternahm auch Hegel eine Bergreise in die Berner Oberalpen. Auf diese, der damaligen Berg-Euphorie entgegenstehende, ungewöhnliche Bemerkung stieß ich in Martin Scharfes Monographie über den frühen Alpinismus, *Berg-Sucht*, Wien 2007.

¹⁶⁷ Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 2008, 9.

¹⁶⁸ Vgl. ebd., 86, sowie Kap. 1.3.

¹⁶⁹ Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 2008, 104.

¹⁷⁰ KSA 6, 259.

der sie *erträgt*. Die Lüge von der wahren Welt hat die verkehrten Werte hochgehalten, sie wurde also von denjenigen vorgetragen, die die womöglich grausame Wahrheit selbst nicht ertragen haben. So wurde die Realität um ihre Wahrhaftigkeit gebracht, zugunsten einer ‚wahren‘ Welt, der selbige wiederum zugesprochen wurde: „Der Wahrheitsbegriff qualifiziert eine Welt als wahrhaftige. [...] Eine wahrhaftige Welt nun setzt als ihr Zentrum einen wahrhaftigen Menschen voraus.“¹⁷¹

Was bedeutet ‚Wahrhaftigkeit‘? Mit dem Prädikat der ‚Wahrhaftigkeit‘ lässt sich die Tatsächlichkeit, die Konkretheit eines Objekts — in diesem Fall der Realität an sich — konstatieren.¹⁷² Auf eine Person bezogen bedeutet ‚Wahrhaftigkeit‘, zu sagen, was man auf dem Herzen trägt. Wahrhaftig kann ein Mensch die Wahrheit sagen und er kann auch wahrhaftig, aber unbewusst lügen.¹⁷³ Im Falle einer wahrhaftigen Realität scheint es darum zu gehen, auf welche Weise und mit welchen Einschränkungen dieselbe apperzipiert werden kann. Aber kann Nietzsche damit zugleich meinen, dass die Realität von dem entfremdet wurde, was ihr am Herzen gelegen ist? Die Frage nach der Wahrheit wäre in dem Kontext dann eine sekundäre und die Realität könnte falsch sein und zugleich wahrhaftig.¹⁷⁴

Tatsächlich zeichnet sich die Realität durch eine „starke Macht des Falschen“¹⁷⁵ aus, da die unmittelbaren Phänomene des Lebens auf Betrug und Lüge abzielen. Der wahrhaftige Mensch auf der anderen Seite will nicht nicht täuschen und setzt im Gegenzug voraus, nicht getäuscht zu werden. Deshalb benötigt er eine „wahre Welt“, auch wenn sie, wenn nötig, erlogen ist — so wie viele andere Phänomene des Lebens auch.

c) Wert

Es ist noch offen gelassen worden, von was Deleuze spricht, wenn er behauptet, dass eine wahre Welt als wahrhaftig „qualifiziert“ wird. „Bejahen und Verneinen“, bzw. „Wertschätzen und Wertmindern“ sind die möglichen „Qualitäten“ eines Willens.¹⁷⁶ Den Willen liest Deleuze bei Nietzsche als einen „Wille[n] zur Macht“, ungeachtet dessen Qualität.¹⁷⁷ Auch der verneinende Wille, der sich über die Wahrheit hinweglügt und den Wert der Realität mindert, ist ein „Wille zur Macht“. „Wille“ bezeichnet eine Kraft unter dem Aspekt, dass

¹⁷¹ Ebd., 105.

¹⁷² Vgl. *Duden*, 1989, 1705.

¹⁷³ Vgl. Konrad Liessmann, *Philosophie des verbotenen Wissens*, Wien 2000, 60ff. Liessmann zeigt dies an einem Text von Augustinus, *Die Lüge und gegen die Lüge*, Würzburg 1953.

¹⁷⁴ Zur Wahrhaftigkeit in einem moralischen Sinne bei Nietzsche vgl. ebd., 134ff.

¹⁷⁵ Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 2008, 105.

¹⁷⁶ Vgl. ebd., 60.

¹⁷⁷ Ebd.

sie sich auf eine andere Kraft bezieht.¹⁷⁸ Um dieses sonderbare Ineinander — und damit den kontrovers diskutierten Begriff des „Wille[ns] zur Macht“ — zu erklären, zieht er eine bezeichnende Stelle des Nachlasses des Jahres 1885 heran, die er so zitiert: „Der siegreiche Begriff ‚Kraft‘ mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm ein *innerer* Wille *zugesprochen* werden, welchen ich bezeichne als ‚Willen zur Macht‘“¹⁷⁹ Siegreich ist der Begriff der Kraft „seiner Natur nach“, weil das „Verhältnis der Kraft zur Kraft [...] ein Herrschaftsverhältnis ist: von zwei in Beziehung stehenden Kräften ist die eine die herrschende, die andere die beherrschte“.¹⁸⁰ Daraus ergibt sich die „Quantitäts-Differenz“¹⁸¹. Damit sich eine Kraft bestimmen und auf eine andere hin ausrichten kann, bedarf sie „einer *Ergänzung*, die wiederum etwas *Inneres*, ein innerer Wille ist“.¹⁸² Der Wille zur Macht ermöglicht ein Kräfteverhältnis, er ist das Prinzip der Synthese von Kräften — was bei Kant, wie im ersten Kapitel gezeigt, mittels des „*Verhältnswörtchens ist*“ noch eine Form des Urteilens war.¹⁸³

Zusammenfassend bedeutet dies: Der Wille zur Macht ermöglicht als ein „*innerer* Wille“ der Kraft sowohl deren quantitative als auch deren qualitative Dimension: In der Quantitäts-Differenz zweier Kräfte drückt sich deren Verhältnis zueinander aus; und in der Qualität einer Kraft, ob diese reaktiv oder aktiv ist: Reaktive Kräfte sind jene, die beherrscht werden, aktive jene, die herrschen und sich über andere Kräfte ermächtigen. Sowohl aktive als auch reaktive Kräfte existieren in einem Körper. Das Bewusstsein ist z.B. ein Symptom von reaktiven Kräften, die von aktiven Kräften beherrscht werden, die dem Bewusstsein verborgen bleiben.¹⁸⁴

Die Qualität einer Kraft muss von dem Wertschätzen und Wertmindern unterschieden werden, welche Qualitäten des Willens zur Macht darstellen. Deleuze spricht von zwei Achsen einer Kraft, sowie von einer Achse des Willens: Quantität und Qualität einer Kraft sowie die Qualität des Willens zur Macht.¹⁸⁵ Das Konzept des ‚Willens zur Macht‘ ist nicht anthropomorph: Es fungiert nicht nur als Prinzip einer Handlungstheorie, sondern auch, wie Deleuze zeigt, als Prinzip einer Kosmologie, insofern der Wille zur Macht erlaubt, die

¹⁷⁸ Vgl. ebd., 11.

¹⁷⁹ Ebd., 56.

¹⁸⁰ Ebd., 57.

¹⁸¹ Ebd., 49.

¹⁸² Ebd., 57.

¹⁸³ Vgl. ebd., 58.

¹⁸⁴ Vgl. ebd., 47.

¹⁸⁵ Vgl. ebd., 59f.

Vielheit des Universums nur unter einem einzigen ‚formalen‘ Aspekt zu denken: Dass alles immer wiederkehrt.¹⁸⁶

Kritik und Querverweise

Ein Problem hat Stephan Günzel in dieser Auslegung gefunden: Der „*innere Wille*“, auf den Deleuze beharrt, findet sich nicht im Nachlass Nietzsches, sondern ist eine Änderung von Peter Gast für die Ausgabe „*Der Wille zur Macht*“¹⁸⁷, die von ihm und Nietzsches Schwester herausgegeben wurde, und die Friedrich Würzbach für seine Neuordnung „*Umwertung aller Werte*“¹⁸⁸, die Deleuze verwendete, übernommen hat.¹⁸⁹ Die Geschichte der verschiedenen Nietzsche-Editionen — und damit auch: Fälschungen — die seit Nietzsches Zusammenbruch erschienen sind, ist freilich ein eigenes, weites Land.¹⁹⁰

Nachdem Günzel die Fehler in Deleuzes Quelle bloßgelegt hat, fragt er, inwiefern diese Entdeckung den Status von Deleuzes Interpretation beeinflusst, und kommt zu dem Schluss, dass Deleuze sich Nietzsche für sein eigenes Denken angeeignet hat, indem er ein „Vorgehen der Interpretation der Texte wählt, die von vornherein auf den Ausgang festgelegt sind. – Auf das eigene Theorem nämlich“.¹⁹¹ Allerdings, merkt er auch an, muss jede Interpretation dem Text Nietzsches entweder „Deutungs-Gewalt“ antun, oder als textgerecht sich „von der Gewalt der sukzessiven Darbietungsform selbst in Stücken [sic] reißen lassen“.¹⁹² Nietzsches Aphorismen bleiben Gipfel für Langbeinige.¹⁹³

Trotz der fundamentalen Kritik Günzels, die einen Keil zwischen der Möglichkeit adäquater Textauslegung und Deleuzes interpretativer Gewalt treibt, benennt Deleuze dennoch Phänomene, die sich im zweiten Aphorismus wiederfinden — zur Debatte steht, inwiefern diese Phänomene auch in Nietzsches Texten auf jene Weise harmonieren, die Deleuze erläutert. Was ist der Gewinn für die Lektüre des zweiten Aphorismus?

In das Raster, das Deleuze mittels einer quantitativen und einer qualitativen ‚Achse‘ der Kraft erstellt, lassen sich Nietzsches vage Andeutungen des Vorworts einordnen. Der Wert

¹⁸⁶ Vgl. ebd., 53ff.

¹⁸⁷ Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Stuttgart 1964.

¹⁸⁸ Friedrich Nietzsche, *Umwertung aller Werte*, München 1969.

¹⁸⁹ Vgl. Stephan Günzel, *Wille zur Differenz*, MoMo-online 2001.

¹⁹⁰ Vgl. das Nachwort, das Mazzino Montinari zur Kritischen Studienausgabe verfasst hat, in KSA 14, 7-17, und den Aufsatz von Renate Müller-Buck, „*Naumburger Tugend*“ oder „*Tugend der Redlichkeit*“, Berlin 2002.

¹⁹¹ Vgl. Stephan Günzel, *Wille zur Differenz*, MoMo-online 2001.

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Mit Arno Böhler könnte man dieses Dilemma der Interpretation auf eine ‚freundschaftliche‘ Weise lösen: Die zahlreichen Offenheiten, die sich laut Günzel aus Nietzsches „sukzessive[r] Darbietungsform“ ergeben, könnten als eine Einladung an die Freunde einer späteren Epoche gelesen werden, diese Offenheiten zu füllen. Vgl. Arno Böhler, *DisTanzen*, Wien 2000, 80.

der Realität lässt sich als etwas denken, was durch einen lebensverneinenden Willen gemindert wurde; ihr Sinn als etwas, was daraufhin durch Reaktionen eines unterlegenen Volkes umgedeutet wurde, wodurch sie schließlich von ihrer Wahrhaftigkeit entfremdet war, weil man dieselbe einer erlogenen ‚wahren Welt‘ zugeschrieben hat.¹⁹⁴

Statt dem „*innere*[n] Willen“, den Deleuze in jeder Kraft nachzuweisen glaubt, findet sich an der von Günzel beanstandeten Stelle in der kritischen Studienausgabe eine „*innere Welt*“; dies bringt Deleuzes exakte Terminologie durcheinander:

Der siegreiche Begriff „Kraft“, mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm eine **innere Welt** [Hervorhebung L.S.] zugesprochen werden, welche ich bezeichne als „Willen zur Macht“, d.h. als unersättliches Verlangen nach Bezeugung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb usw.¹⁹⁵

Abschließend ein Querverweis. Nietzsche fasst am Ende dieses Zitats verschiedene Varianten zusammen, was es bedeuten kann, zur Macht kommen zu wollen: Bezeigen derselben, sie Verwenden, sie ausüben, aber auch ein schöpferischer Trieb. Dieser letztere Trieb erinnert zweifelsohne an den im vorigen Kapitel beispielhaft ausgearbeiteten Konflikt zwischen einer Tugend der Sprache und der Tugend des einzelnen Sprechers, der sie schöpferisch umzugestalten trachtet.

Auch dieses Moment hält Deleuze fest, wenn er schreibt: „Das differentielle Element ist nicht Kritik des Werts der Werte, ohne nicht zugleich das positive Element einer Schöpfung zu sein. Deshalb wird die Kritik von Nietzsche nicht als *Reaktion*, sondern als *Aktion* begriffen.“¹⁹⁶ Das „differentielle Element“ stellt den Gegensatz von Bejahung und Verneinung, bzw. vornehm und gemein dar, durch welchen die Genealogie den Wert der Werte herauszuarbeiten vermag: Es kann vornehm und gemein geschätzt werden.¹⁹⁷

Die Fabel von der wahren Welt im Schatten Zarathustras

Von dem Gegensatz der wahren zur scheinbaren Welt erzählt auch ein Kapitel der „Götzen-Dämmerung“, das den Titel trägt: „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrtums.“¹⁹⁸ Nietzsche schildert darin in sechs Etappen Leben und Sterben des Begriffs der „wahre[n] Welt“. Am Anfang sei die wahre Welt für „den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften“ erreichbar, insofern er sie tatsächlich mit und durch sein Leben verkörpert.¹⁹⁹ Bald aber beginnt sich die wahre Welt dem diesseitigen Leben zu ent-

¹⁹⁴ Vgl. hierzu besonders den ersten Teil von „Zur Genealogie der Moral“, in KSA 5, 257-289.

¹⁹⁵ KSA 11, 563.

¹⁹⁶ Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 2008, 7.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., 61.

¹⁹⁸ KSA 6, 80f.

¹⁹⁹ Ebd., 80.

rücken: Zuerst wird sie in einer zweiten Etappe auf eine spätere Zeit verschoben, wo sie durch tugendhaftes Handeln noch erreichbar bleibt. Erst dann wird sie „unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar“, spendet als solches aber noch immer Trost für die Leiden des Lebens.²⁰⁰ Da das Unerreichbare auch unbekannt bleibt, beginnt viertens die Vernunft daran zu zweifeln, sodass in der fünften Etappe der Entschluss gefasst wird, sie abzuschaffen.

Dies mündet in die letzte Etappe:

Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! *mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*
(Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrthums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA.)²⁰¹

Diese Geschichte — es ist wohl legitim, den Text als solche zu bezeichnen — erzählt das Auseinanderklaffen von Leben und Idee. Ihr Ende drückt kein Ende im eigentlichen Sinne aus, sondern einen Höhepunkt: Jenen „der Menschheit“. Es ist ein „Mittag“ und „Augenblick des kürzesten Schattens“, womit auch eine Wiederkehr angedeutet ist, die sich analog zum Kreislauf der Sonne vollzieht.

Die Autobiographie „Ecce homo“ vor Augen, wird deutlich, dass sich Nietzsche selbst eine Rolle in dieser Geschichte zuordnet; eine Rolle die sich in der fünften, vielleicht auch an der Schwelle zur sechsten Etappe befindet, genau dort, wo die „wahre Welt“ als Lüge entlarvt und im Inbegriff ist abgeschafft zu werden. Ihr Gegenteil, das sich durch sie definieren muss, die „scheinbare Welt“, wird damit ebenso abgeschafft: Man wendet sich gänzlich neuen Werten zu, die sich nach dem Leben richten.

Damit wird der Weg für Zarathustra geebnet, welcher zu diesem Zeitpunkt beginnt — „INCIPIT ZARATHUSTRA“; freilich wird daraus noch nicht klar, ob hier die Person Zarathustra gemeint ist, die zu reden beginnt, oder das Werk „Also sprach Zarathustra“.

Derartige Unklarheiten sind symptomatisch für „Ecce homo“. Mit dem Zarathustra, heißt es am Ende von dessen Vorwort, hat Nietzsche „der Menschheit das grösste Geschenk gemacht, das ihr bisher gemacht worden ist“.²⁰² Es ist „aus dem innersten Reichthum der Wahrheit heraus“ geboren, sowie „ein unerschöpflicher Brunnen, in den kein Eimer hinabsteigt, ohne mit Gold und Güte gefüllt heraufzukommen“.²⁰³ Das etwas abstrakte Bild eines „inneren Reichthum[s] der Wahrheit“ stößt mit dem konkreteren eines Brunnens zusammen, der in das innere der Erde hineinreicht. Das Werk „Also sprach Zarathustra“ bringt keine Wahrheit, sondern entstammt einer inneren Wahrheit. Als Brunnen reicht es

²⁰⁰ Ebd., 80.

²⁰¹ Ebd., 81.

²⁰² Ebd., 259.

²⁰³ Ebd., 259.

dabei ebenso in ein nicht genauer bestimmtes Inneres hinein; allein, dass das Bild des Brunnens mit dem Inneren der Wahrheit zusammenstößt, legt die Assoziation nahe, dass es noch in die Wahrheit hineinreicht, in eine Wahrheit allerdings, die, wie Wasser, an die Bedürfnisse des Lebens gebunden ist. Zugleich aber legt dies nahe, dass die Wahrheit erdgebunden ist, denn ein Brunnen reicht in die Erde hinein.²⁰⁴ Die Eimer wiederum schöpfen keine Wahrheit, sondern kommen „mit Gold und Güte gefüllt“ wieder herauf. Auf Lautebene sind die beiden Substantiva „Gold“ und „Güte“ durch die Wiederholung des [g] verbunden; die „Güte“ wiederum erklingt in denselben Selbstlauten wie „gefüllt“, was diese Wörter ebenso aneinanderbindet: Für den Leser entsteht daraus eine Melodie, die diese drei Wörter über deren Semantik hinaus zusammenhält.

„Also sprach Zarathustra“ erhält damit den Charakter eines zweifachen Geschenkes: Einmal als Brunnen selber, und in weiterer Folge durch die Geschenke, die sich aus den Tiefen des Brunnens schöpfen lassen.²⁰⁵ Wenige Seiten später, in einem Spruch, der zwischen Vorwort und erstem Kapitel steht, werden Werke abermals ‚Geschenke‘ genannt: Die „Umwerthung aller Werthe, die Dionysos-Dithyramben“ und „die Götzen-Dämmerung“ seien „Geschenke dieses Jahrs, sogar seines letzten Vierteljahrs“ von Nietzsches Leben.²⁰⁶ Hier werden keine Geschenke der Menschheit gemacht, sondern Nietzsche hat sie von seinem eigenen Leben entgegengenommen. „Also sprach Zarathustra“ reicht zu einer Wahrheit hinab, die an das Leben gebunden bleibt und weitere Geschenke an die Oberfläche gibt; in gleicher Weise nimmt Nietzsche Geschenke von seinem Leben entgegen.

Intermedium: Nietzsche und Zarathustra — ein Maskenspiel

Wie Christus im Neuen Testament mit Dornen gekrönt wird, bevor er, begleitet durch das ‚Ecce homo‘ von Pilatus, vor die Menschen geführt wird, so setzt sich Nietzsche die Maske Zarathustras auf, wenn er mit seiner Autobiographie vor die Menschen tritt. Die Dornen sind Sinnbild der Passion Christi; die Maske Zarathustras ist Sinnbild der Passion Nietzsches, die dieser gänzlich anderen Prinzipien verschreibt. Mit dieser Maske kokettiert Nietzsche zum ersten Mal am Ende des Vorworts, nachdem er jenen Zarathustra selbst zu

²⁰⁴ Was selbstverständlich Zarathustra fordert: „Ich beschwöre euch meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!“, in: KSA 4, 15.

²⁰⁵ Dies könnte analog zu einem Aphorismus gedacht werden, der mehr als einmal gekaut werden muss. Besonders Deleuze sieht im Wiederkäuen eine zweifache Tätigkeit. Vgl. dazu Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 2008, 38.

²⁰⁶ KSA 6, 263.

Wort kommen hat lassen und direkt darunter, ohne einen Bruch im Inhalt, seinen eigenen Namen setzt, was im Textfluss folgende Form annimmt:

Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, *wenn ihr mich Alle verleugnet habt*, will ich euch wiederkehren...

Friedrich Nietzsche.²⁰⁷

Nietzsche hat zuvor darauf hingewiesen, dass Zarathustra kein Prophet sei und nicht wie ein solcher ‚predigt‘; er sei „nicht einer jener schauerlichen Zwitter von Krankheit und Willen zur Macht, die man Religionsstifter nennt“.²⁰⁸ Erst, wenn er durch seine Jünger verleugnet wurde — sie gelernt haben, ihren eigenen Weg zu schreiten — erst dann will Zarathustra wiederkehren. Zarathustra will keinen Glauben verlangen, sondern, wie es Arno Böhler formuliert, Freunde, mit denen er auch gegensätzlich verkehren kann — wie es allem Anschein nach auch Nietzsche mit Zarathustra tut.²⁰⁹ Denn das bemerkenswerte an der zitierten Stelle ist, dass sie mit „Friedrich Nietzsche“ unterschrieben ist. Hat hier Nietzsche seinen Namen unter das ganze Vorwort von „Ecce homo“ gesetzt oder nur unter das Zitat? Bezieht Nietzsche hier die Worte, die er zuvor seinem Sprachrohr Zarathustra in den Mund gelegt hat, wieder auf sich selbst zurück?

Man darf, so Daniela Langer, Zarathustra nicht bloß „als reines Sprachrohr Nietzsches“ lesen, „wird doch ein komplexes Spiel mit Identifikation, Abgrenzung und Ambivalenz zwischen beiden erzeugt“.²¹⁰ Das ‚Ich‘ in „Ecce homo“, so lautet Langers Fazit, schafft sich eine Rolle, in die es bei Bedarf hineinschlüpfen kann.²¹¹ Dies setzt voraus, dass die rein literarische Figur zuvor zur Person geworden ist, was fortwährend in „Ecce homo“ geschieht. Allein dadurch, dass Nietzsche Zarathustra *zitiert*, weil er selbst keine treffenderen Worte findet, wird Zarathustra „*als Autor* und *als Text* zur Person“.²¹² Oft folgen in „Ecce homo“ Zitate aus „Also sprach Zarathustra“, von denen nie ganz klar wird, ob sie den Text rundherum paraphrasieren, kommentieren oder belegen sollen.

Nietzsche misst in einem späteren Kapitel Dante an Zarathustra,²¹³ was eine eigenartige Schiefelage impliziert: Misst er damit den Autor Dante an einer literarischen Gestalt? Oder steht ‚Dante‘ metonymisch für das Werk des Autors Dante, welches an dem Werk „Also sprach Zarathustra“ gemessen wird?²¹⁴

²⁰⁷ Ebd., 261. Vgl. auch KSA 4, 101.

²⁰⁸ KSA 6, 259.

²⁰⁹ Vgl. Böhler, *DisTanzen*, 2000, 79f.

²¹⁰ Langer, *Wie man wird, was man schreibt*, 2005, 148.

²¹¹ vgl. ebd., 151.

²¹² Ebd., 148.

²¹³ Vgl. KSA 6, 343.

²¹⁴ Vgl. Langer, *Wie man wird, was man schreibt*, 2005, 148f.

Woher stammt dieser exzeptionelle Status von Zarathustra? Nietzsche bezeichnet „Also sprach Zarathustra“ als den Jasagenden Teil seines Werks und das, was an Schriften auf ihn folgt, als den Neinsagenden. Genau darin liegt für Langer der „Schlüssel für die massive Identifikation Nietzsches mit der *Figur Zarathustra* in *Ecce homo*“.²¹⁵ Denn, so zeigt Langer, die beiden Teile sind nicht voneinander zu trennen: In einem überwiegt das Jasagen, im anderen überwiegt das Neinsagen. Der „Zarathustra“ und die geplante „Umwertung“ sind zwei Seiten derselben Medaille. Damit ist der „Zarathustra“ aber auch ein erster Höhepunkt.²¹⁶

„Das psychologische Problem im Typus des Zarathustra“ nennt Nietzsche sodann auch als jenes, „wie der, welcher in einem unerhörten Grade Nein sagt, Nein thut, zu Allem, wozu man bisher Ja sagte, trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes sein kann“.²¹⁷ Zarathustra trägt in seinem Geist „das Schwerste von Schicksal“ und ist trotzdem „der leichteste und jenseitigste“, „Zarathustra ist ein Tänzer“.²¹⁸

Schon im Titel des letzten Kapitels von „*Ecce homo*“, „Warum ich ein Schicksal bin“, schreibt sich Nietzsche eine Eigenschaft zu, die er zuvor auch Zarathustra zugesprochen hat: Ein Schicksal zu sein. Einleitend zu diesem Kapitel stellt er sodann zahlreiche weitere Eigenschaften über sich fest, die er zuvor über Zarathustra gesagt hat. So sei in ihm nichts „von einem Religionsstifter“, und er wolle „keine ‚Gläubigen‘“.²¹⁹ Schließlich heißt es: „Ich widerspreche, wie nie widersprochen worden ist und bin trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes.“²²⁰ Zarathustra und Nietzsche sind Schicksale und sind Gegensätze eines „neinsagenden Geistes“. Die Identifikation mit Zarathustra vollzieht sich in „*Ecce homo*“ nicht nur in einer Gleichsetzung des ‚Ich‘ mit ‚Zarathustra‘, wie sie in der Unterschrift unter das Zarathustra-Zitat im Vorwort gefunden werden kann, sondern sie vollzieht sich auch durch Zuschreibung derselben Eigenschaften, Bilder und Worte an Zarathustra und das ‚Ich‘.²²¹ Ist damit Zarathustra auch ein „Jünger des Philosophen Dionysos“, der das Umwerfen von Götzen zu seinem Handwerk zählt?

²¹⁵ Ebd., 147f.

²¹⁶ Vgl. ebd., 146f.

²¹⁷ KSA 6, 344f.

²¹⁸ Ebd., 345.

²¹⁹ Ebd., 365.

²²⁰ Ebd., 366.

²²¹ Vgl. Langer, *Wie man wird, was man schreibt*, 2005, 149f. Langer zeigt dies an zahlreichen weiteren Beobachtungen am Text.

Die Fragmente des dionysischen Götzen

Spiegelt sich im Neinsagen und Neintun Zarathustras bzw. Nietzsches nicht jenes Umwerfen von Götzen, das Nietzsche zuallererst als sein Handwerk ausgibt? Eben in jenem Moment, wo er dieses Problem im letzten Kapitel „Warum ich ein Schicksal bin“ wieder aufgreift, spricht er ein weiteres Mal durch die Maske Zarathustras:

Will man eine Formel für ein solches Schicksal, *das Mensch wird?* — Sie steht in meinem Zarathustra.

— und wer ein Schöpfer sein will im Guten und Bösen, der muss ein Vernichter erst sein und Werte zerbrechen.

Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische.

Ich bin bei weitem der furchtbarste Mensch, den es bisher gegeben hat; dies schliesst nicht aus, dass ich der wohlthätigste sein werde. Ich kenne die Lust am *Vernichten* in einem Grade, die meiner *Kraft* zum Vernichten gemäss ist, — in Beidem gehorche ich meiner dionysischen Natur, welche das Neinthun nicht vom Jasagen zu trennen weiss. Ich bin der erste *Immoralist*: damit bin ich der *Vernichter* par excellence.²²²

Vernichten und Schöpfen, so könnte zusammengefasst werden, sind zwei Seiten derselben Medaille. Wer schaffen will und schöpferisch sein möchte, der muss zuerst Werte zerstören. Das Zerstören ist kein Widerlegen; Nietzsche bedient sich nicht jener Logik, die mit der ‚wahren Welt‘ geschaffen wurde, sondern richtet sich nach seiner ‚dionysischen Natur‘: „Wer das Wort ‚Dionysisch‘ nicht nur begreift, sondern sich in dem Wort ‚dionysisch‘ begreift, hat keine Widerlegung Platos oder des Christenthums oder Schopenhauers nöthig — er *riecht die Verwesung...*“²²³ Entsprechend warnt Deleuze, den Gegensatz zwischen Dionysos (bzw. Zarathustra) zu Christus als einen dialektischen Gegensatz im Sinne Hegels zu lesen; er stellt „vielmehr den Gegensatz zur Dialektik selbst dar: die differentielle Bejahung gegen die dialektische Verneinung, gegen jeden Nihilismus und jene besondere Form des Nihilismus“.²²⁴ Das Handwerk Nietzsches ist eine Bejahen, das Werte zerbricht. Wie will Nietzsche aber ausschließen, dass er nicht seine eigenen, dionysischen Werte dabei ebenso in Stücke reißt? „Den zerstreuten Gliedern von Dionysos gleich finden nur die Statuen der Vornehmheit wieder zu ihrer Gestalt.“²²⁵ Die ‚Passion‘ des Dionysos, des Zweimalgeborenen, besteht im Mord durch die Titanen, die darauf seinen Leib in Stücke reißen. Nur sein Herz überlebt, mit welchem er erneut zur Welt kommt. Die ‚Passion‘ von Dionysos trägt dieselbe Form wie die Passion Christi.

²²² KSA 6, 366.

²²³ Ebd., 312.

²²⁴ Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 2008, 22.

²²⁵ Ebd., 62.

Dionysos gegen den Gekreuzigten

Nietzsche rühmt sich, als erster die „Umsetzung des Dionysischen in ein philosophisches Pathos“ geleistet zu haben; bereits in der „Geburt der Tragödie“ habe er dies zum Ausdruck gebracht.²²⁶ Er gebraucht tragisch und dionysisch nahezu als Synonym. Der Begriff des Tragischen bedeutet das „Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen“.²²⁷ Ein König Ödipus, dessen gesamte Macht vor dessen eigenen Augen mit jedem weiteren in der Tragödie geäußerten Wort unterzugehen droht, dessen eigene Herkunft mit jeder Szene näher zur Absurdität gebracht wird, dieser hat sein tragisches Schicksal, das sich nach keiner Regel, durch keine Handlung mehr auflösen lässt, dieser hat seine eigene Tragik zu bejahen; er sollte zuletzt sagen: Er würde es wieder so wollen, wieder seinen Vater töten und wieder die Mutter heiraten. Dieses Jasagen ist das Prinzip, durch welches Dionysos zum Philosophen wird und durch welches er sich an der Tragödie des Christentums erheitert:

Aus der Höhe gesehn, bleibt diese fremdartigste aller Thatsachen, eine durch Irrthümer nicht nur bedingte, sondern nur in schädlichen, nur in leben- und herzvergiftenden Irrthümern erfinderische und selbst geniale Religion ein Schauspiel für Götter, — für jene Gottheiten, welche zugleich Philosophen sind[.]²²⁸

Die fremdartige Tatsache des neinsagenden Christentums als Schauspiel für Götter und Philosophen. Die Tragweite des Gegensatzes, den Nietzsche am Ende von „Ecce homo“ ein letztes Mal als „*Dionysos gegen den Gekreuzigten*“²²⁹ festhält, bleibt schwer zu fassen. Thomas Mann, der, obwohl er zu Nietzsche eine „Verwandtschaft früh empfunden“²³⁰ hat, später vorsichtige Distanz wahrt, fasst diese tragische Bejahung schließlich mit den direkten Worten zusammen: „Nietzsche hat diese tragische Weisheit, die das Leben in all seiner Falschheit, Härte und Grausamkeit segnet, auf den Namen des Dionysos getauft.“²³¹

Fazit

Als Beispiel nennt Nietzsche wozu er ein Gegensatz ist — so ließe sich der hier ausführlich diskutierte zweite Aphorismus des Vorworts von „Ecce homo“ umschreiben. Nietzsche beschreibt dabei nur eine seiner Facetten als ein Beispiel; er ist noch vieles andere, er ist

²²⁶ KSA 6, 312.

²²⁷ Ebd., 160, auch 312.

²²⁸ Ebd., 212.

²²⁹ Ebd., 374.

²³⁰ Thomas Mann, *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, 1948, 106.

²³¹ Ebd., 121. Der amerikanische Philosoph Robert Solomon legt hingegen nahe, Stellen, in denen Nietzsche dies proklamiert, nicht wirklich ernst zu nehmen, da es sich um eine Schwäche seines Denkens handelt. Vgl. Robert Solomon, *Living with Nietzsche*, Oxford 2003, 11.

eben ein ‚Vielfacher‘. Jene Facette besteht in seiner Gegensatz-Natur zu allem bisher Tugendhaften. Hiervon ausgehend rollt Nietzsche in wenigen Sätzen wesentliche Aspekte seiner Kritik an der philosophischen Tradition auf; zuerst unter dem Gesichtspunkt, welche Rolle er mit seinem Schaffen darin einnimmt; danach wird er unpersönlicher, indem er von den falschen Wertsetzungen des Denkens und des Lebens berichtet. All das hängt mit seiner Gegensatz-Natur zusammen, die in seinem Handwerk fußt, welches wiederum seiner dionysischen Natur gehorcht.

Das Programm von „Ecce homo“ besteht dementsprechend darin, das eigene Leben auf eine bejahende Weise zu deuten: Selbst die schlimmen Ereignisse des Lebens sollen als ein ‚ich wollte es so‘ aufgefasst werden. Denn es sind die angenehmen wie die schlimmen Ereignisse, die Nietzsches Tugend zur Entfaltung geholfen und damit sein Werk ermöglicht haben.

Das folgende Kapitel wird versuchen, eine Systematik in der Deutungsgewalt herauszuarbeiten, die „Ecce homo“ entwickelt. Die Frage, ob das Werk tatsächlich biographisch korrekt ist, ist hierbei nebensächlich. Vielmehr geht es darum, wie Nietzsche sein philosophisches Denken an seinem eigenen Leben austariert.

3. Über die Tugenden in „Ecce homo“

Die Schrift „Ecce homo“ leitet das schicksalhafte Denken ihres Autors aus dessen Leben ab. Das erste Kapitel sucht in der Herkunft des Autors jene Konflikte, die sein Denken später entfalten sollte. Das zweite Kapitel beschreibt die Rahmenbedingungen, unter denen diese Konflikte am nachhaltigsten zur Entfaltung gebracht werden können. Das dritte Kapitel schließlich blickt auf die bisherigen Veröffentlichungen des Autors zurück, um in deren Abfolge einem kohärenten Gedankengang nachzuspüren, der sich aber eben erst in diesem Rückblick offenbart. Das letzte Kapitel bildet die conclusio: Es führt alles bisherige zusammen und zeigt, wie sich aus Herkunft, Leben und Werk ein Schicksal für die gesamte Menschheit ergibt.

Von besonderer Relevanz für den Tugendbegriff sind die ersten beiden Kapitel, insofern sie die Genese von dem erklären, was Nietzsche im Vorwort als sein „Handwerk“ bestimmt hat, während die darauffolgenden Kapitel Bedeutung und Folgen dieses Handwerks untersuchen. Die ersten Kapitel sind mit Phrasen betitelt, die sich nahtlos in Gaugers Formulierung einer „Maßlosigkeit“ einreihen lassen: „Warum ich so weise bin“ und „Warum ich so klug bin“.

Im Vorwort wird angedeutet, dass der Gegensatz zu allem bisher tugendhaften auch in Nietzsches Handwerk besteht; tatsächlich legen mehrere von Nietzsches Aussagen nahe, eine Tugend als ein bestimmtes Vermögen im Sinne eines Handwerks zu verstehen, wie zum Beispiel in dieser Stelle des Nachlasses:

Ein tüchtiger Handwerker oder Gelehrter nimmt sich gut aus, wenn er seinen Stolz bei seiner Kunst hat und genugsam damit und zufrieden auf das Leben blickt; und nichts hingegen ist jämmerlicher anzuschauen, als wenn ein Schuster oder Schulmeister, mit leidender Miene, zu verstehen giebt, er sei eigentlich für etwas Besseres geboren. Es giebt gar nichts Besseres als das Gute! und das ist: irgend eine Tüchtigkeit haben und aus ihr schaffen, virtù, im italiänischen Sinne der Renaissance.²³²

Dieses Verständnis wird sich für die folgende Untersuchung als zentral erweisen. Dass etwas ‚besser‘ werden soll, ist ein moralischer Imperativ; „das Gute“ verschreibt sich hingegen allein der individuellen, auch selbstbezogenen Tüchtigkeit eines Einzelnen. Nicht Tu-

²³² KSA 11, 474f.

gend als moralisches Handeln, sondern Tugend als Tüchtigkeit stellt Nietzsche in den Mittelpunkt allen Strebens. Dabei kommt das Wort ‚Tugend‘ im Zitat nicht zur Sprache, jedoch dessen italienische Entsprechung „virtù“, die Nietzsche im „italiänischen Sinne der Renaissance“ verstanden wissen will. Abermals wird ein Problem der Wertschätzung als ein Problem der Übersetzung dargestellt: Am italienischen Begriff hängt eine andere Geschichte als am deutschen. „Die Deutschen“ haben, so Nietzsche in „Der Antichrist“, „Europa um die letzte grosse Cultur-Ernte gebracht“, nämlich „die der *Renaissance*“.²³³ Anstatt mit jemandem wie Cesare Borgia das Leben auf dem Stuhl des Papstes zu begrüßen, empörte sich Martin Luther gegen die Renaissance; statt der „Überwindung des Christentums an seinem *Sitz*“²³⁴ wurde es durch deutsche Hand reformiert.

So schätzt Nietzsche die „virtù“, die sich am Guten, am Leben orientiert, mehr als jede moralische Tugend im Dienste der christlichen Werte. Die folgende Untersuchung wird sich Nietzsches Bemerkung anschließen, dass die „Forderung einer *adäquaten Ausdrucksweise*“ „*unsinnig*“²³⁵ sei, und in ihrem Wortgebrauch auch von ‚Tugend‘ sprechen, wenn ein Handwerk im Sinne der Renaissance gemeint ist; allerdings wird immer explizit der Kontext herausgestrichen werden, in dem die jeweils genannte ‚Tugend‘ erscheint.

3.1. Die Vernunft des Leibes

Zarathustra spricht an einer Stelle: „Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser — der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.“²³⁶ Der Leib gebietet über die Gedanken des Bewusstseins; er ist ein Weiser. Wenn Nietzsche im ersten Kapitel von „*Ecce homo*“ darlegen möchte, wieso er so weise sei, so nicht zuletzt, indem er diese Weisheit in ein Verhältnis zu etwas Leibhaftigem setzt: Zu seinen Instinkten. Instinkte werden bei Nietzsche oft als etwas bezeichnet, was man „im Leibe“²³⁷ hat. Die Instinkte steuern für ihn nicht nur konkret lebenswichtige Bedürfnisse, sondern auch das bewusste Denken, dem sie nicht entgegengesetzt sind, son-

²³³ KSA 6, 250.

²³⁴ Ebd., 251.

²³⁵ KSA 12, 303. Vgl. Kap. 1.2.

²³⁶ KSA 4, 40.

²³⁷ Vgl. KSA 6, 248; KSA 13, 268, 334 und 475.

dern das sie „in bestimmte Bahnen“²³⁸ zwingen. Auch stehen sie in einem Verhältnis zu einer ebenso einverlebten Tugend:

Wenn durch Übung in einer langen Geschlechterkette genug Feinheit, Tapferkeit, Vorsicht und Mäßigung aufgesammelt ist, so strahlt die Instinkt-Kraft dieser einverlebten Tugend auch noch ins Geistigste aus — und jenes seltene Phänomen wird sichtbar, die *intellektuelle Rechtschaffenheit*.²³⁹

Nietzsche steht in seiner Auffassung von Evolution Lamarck näher als Darwin, den er für seine Grundannahme eines Überlebenskampfes kritisiert.²⁴⁰ Mit Lamarck teilt er die Auffassung, dass auch zu Lebzeiten erworbene Fähigkeiten und Krankheiten über Generationen weitergegeben werden können.²⁴¹ So werden in einer Familienfolge auch einverlebte Tugenden mit den ihnen zugrundeliegenden Instinkten mitgegeben. Eine Tugend erscheint als ein umsorgter, geprägter und verfeinerter Instinkt oder als ein Bündel aus solchen harmonisierenden Instinkten, die gemeinsam an einem Strang ziehen. Die Instinkte beeinflussen aus der Tiefe die Oberfläche des Geistes, auf welcher sich die unsichtbaren Kräfte dahinter deuten lassen. Das Kompositum „Instinkt-Kraft“ erinnert an den Deleuze’schen Begriff von Kraft: Ein Wille setzt sich durch, indem er einer Kraft befiehlt. In welcher Weise Instinkt und Kraft hier zusammenkommen, lässt Nietzsche allerdings offen.

In der vorliegenden Stelle geht es im besonderen um die Tugend der „*intellektuelle[n] Rechtschaffenheit*“, die von Instinkten zweierlei Art gesteuert sein kann: Sie „vikarirt“²⁴², wenn ein religiöser Instinkt sich ihrer bemächtigt. Ein „Vikar“ ist ein Vertreter einer geistlichen Amtsperson, und „vikarieren“ bedeutet diese Position zu versehen.²⁴³ Nietzsche spielt mit dieser Bedeutung, wenn eine bloß täuschende Rechtschaffenheit beginnt, religiöse Werte zu vertreten. Die Täuschung wird entlarvt, sobald ihr Urheber in einer Rede über Moral seine Instinkte entblößt.

Eine echte Rechtschaffenheit moralisiert nicht, sondern lässt die religiösen Instinkte nicht mehr zu. In diesem Fall handelt es sich bei der intellektuellen Rechtschaffenheit um keine bloß äußerliche Dressur, sondern um eine einverlebte Tugend, die sich als „Endresultat einer langen Zucht und *Moral-Übung*“²⁴⁴ darstellt.

²³⁸ KSA 5, 17. Auch für Deleuze ist das Bewusstsein eine reaktive Kraft, die von verborgenen aktiven Kräften abhängig ist, vgl. Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, 2008, 45f. Deleuze grenzt Nietzsche hier von Freud ab.

²³⁹ KSA 13, 314.

²⁴⁰ Vgl. KSA 6, 120f.

²⁴¹ Vgl. Timo Hoyer, *Nietzsche und die Pädagogik*, Würzburg 2002, 627.

²⁴² KSA 13, 314.

²⁴³ *Duden* 1989, 1680.

²⁴⁴ KSA 13, 314.

Einige Jahre vor der Niederschrift des „Ecce homo“ hat Nietzsche in der „Morgenröthe“ eine „erste Natur“ von einer „zweite[n] Natur“²⁴⁵ unterschieden. Keine dieser Naturen ist ein Ideal- oder Ursprungszustand im Sinne Rousseaus, sondern beide sind durch eine Herkunft bedingt.²⁴⁶ Die „zweite Natur“ wird als das verstanden, was einem Menschen in jungen Jahren anezogen wird, bis dieser „reif, mündig, brauchbar“²⁴⁷ ist. Gleichsam einer Schlange, die sich häutet, vermag ein kleiner Teil der Menschen diese Natur von sich abzustreifen, so dass er fortan seine erste Natur verkörpert, welche in dem besteht, was Nietzsche später Instinkte nennen wird. So ist es kein Zufall, dass gleich im folgenden 456. Aphorismus der „Morgenröthe“ begonnen wird, über die Tugend einer „Redlichkeit“ nachzudenken, welche noch im Werden ist.²⁴⁸ Einen „wohlgerathne[n] Mensch[en]“²⁴⁹, beschreibt Nietzsche im „Ecce homo“ als lebensbejahend und instinktiv handelnd: Er ist einer von jenen wenigen, die sich häuten konnten.

3.2. Eine Frage der Verwandtschaft

Nietzsche legt im ersten Kapitel „Warum ich so weise bin“ Rechtschaffenheit über die Herkunft seiner Instinkte ab. Er sei „ein polnischer Edelmann pur sang, dem auch nicht ein Tropfen schlechtes Blut beigemischt ist, am wenigsten deutsches“.²⁵⁰ In ihm fließt polnisches Blut (frz. „sang“; „pur“ für ‚rein‘), kein „schlechtes Blut“ deutschen Ursprungs. Den Gegensatz zu ihm selbst findet er in einer „Gemeinheit der Instinkte“, welche seine Mutter und seine Schwester verkörpern: „[M]it solcher canaille mich verwandt zu glauben wäre eine Lästerung auf meine Göttlichkeit.“²⁵¹ Nietzsche bricht das Verständnis von ‚Verwandtschaft‘ auf, das er als einen „physiologische[n] Widersinn“²⁵² bezeichnet. Auch seine vorhergehenden eigenen Gedanken zu diesem Begriff werden damit zum Teil ad absurdum geführt. Er reißt die Nähe der Familie in Raum und auch in der Zeit auseinander. Selbst unter seinen polnischen Verwandten sei Nietzsche ein „Atavismus“, man müsste um Jahrhunderte zurückgehen, um „diese vornehmste Rasse, die es auf Erden gab, in dem Masse

²⁴⁵ KSA 3, 275.

²⁴⁶ Vgl. Timo Hoyer, *Nietzsche und die Pädagogik*, 2002, 422.

²⁴⁷ KSA 3, 275.

²⁴⁸ Vgl. ebd., 275.

²⁴⁹ KSA 6, 267.

²⁵⁰ Ebd., 268.

²⁵¹ Ebd.

²⁵² Ebd.

instinktrein zu finden“, wie er sie darstellt.²⁵³ Ist hier Ironie, Parodie oder dieselbe Maßlosigkeit am Werk, auf die schon so oft verwiesen wurde? Vermutlich alles zugleich. Verwandtschaft bestehe nicht in einer biologischen Abhängigkeit, sondern in einer Ähnlichkeit von Instinkten. Mit seinen Eltern ist man nicht verwandt, denn es ist eine Gemeinheit, dieselben Instinkte zu besitzen wie nahestehende Menschen; und wer steht schon näher als die eigenen Eltern? Man benötigt ein „Pathos der Distanz“²⁵⁴, welches dazu zwingt, sich von seinen Nächsten zu entfernen und stattdessen Verwandtschaften woanders zu suchen.

Die Eltern spielen dennoch eine rahmgebende Rolle im ersten Kapitel. Wenn sich Nietzsche mit ihnen schon nicht *verwandt* wähnt, so trägt in seinen Augen das, was sie ihm *hinterlassen* haben, essentielle Bedeutung für sein Leben. Das Erbe wird von der Verwandtschaft getrennt. Im Erbe liegen die Konflikte von Nietzsches Leben bestimmt, an denen sich die Instinkte zu beweisen haben:

Das Glück meines Daseins, seine Einzigkeit vielleicht, liegt in seinem Verhängnis: ich bin, um es in Räthselform auszudrücken, als mein Vater bereits gestorben, als meine Mutter lebe ich noch und werde alt.²⁵⁵

Das Glück am Anfang des ersten Satzes wird mit dem Verhängnis an dessen Ende kontrastiert. Hier macht sich erneut der bejahende, ‚dionysische‘ Blickpunkt der Schrift bemerkbar: Das Verhängnis wird rückblickend als Glück interpretiert; die Einzigkeit von Nietzsches Leben — und damit seines Werkes, wird dieses doch von seinem Leben als Geschenk überreicht²⁵⁶ — ist auf das Verhängnis zurückzuführen. Die Begriffe verbleiben nach dem ersten Satz abstrakt; der Leser weiß nicht, auf welche Erlebnisse sie sich beziehen. Die beiden Worte, die folgen, versprechen dies zu klären: „ich bin“. Wie im zweiten Aphorismus des Vorworts wird diese Ankündigung auch hier sogleich relativiert. Bevor Nietzsche etwas Fassbares sagt, sagt er, dass die nun folgende Aussage nicht eindeutig, sondern ‚rätselhaft‘ sein wird. Tatsächlich folgt eine Kontradiktion: Er ist bereits gestorben und lebt noch immer. Langer findet einige dieser Widersprüche im „*Ecce homo*“ und deutet sie als Nietzsches Versuch, eine Sprache für Dinge zu finden, für die es noch keine Sprache gibt, nämlich für die einzigartigen Erfahrungen des Sprechers. Da der geeignete Ausdruck noch fehlt, verstrickt sich Nietzsche in Widersprüche und Unsinnigkeiten.²⁵⁷

Die Mutter, der Nietzsche nach seiner eigenen Aussage immerhin sein Leben verdankt, wird im Verlaufe des Werks nicht mehr thematisiert, mit der einzigen Ausnahme, die be-

²⁵³ Ebd.

²⁵⁴ Zum Beispiel in: KSA 6, 218. Vgl. auch Volker Gerhardt, *Pathos und Distanz*, Stuttgart 1988, 5ff.

²⁵⁵ KSA 6, 264.

²⁵⁶ Vgl. Kap. 2.3.

²⁵⁷ Vgl. Langer, *Wie man wird, was man schreibt*, 2005, 141.

reits besprochen wurde: In dieser distanziert sich Nietzsche von ihr und seiner Schwester. Dass die Rolle der Mutter nicht weiter expliziert wird, bedeutet nicht, dass sie als lebenserhaltendes Prinzip nicht implizit vorhanden wäre. Doch ist es das Verhängnis, für das Nietzsche in den folgenden Seiten versucht, eine explizite Sprache zu finden.

3.3. Die *décadence*

Mit 36 Jahren, erzählt Nietzsche, ist sein Vater gestorben; genau in diesem Alter hatte ihn sein schlechter gesundheitlicher Zustand dazu bewogen, seine Professur in Basel aufzugeben. Darauf folgte eine unstete Zeit der Genesung, die auch durch Rückfälle gezeichnet war. Nietzsche setzte sich nach eigener Aussage darin intensiv mit seiner Gesundheit auseinander. Nicht nur trotz, sondern wegen seiner Krankheit — so lautet eine seiner Erkenntnisse — besaß er „eine Dialektiker-Klarheit par excellence“, als er an seinem Werk „Morgenröthe“ schrieb;²⁵⁸ die Dialektik ist geradezu ein Symptom der Krankheit. Als Kranker dachte er konsequenter und erreichte Schlussfolgerungen, zu denen er „in gesünderen Verhältnissen nicht Kletterer, nicht raffiniert, nicht kalt genug“ gewesen ist.²⁵⁹ Die Tätigkeit des Kletterns fungiert als Metapher des logischen Folgerns: Der Kletterer hangelt sich an vorgefundenen Strukturen empor zu höheren Synthesen, ohne Neues zu kreieren.

Den Lebensabschnitt, der durch die Krankheit eingeleitet wurde, nennt Nietzsche „Periodik einer Art *décadence*“.²⁶⁰ Das meint das Erleben eines stetigen Auf und Abs von Krankheit und Genesung. Genau darin ist Nietzsche Sohn seines Vaters; seine Mutter könnte dagegen für die „vollkommene Helle und Heiterkeit, selbst Exuberanz des Geistes“ verantwortlich gemacht werden, die sich bei Nietzsche mit einem gleichzeitigen „Excess von Schmerzgefühl“ verträgt.²⁶¹ Explizit wird dies nicht gemacht, doch spiegelt der Gegensatz von Schmerz und Heiterkeit mitunter jene zweifache Herkunft von Vater und Mutter, die Nietzsche für sich ausgemacht hat. Deshalb sei er „*décadent* zugleich und *Anfang*“.²⁶²

Was bedeutet hier „*décadence*“? Der Duden spricht von ‚Dekadenz‘ in Zusammenhang mit Niedergang, Entartung, Kulturverfall.²⁶³ Nietzsche meidet jedoch das deutsche Lehnwort

²⁵⁸ KSA 6, 265.

²⁵⁹ Ebd.

²⁶⁰ Ebd.

²⁶¹ Ebd.

²⁶² Ebd., 264.

²⁶³ *Duden*, 1989, 327.

zugunsten des französischen Ursprungs.²⁶⁴ Überlegungen zur „décadence“ finden sich ab 1884, und in den darauffolgenden Jahren wird der Begriff zunehmend präsenter.²⁶⁵ Nietzsche scheint es darum zu gehen, ein Phänomen des Niedergangs aus einer französischen Perspektive zu betrachten; kann es zudem sein, dass er den deutschen Begriff meidet, weil es sich in seinen Augen um ein deutsches Phänomen handelt? Die erste Publikation zumindest, in der das Wort „décadence“ namentlich erwähnt wird, behandelt einen deutschen Komponisten.

Intermedium: Wagner als Krankheit

Das erste Werk, das das Phänomen „décadence“ namentlich behandelt, trägt den klinischen Titel „Der Fall Wagner“. Noch in dessen Vorwort macht Nietzsche klar, wie er diesen Titel verstanden haben will: „Wagner gehört bloss zu meinen Krankheiten.“²⁶⁶ Ähnlich wie die Krankheit, die ihm vom Vater vermacht wurde, besitzt auch die Krankheit Wagner rückblickend nicht nur persönliche, sondern auch gesellschaftliche Relevanz: Wagner macht die Musik, die Kunst, die Kultur krank, und dennoch, bzw. gerade deshalb redet „die Modernität ihre *intimste* Sprache“²⁶⁷ durch ihn. In „Der Fall Wagner“ ist Nietzsche *décadent* als „Kind dieser [seiner, Anm. L.S.] Zeit“;²⁶⁸ in „Ecce homo“ als Kind seines Vaters. Gerade weil Nietzsche diese Krankheiten am eigenen Leib erfahren hat, fühlt er sich imstande, über sie aufzuklären.

Nietzsche nennt es „*litterarische* décadence“, wenn der Stil als Ganzes nicht mehr lebt, sondern als eine Art ‚Patchwork‘ aus Einzelteilen besteht, die ineinander gefaltet werden; dann ist „[ü]berall Lähmung, Mühsal, Erstarrung *oder* Feindschaft und Chaos“.²⁶⁹ Genau dies trifft in seinen Augen auch auf die Kompositionen Wagners zu. In Zusammenhang mit der „Tugend der Sprache“ wurde bereits Nietzsches Vorwurf erwähnt, dass Wagner die Musik zur Sprache gemacht habe; insofern erscheint es folgerichtig, dass auch auf seine Opern ein *literarischer* Niedergang zutreffen kann. Wagner erschafft Details, die er ineinander steckt, vermag aber kein großes Ganzes zu entfalten.²⁷⁰ Diese Details sollen Wirkung erzielen und sind in diesem Sinne mehr Rhetorik als Musik: Sie sollen das Publikum

²⁶⁴ Vgl. Kluge, 2002, 186. ‚Dekadenz‘ lässt sich kein einziges Mal in der digitalen kritischen Gesamtausgabe finden, vgl. <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/>.

²⁶⁵ Vgl. KSA 11, 51.

²⁶⁶ KSA 6, 12.

²⁶⁷ Ebd.

²⁶⁸ Ebd., 11.

²⁶⁹ Ebd., 27.

²⁷⁰ Vgl. ebd., 28.

moralisieren, indem sie christliche Werte vermitteln — in der Erlösung erkennt Nietzsche das zugrundeliegende Motiv jeder Wagner-Oper.²⁷¹ In diesem Sinne handelt es sich bei Wagners Musik um ein Symptom des Niedergangs, der Verneinung des Lebens, der *décadence*.

Nietzsche bezeichnet sich sowohl im Vorwort von „Der Fall Wagner“ als auch in „Ecce homo“ als *décadent*. In ersterem ergänzt er: „[N]ur dass ich das begriff, nur dass ich mich dagegen wehrte.“²⁷² In „Ecce homo“ drückt er dies in Form einer widersprüchlichen Antithese aus: „Abgerechnet nämlich, dass ich ein *décadent* bin, bin ich auch dessen Gegensatz.“²⁷³ Nietzsche begründet diese Feststellung damit, dass er zwar mit Krankheiten leben musste, aber gegen „die schlimmen Zustände immer die *rechten* Mittel wählte“.²⁷⁴

Die *décadence* vollzieht sich auf zwei Ebenen: Auf einer Ebene, die man die ‚Ebene der Phänomene‘ nennen könnte, entscheidet sich, wer krank ist und wer gesund. Mit Deleuze gesprochen, ist dies die Ebene, wo aktive und reaktive Kräfte wirken, und wo Schwäche oder Krankheit eine Art von Reaktion, von Unterlegenheit darstellt. Auf einer zweiten Ebene obliegt es aber einem Willen, diese Phänomene wertzuschätzen, ja oder nein zu ihnen zu sagen. Es muss die Qualität einer Kraft von der Qualität des Willens unterschieden werden.²⁷⁵

Diese zweite Ebene erlaubt Nietzsche, einen „typisch Gesunden“ und ein „typisch morbides Wesen“ zu definieren: Letzteres „kann nicht gesund werden, noch weniger sich selbst gesund machen“, selbst wenn es auf der Ebene der Phänomene gesund wäre.²⁷⁶ Ganz anders der typisch Gesunde, für den „Kranksein sogar ein energisches *Stimulans* zum Leben, zum Mehr-leben“ sein kann.²⁷⁷ Dasselbe Prinzip hat Nietzsche in „Der Fall Wagner“ mit nahezu denselben Worten zum Ausdruck gebracht: „Die Krankheit selbst kann ein *Stimulans* des Lebens sein: nur muss man gesund genug für dies *Stimulans* sein!“²⁷⁸

Die knappe Gegenüberstellung zeigt, dass dieselben Probleme (*décadence*) in verschiedenen Themenbereichen (Kunst bzw. Nietzsches eigenem Leben) wiederkehren. Ähnlich verhält es sich mit dem Topos des Mitleids. In beiden Werken betrachtet es Nietzsche aus verschiedenen Perspektiven, wie von verschiedenen Gebirgsmassiven aus, aber aus dersel-

²⁷¹ Vgl. ebd., 16f.

²⁷² Ebd., 11.

²⁷³ Ebd., 266.

²⁷⁴ Ebd., 266.

²⁷⁵ Vgl. dazu die verschiedenen Formen des Nihilismus bei Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 2008, 161ff.

²⁷⁶ KSA 6, 266.

²⁷⁷ Ebd.

²⁷⁸ Ebd., 23.

ben Höhe. Aus dieser Höhe gesehen entspricht dem ‚dekadenten‘ Werk Wagners eine ‚dekadente‘ Tugend: „Wagner hatte die Tugend der *décadents*, das Mitleiden[.]“²⁷⁹

3.4. Die Tugend des Mitleids

Ein „wohlgerathner Mensch“ „reagirt auf alle Art Reize langsam“.²⁸⁰ Er kann sich von seinen eigenen Reizen distanzieren und sie aus der Ferne prüfen. Beim Mitleid fehlt gerade diese Distanz, sowohl vor dem Reiz als auch vor der nächsten Person. So wie die Nächstenliebe ist es damit eine „Schwäche“, ein „Einzelfall der Widerstands-Unfähigkeit gegen Reize“.²⁸¹ „[D]as *Mitleiden*“, setzt Nietzsche in bewährter Wortwahl fort, „heisst nur bei *décadents* eine Tugend“.²⁸² Die „Überwindung des Mitleids“ zählt er dagegen zu den „*vornehmen* Tugenden“. Wie begründet die Perspektive von „*Ecce homo*“ diese Kritik am Mitleid?

Aufgrund von Mitleid wird in das Schicksal eines anderen eingegriffen und dieses mitunter abgewendet. Nietzsche aber schätzt ein „grosses Schicksal“, eine „Vereinsamung unter Wunden“ oder ein „*Vorrecht* auf schwere Schuld“ mehr als die Abwesenheit von Leid oder als ein erfülltes Lebensglück.²⁸³ Selbst ein tragisches Leben soll bejaht werden, das Mitleid aber verneint es. Ironischerweise ist es gerade das Mitleid, das eines der tragischsten Schicksale in Gang bringt: Jenes des bereits beispielhaft herangezogenen König Ödipus. Ein Hirte gesteht am Ende von Sophokles’ Tragödie, dass er „[a]us Mitleid“²⁸⁴ den jungen Ödipus nicht getötet habe, wie es ihm geheißen wurde. Erst dadurch aber kann Ödipus in einem anderen Haus aufwachsen, um später in seiner ursprünglichen Heimat seine vermeintlich erfolgreichen Taten zu vollbringen.

Der Film „*Stranger than Fiction*“ trifft die Problematik, die Nietzsche im Mitleiden sieht, dagegen exakt: Eine von Emma Thompson dargestellte Autorin muss darin feststellen, dass die fiktiv geglaubte Hauptfigur ihres Romans tatsächlich Teil ihrer Wirklichkeit ist, und dass sie mit ihrem Schreiben deren reales Schicksal bestimmt. Das Dilemma am Schluss des Films ist durch die Frage geprägt, ob die Autorin ihre eigene Figur — und damit den

²⁷⁹ Ebd., 29.

²⁸⁰ Ebd., 267.

²⁸¹ Ebd., 270.

²⁸² Ebd.

²⁸³ Ebd. Vgl. dazu auch Nietzsches Polemik gegen den Utilitarismus: „Der Mensch strebt *nicht* nach Glück; nur der Engländer thut das.“, in: Ebd., 61.

²⁸⁴ Hier in der Übersetzung von Kurt Steinmann: Sophokles, *König Ödipus*, Stuttgart 2006, 55.

realen Menschen — zugunsten eines tragischen Endes sterben lassen darf. Diese Frage wird zum Leidwesen eines von Dustin Hoffman verkörperten Literaturprofessors ausgetragen, der hierin die Nietzsche'sche Position einnimmt: Aufgrund von Mitleid oder Nächstenliebe darf nicht in ein tragisches Schicksal eingegriffen werden.²⁸⁵ Die vornehme Tugend einer Überwindung des Mitleids dient der Umsetzung von Nietzsches tragischem Prinzip — sie fördert laut Nietzsche ein großes Schicksal. Zugleich führt dieses Beispiel vor Augen, dass ein tragisches Schicksal, um als ein solches wahrgenommen werden zu können, auch als ein ästhetisches Phänomen wahrgenommen werden muss.²⁸⁶

Seinem Konzept von Mitleid entsprechend ist es nicht der „böse Wille“, der in Nietzsches eigenem Leben Schaden angerichtet hat.²⁸⁷ Im Gegenteil: Nietzsche behauptet, dass man ihm nie Böses gewollt habe und sieht den Grund dafür ein weiteres Mal im Vermächtnis seines Vaters. Wenn etwas Schaden angerichtet hat, dann war es ein *guter* Wille: „[E]her schon hätte ich mich [...] über den guten Willen zu beklagen, der keinen kleinen Unfug in meinem Leben angerichtet hat.“²⁸⁸

Immanuel Kant beginnt den ersten Abschnitt seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ mit der Feststellung, dass nichts „ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*“.²⁸⁹ Kant sieht den vernunftbegabten Menschen in zwei Reichen lebend, zwischen denen sich der Wille zu entscheiden hat: Im „Naturreich“²⁹⁰ auf der einen Seite ist der Mensch seinen Neigungen zu bestimmten Inhalten ausgeliefert: Er wird durch ein bestimmtes Objekt affiziert — etwa eine begehrenswerte Süßspeise — worauf er entsprechend seiner Neigung handelt. Kant nennt diese Art zu handeln *heteronom*, fremdbestimmt. Demgegenüber befindet sich jener Wille im „Reiche der Zwecke“, welcher durch die Vernunft und damit frei und *autonom* handelt.²⁹¹ Dies ist der *gute* Wille. Kant sucht die Selbstbestimmung nicht in der Möglichkeit, sich zwischen Vernunft und Neigung zu entscheiden — sondern die Selbstbestimmung liegt *in* der Entscheidung *für* die autonome Vernunft. Freiheit bedeutet für Kant, sich dem moralischen Gesetz zu fügen. Entschieden man sich für seine Neigungen, ist man nicht frei, sondern fremdbestimmt. Per De-

²⁸⁵ Stranger Than Fiction. Film. USA 2006. Regie: Marc Forster. Vgl. den Eintrag in der Internet Movie Database: <http://www.imdb.com/title/tt0420223/>.

²⁸⁶ Deleuze zieht einen Bogen von Nietzsches frühem Verständnis der Tragödie als einem ästhetischen Phänomen hin zu Nietzsches späterem Verständnis des Lebens als einem tragischen Phänomen. Vgl. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 2008, 17-19.

²⁸⁷ KSA 6, 270.

²⁸⁸ Ebd., 270.

²⁸⁹ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt/Main 2007, 18 [W 18].

²⁹⁰ Ebd., 75 [W 73].

²⁹¹ Vgl. ebd., 67f. Zitat auf S. 68 [W 66f].

definition sind Handlungen, die durch den guten Willen getätigt werden, sittlich, denn sie richten sich nach dem moralischen Gesetz, welches auf dem kategorischen Imperativ fußt. In seiner bekanntesten Formulierung lautet dieser: „[H]andle nur nach derjenigen *Maxime*, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“²⁹²

„Pflicht“ wird definiert als „die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“.²⁹³ Handle ich aus Neigung zu einem Inhalt, und ist diese Handlung zufällig auch konform mit dem moralischen Gesetz, dann handle ich bloß pflichtmäßig. *Aus* Pflicht handeln aber heißt, ungeachtet seiner Neigungen, auch entgegen seiner Neigungen, aus Achtung für das Gesetz zu handeln.

Nietzsche besitzt ein „Misstrauen überhaupt hinsichtlich der sogenannten ‚selbstlosen‘ Triebe“.²⁹⁴ Im Begriff der „selbstlosen“ Triebe“ werden die beiden Kantischen ‚Reiche‘ vermischt. ‚Selbstlos‘ ist auch der kategorische Imperativ, insofern er das Gesetz über das einzelne Individuum stellt. Es handelt sich für Kant dabei um keinen Trieb, sondern um ein Vermögen des vernunftbegabten Menschen, das ihn vom Naturreich, wo tatsächlich die ‚Triebfedern‘ bestimmen, abhebt. Nächstenliebe oder Mitleid können eine pflichtmäßige Handlung bedingen, aber keine Handlung *aus* Pflicht. Es ließen sich auch Situationen denken, in denen eine Handlung aus der Neigung des Mitleids heraus dem kategorischen Imperativ widerspricht.

Nietzsche freilich ließe diese Argumentation nicht gelten: Auch ein ‚Reich der Zwecke‘ ist in seinem Denken bloß Teil eines ‚Naturreichs‘, das durch den Willen zur Macht, dem Prinzip des Lebens, bestimmt wird. Kant stellt durchaus fest, dass sich das Reich der Zwecke niemals empirisch beweisen lässt, und dass niemals endgültig überprüft werden kann, ob tatsächlich aus Pflicht oder nicht doch immer bloß pflichtmäßig gehandelt wird; doch gerade dies wäre für Nietzsche das Indiz für eine Lüge, die die Realität zugunsten einer ‚besseren‘ Welt verneint.²⁹⁵

²⁹² Ebd., 52 [W 51].

²⁹³ Ebd., 27 [W 26].

²⁹⁴ KSA 6, 270.

²⁹⁵ Vgl. Kap. 2.3. sowie KSA 6, 172ff.

3.5. Die Tugend der Grobheit

Nicht der böse Wille hat Nietzsches Leben geschadet, sondern der gute, selbstlose Wille hat sich der Entfaltung von Nietzsches Schicksal in den Weg gestellt. Wie verhält sich ein „wohlgerathner Mensch“, als der sich Nietzsche sieht, wenn an ihm „eine kleine oder *sehr grosse Thorheit*“ begangen wird?²⁹⁶ Er verbietet sich eine Vergeltung im üblichen Sinne — auch darin ist er „bloss [sein] Vater noch einmal und gleich sein Fortleben nach einem allzufrühen Tode“.²⁹⁷ Die Mutter ist als „Fortleben“ wieder implizit vorhanden, ohne ausgesprochen zu werden.

Die Dummheiten des guten Willens vergilt er mit süßen Klugheiten, er schickt „einen Topf mit Confitüren, um eine *sauere* Geschichte loszuwerden“, indem er dem „Missethäter“ dankt oder ihn um weitere Gefallen bittet.²⁹⁸ Kommt es zu einer Unstimmigkeit oder Streitigkeit, sucht Nietzsche die Kommunikation, anstatt den Kontakt abubrechen. Denjenigen, die sich für das Schweigen entscheiden, „fehlt es fast immer an Feinheit und Höflichkeit des Herzens“.²⁹⁹ Das Schweigen „macht nothwendig einen schlechten Charakter“ und „verdirbt selbst den Magen“.³⁰⁰

Damit wird ein weiteres Mal die Notwendigkeit der Kommunikation betont. Seiner inneren Spannung soll man durch Zeichen Ausdruck verleihen, obwohl diese innere Spannung womöglich nicht zu vermitteln ist. Vielleicht findet Nietzsche auch deshalb in der Grobheit eine angemessene Form des Ausdrucks, weil er sie für direkter, ehrlicher, „unmittelbarer“ hält: „Auch scheint es mir, dass das gröbste Wort, der gröbste Brief noch gutartiger, noch honnetter sind als Schweigen.“³⁰¹ Die zuvor zitierte „Höflichkeit des Herzens“ liegt auch in der Grobheit, womöglich, weil das Herz selbst dazu neigt. Das Leben ist grob, und es wäre verlogen, es durch eine höfliche Zärtlichkeit zu mildern: Die Grobheit ist „bei weitem die *humanste* Form des Widerspruchs und, inmitten der modernen Verzärtelung, eine unserer ersten Tugenden“.³⁰² Die Tugend der Grobheit steht jenseits von Recht und Unrecht. Auch der Schuldige soll widersprechen und auch der Widerspruch kann zur Schuld führen. Nietzsche hat über das Erbe seines Vaters berichtet. Einerseits besteht es in der Krankheit, die sein Leben ab dem 36. Jahr geprägt hat. Andererseits sind es bestimmte Formen des

²⁹⁶ KSA 6, 271.

²⁹⁷ Ebd.

²⁹⁸ Ebd.

²⁹⁹ Ebd.

³⁰⁰ Ebd.

³⁰¹ Ebd.

³⁰² Ebd.

gesellschaftlichen Umgangs, die er seinem Vater verdankt. Aus dem letzteren Erbe leitet Nietzsche Tugenden ab: Der Begriff von Tugend bleibt dabei noch, anders als im Vorwort angekündigt, dem allgemeinen Verständnis verhaftet, bloß dass dieses umgekehrt wird: Nicht Mitleid, sondern Überwindung des Mitleids und nicht Nächstenliebe, sondern Grobheit. Tugend wird nicht als ein Handwerk verstanden, sondern es bleibt etwas, was ethische Probleme regelt. Bei dieser Verkehrung handelt es sich um keine Antithese im idealistischen Sinne. Nietzsche betreibt keine Dialektik und sucht keine Synthese, sondern zeigt eindeutig, dass die verkehrten Tugenden mehr zu schätzen sind.

Als Sohn seines Vaters, durch seine Herkunft, sieht sich Nietzsche als *décadent*. In seinen Instinkten sieht er sich aber als dessen Gegenteil, als polnischer Atavismus und eben nicht mit seinen Eltern verwandt. Es sind diese Instinkte, aufgrund derer er „gegen die schlimmen Zustände immer die *rechten* Mittel“ gewählt hat. Seine Weisheit liegt zuletzt nicht in seiner Herkunft, sondern, um es mit den Worten Zarathustras auszudrücken, in seinem „Leib“ bzw. seinem „Selbst“. Deshalb ist der Krieg keine Fortführung von Nietzsches väterlicher Grobheit mit anderen Mitteln, sondern ein „ander Ding“³⁰³, das seinen Instinkten entstammt: „Ich bin meiner **Art** nach kriegerisch. Angreifen gehört zu meinen **Instinkten**. [Hervorhebung L.S.]“³⁰⁴ Die „starke Natur“³⁰⁵ Nietzsches verlangt den Krieg. In diesem Zusammenhang muss eine bis in die Popularkultur vorgedrungene Aussage Nietzsches verstanden werden: „Was mich nicht umbringt, macht mich stärker.“³⁰⁶ Gemäß diesem Prinzip sucht Nietzsche nach immer gewaltigeren Gegnern, um an ihnen zu wachsen. Diese Gegner werden durch Personen vertreten, sind aber selbst nicht solche; er greift das Problem an, das die Person verkörpert. Seinen Feinden ist er nicht gehässig, sondern achtet sie: „Wo man verachtet, *kann* man nicht Krieg führen; wo man befiehlt, wo man Etwas *unter* sich sieht, *hat* man nicht Krieg zu führen.“³⁰⁷ An einem beherrschten Gegner kann man nicht mehr wachsen. Vom Christentum hat er „keine Fatalitäten und Hemmungen erlebt“, deshalb darf er Krieg dagegen führen, selbstverständlich ohne deshalb dem einzelnen Gläubigen „das Verhängnis von Jahrtausenden“ nachzutragen.³⁰⁸

³⁰³ Ebd., 274.

³⁰⁴ Ebd., 274.

³⁰⁵ Ebd., 274. Den Begriff „Natur“ gebraucht Nietzsche in „Ecce homo“ in Zusammenhang mit der Frage der Verwandtschaft, vgl. ebd., 269.

³⁰⁶ Ebd., 60. David Marc Hoffmann stellt in einem Artikel über die Rezeption Nietzsches im Film fest, dass dieser Satz durch seine Popularisierung aus dem Kontext gerissen wird. Vgl. David Marc Hoffmann, „*Was mich nicht umbringt, macht mich stärker*“, Berlin 2009, 39.

³⁰⁷ KSA 6, 274.

³⁰⁸ Ebd., 275.

Neben der Kriegsführung findet Nietzsche in seinem Drang nach Einsamkeit einen Instinkt vor, der nicht von seinen Eltern weitergegeben wurde. Diesen Drang führt er zum Abschluss des Kapitels auf eine „unheimliche Reizbarkeit des Reinlichkeits-Instinkts“ zurück, welche ihn für das Innerste seiner Mitmenschen sensibilisiert — für „die ‚Eingeweide‘ jeder Seele“.³⁰⁹ Er bemerkt den „*verborgene[n]* Schmutz auf dem Grunde mancher Natur“³¹⁰ der durch Erziehung bloß versteckt wird. Hier wird erneut die Unterscheidung einer ‚ersten‘ von einer ‚zweiten‘ Natur evident, die einleitend herausgearbeitet wurde. Zwischen den einverlebten Instinkten und der bloß oberflächlichen „Dressur“ besteht eine Kluft. Vor allem die Rede über Moral entlarvt die Instinkte hinter den bloß angebildeten Argumenten, so Nietzsche im Nachlass von 1888.³¹¹ Nun, in „*Ecce homo*“, behauptet Nietzsche, dass er dasselbe ohne die Redeanalyse vermag, indem er „die ‚Eingeweide‘ jeder Seele“ „riech [t]“.³¹² Er riecht die lebensverneinende Moral, die sich in den Instinkten des modernen Menschen eingenistet hat. Der Ekel vor diesem „Schmutz“ erweist sich als eine bestimmende Kraft für Nietzsches Dasein: „[M]eine Humanität besteht *nicht* darin, mitzufühlen, wie der Mensch ist, sondern es *auszuhalten*, dass ich ihn mitfühle...“³¹³ Sein Mitgefühl wird ihm unerträglich, deshalb flieht er in die Einsamkeit. Darin liegt eine Triebfeder seines Denkens. Zarathustra sucht immer wieder die Distanz zur Gesellschaft, das ganze Werk „*Also sprach Zarathustra*“ nennt Nietzsche hier einen „Dithyrambus auf die Einsamkeit“ und zugleich „auf die *Reinheit*“.³¹⁴ Die Abgrenzung als Prinzip wird in der Formel des „Pathos der Distanz“ zur „basalen ethischen Grundregel für den von Nietzsche geforderten ‚souveränen Menschen‘“.³¹⁵ In dieser Formel „schießen moralische, ästhetische und reflexive Momente zum Kristallisationspunkt aristokratischer Tugenden zusammen, die der erwarteten ‚Umwertung aller Werte‘ Ziel und Maß vorgeben sollen“.³¹⁶ Nietzsche benötigt zuletzt seine Einsamkeit jenseits der ablenkenden Moralen der Gesellschaft, um sein eigenes Handwerk erfüllen zu können.

³⁰⁹ Ebd.

³¹⁰ Ebd.

³¹¹ Vgl. Kap. 3.1., sowie KSA 13, 314.

³¹² KSA 6, 275.

³¹³ Ebd., 276.

³¹⁴ Ebd.

³¹⁵ Volker Gerhardt, *Pathos und Distanz*, Stuttgart 1988, 6.

³¹⁶ Ebd.

3.6. Die Klugheiten des Lebens

Die Titelfrage des zweiten Kapitels, „Warum ich so klug bin“, wiederholt Nietzsche gleich in den ersten Sätzen des Kapitels in zwei Varianten; ob darauf die Frage beantwortet oder vielmehr als völlig überflüssig beiseite geschoben wird, bleibt unklar: „Warum ich Einiges *mehr* weiss? Warum ich überhaupt so klug bin? Ich habe nie über Fragen nachgedacht, die keine sind, — ich habe mich nicht verschwendet.“³¹⁷ Wie bezieht sich die abschließende Aussage auf die beiden Fragen? Ist es eine Antwort, die kausal erklären soll: „Ich bin so klug, weil ich mich nicht mit bedeutungslosen Fragen auseinandergesetzt habe“? Oder handelt es sich vielmehr um eine Erwiderung auf diese Fragen: „Ich habe mich mit derartigen Fragen nicht befasst, weil ich es für eine Verschwendung halte“? Ist die Frage nach Nietzsches Klugheit selbst eine Frage, die keine Frage ist? Der unklare Status des abschließenden Sprechaktes belässt dies in aller Zweideutigkeit.

Nietzsche blendet sodann zu einem Fragekomplex über, der für ihn definitiv eine Verschwendung bedeutet: Jede Art von religiösen Fragen. Derartige Fragen kenne er „nicht aus der Erfahrung“³¹⁸, vielmehr nur aus dem, was ihm darüber zu Ohren gekommen ist, als handelte es sich um Erzählungen aus fernen, fremden Ländern. Auf der anderen Seite ist Nietzsche als Denker neugierig, und, wie er es wieder mit einem Wortspiel ausdrückt, „*fragwürdig*“³¹⁹: Er neigt dazu, „kluge“ Fragen zu stellen. Aus der Klugheit des Fragens ergibt sich eine des Antwortens, der nicht alle Antworten gerecht werden: „Gott ist eine faustgrobe Antwort, eine Undelicatesse gegen uns Denker —, im Grunde sogar bloss ein faustgrobes *Verbot* an uns: ihr sollt nicht denken!“³²⁰ Das französische Wort ‚*délicatesse*‘ bedeutet ‚Feinheit‘ oder ‚Zartheit‘ und wurde auch in dieser Bedeutung als ‚Delikatesse‘ ins Deutsche übernommen. Gott ist eine Unfeinheit, was gut zu dem Adjektiv ‚faustgrob‘ passt.³²¹ Gott ist als symbolisches Verbot mehr wie ein Faustschlag denn ein Argument. Die dominierende Bedeutung von ‚Delikatesse‘, die bis ins 17. Jahrhundert nachgewiesen werden kann, liegt allerdings in einer ‚wohlschmeckenden Speise‘.³²² Ist Gott als eine un-delikate Mahlzeit einfach nicht verdaulich, egal wie oft er auch wiedergekaut wird? Wie im Fall des Popanz im Vorwort treffen beide Bedeutungen zu; die letztere Bedeutung einer

³¹⁷ KSA 6, 278.

³¹⁸ Ebd.

³¹⁹ Ebd.

³²⁰ Ebd., 279.

³²¹ Ob es sich dabei auch um eine tugendhafte ‚Grobheit‘ handelt, wäre eine andere Frage.

³²² Vgl. Jacob Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1983, 608.

Mahlzeit legt eine Fährte für die darauf folgende Frage, die im Gegensatz zu den Fragen der Religion für Nietzsche größte Wichtigkeit besitzt:

Ganz anders interessiert mich eine Frage, an der mehr das „Heil der Menschheit“ hängt, als an irgend einer Theologen-Curiosität: die Frage der *Ernährung*. Man kann sie sich, zum Handgebrauch, so formulieren: „wie hast gerade *du* dich zu ernähren, um zu deinem Maximum von Kraft, von Virtü im Renaissance-Stile, von moralinfreier Tugend zu kommen?“³²³

Einen starren, ‚moralinen‘ Begriff von Tugend hat das Vorwort aufgebrochen, indem es einen Gegensatz dazu angekündigt hat. Sodann wurden die moralinen Tugenden im ersten Kapitel umgekehrt: Statt Nächstenliebe Grobheit, statt Mitleid dessen Überwindung. In diesem Zitat begegnet dem Leser zum ersten Mal ein ‚offener‘ Tugendbegriff, in den noch ungekannte Inhalte einströmen können, bzw. in den der Leser gar selbst Inhalte einströmen lassen kann. Es handelt sich um eine Tüchtigkeit im Sinne der Renaissance, in welcher man noch an das Gute, nicht an das Bessere glauben konnte. Es geht in der zitierten Frage um die Tugend eines Einzelnen. Der Leser wird mit dem Pronomen ‚du‘ persönlich angesprochen, was in „Ecce homo“ die Ausnahme darstellt.³²⁴ Dieser Anrede geht ein Übergang von der ersten Person in die allgemeine dritte Person voraus: Nietzsche selbst behauptet in der Ichform, dass ihn die Frage der Ernährung interessiere, sodann spricht er für die Allgemeinheit, „man“ kann sich die Frage „zum Handgebrauch“ formulieren. Darin macht sich wieder die didaktische Ausrichtung von „Ecce homo“ bemerkbar, auf die bereits einleitend hingewiesen wurde.³²⁵ Durch das ‚du‘, das nunmehr folgt und das sogar hervorgehoben wurde, wird der Leser schließlich ‚*formal in* den Text mit aufgenommen“.³²⁶ Im spannungsreichen Verhältnis zwischen persönlicher Erkenntnis und allgemeingültigem Prinzip wird sodann auch die Frage der Ernährung entfaltet. Was Nietzsches Körper nicht verträgt und was er benötigt wird zur zentralen Frage der Menschheit: ‚Man‘ und ‚Ich‘ gehen fließend ineinander über.³²⁷

Der Übergang von einem bedeutungslosen Gott zur bedeutungsschwangeren Ernährung erscheint durchaus konsequent, wenn man sich erinnert, dass Nietzsche das Denken als einen leiblichen Prozess versteht. Wenn selbst Aphorismen ‚wiedergekaut‘ werden sollen, stellt sich die Frage, bis zu welchem Grade metaphorisch von „Ernährung“ gesprochen wird. In früheren Werken wird mit dem Bild der Ernährung die „Konsolidierung des Sub-

³²³ KSA 6, 279.

³²⁴ Sonst nur noch in Form von Zarathustra-Zitaten sowie in einem Zitat von Lou-Andreas Salomé in KSA 6, 336. Zum Pronomengebrauch vgl. Langer, *Wie man wird, was man schreibt*, 2005, 136.

³²⁵ Vgl. Kap. 2.1.

³²⁶ Langer, *Wie man wird, was man schreibt*, 2005, 136.

³²⁷ Vgl. ebd., 139.

jekts“³²⁸, wie Timo Hoyer es ausdrückt, dargestellt: Die Erlebnisse ernähren die verschiedenen Triebe des Individuums, wodurch sich diese fortentwickeln. Dadurch ergibt sich keine geordnete, sondern eine sehr chaotische Vorstellung des Subjekts, welche noch thematisiert werden wird.³²⁹

In „Jenseits von Gut und Böse“ behauptet Nietzsche, dass „der Geist“ am meisten noch einem Magen“ gleicht.³³⁰ Die Anführungszeichen, zwischen die „der Geist“ gesetzt ist, deuten auch hier an, dass die Sache so homogen und eindeutig nicht sein kann. Dem „Geist“ wird die Funktion zuerkannt, sich die verschiedenen Erfahrungen aneignen, bzw. ‚verdauen‘ zu können. Der „Deutsche“ wiederum „verdaut seine Ereignisse schlecht, er wird nie damit ‚fertig‘; die deutsche Tiefe ist oft nur eine schwere zögernde ‚Verdauung‘“.³³¹ Dies trifft auch die „Tiefe“ und den „Geist“ der deutschen Philosophie: Wer in die Tiefe denkt, plagt sich an bestimmten Problemen, die er nicht nach seinen Kriterien auflösen kann. Gott ist, wie bereits angedeutet, eine solche ‚Undelicatesse‘, die auch ein noch so tiefer Geist nicht zu zersetzen vermag. „Auf dem Wege zum ‚Engel‘“, bemerkt Nietzsche in „Zur Genealogie der Moral“, „hat sich der Mensch jenen verdorbenen Magen und jene belegte Zunge angezüchtet, durch die ihm nicht nur die Freude und Unschuld des Thiers widerlich, sondern das Leben selbst unschmackhaft geworden ist“.³³² Die Ereignisse des Lebens schmecken nicht mehr, wenn sie verneint werden. Die Moral macht den Geschmack taub und verdirbt den Magen.

Es wäre allerdings eine grobe Verkürzung, wenn das Problem der Ernährung ausschließlich im übertragenen Sinne aufgefasst werden würde, erläutert doch Nietzsche in „Ecce homo“ auch en détail seine Ernährungsgewohnheiten als Bestandteil seiner Tugendpflege. Er spricht davon, welches Essen bekömmlich ist, welche Nationen richtig speisen und welche fatal. Mit der eigenen Ernährung hat sich Nietzsche selbst längerfristig befasst. Harald Lemke zeigt anhand der Korrespondenz, dass sich Nietzsches Ernährung dennoch einseitig und ungesund ausgenommen hat, besonders Ende der 1880er Jahre. Von Mutter und Schwester wurden Essenspakete aus Naumburg gesendet, die vornehmlich Fleisch enthalten haben sollen.³³³

³²⁸ Timo Hoyer, *Nietzsche und die Pädagogik*, 2002, 426. Hoyer bezieht sich auf eine Stelle aus der Morgenröthe in KSA 3, 111.

³²⁹ Vgl. Kap. 6.2.

³³⁰ KSA 5, 169.

³³¹ Ebd., 186.

³³² Ebd., 302f.

³³³ Vgl. Harald Lemke, *Ethik des Essens*, Berlin 2007, 429ff.

In „Jenseits von Gut und Böse“ behauptet Nietzsche, dass „durch den vollkommenen Mangel an Vernunft in der Küche“ „die Entwicklung des Menschen am längsten aufgehalten, am schlimmsten beeinträchtigt worden“ sei.³³⁴ Nietzsche, so Lemke, bringt den Gedanken in die Philosophie ein, dass „nicht nur die Philosophie das Essen beeinflusst, sondern auch das Essen die Philosophie nährt und deswegen alles darauf ankommt, wie ‚gut‘ man isst und — darüber denkt“.³³⁵ Es wird nach einer „bewusst reflektierten und alltäglich kultivierten Ernährungsweise“ verlangt, die unsere „essenzielle Individualität“ prägt und damit auch unser Wohlergehen fördert.³³⁶ Nietzsche fragt gar nach der *moralischen* Wirkung von Mahlzeiten. In diesem Sinne kann Lemke Nietzsches Erkenntnis- und Moralkritik auch aus dessen „Gastrosophie“ ableiten.³³⁷ Dass zwischen geistlichen und kulinarischen Fragen ein Zusammenhang bestehen mag, legt schließlich das Zusammentreffen eines ‚undelikatens‘ Gottes mit einer ‚delikatens‘ Frage in „Ecce homo“ nahe.

Der deutschen Bildung gibt Nietzsche infolge dieser Gegenüberstellung die Schuld an allerhand Versäumnissen: Nicht der Ernährung, sondern dem ‚Idealismus‘ huldige sie als oberster Priorität und verliere damit „die Realitäten aus den Augen“.³³⁸ Die individuelle Tugend könne aber nicht mit Idealen gestärkt werden, sondern mit einer angemessenen Ernährung. Nicht nach einem Gebet, sondern nach einem kräftigenden Frühstück erst kann der Handwerker zur Tat schreiten.

Das Thema der Ernährung zu übergehen hat dabei durchaus Tradition. Lemke stellt fest, dass die Frage der Ernährung zwar seit der Antike problematisiert wurde, unter dem Zeichen einer „Diätmoral“³³⁹ allerdings meist als zu vernachlässigendes Naturgeschehen abgewertet wurde. Bei Descartes, nennt er ein Beispiel, findet sich durchaus der Gedanke angelegt, nicht nur ein ‚denkendes Ding‘, sondern auch ein „*schmeckendes Ding*“³⁴⁰ zu sein; nur wird, bevor dieser Gedanke ausformuliert werden kann, der reine Geist vom rein körperlichen Ding abgetrennt, sodass alle körperlichen Angelegenheiten in eine andere Welt abgeschoben werden. Man hat die Ernährung zuerst problematisiert, um sie darauf als nebensächliches Naturgeschehen ins Abseits zu drängen. Vollständig aus dem Kanon der Moraltheorie fällt die Ernährung erst nach Kant, was noch bis heute fortwirkt:³⁴¹ „Ü-

³³⁴ KSA 5, 173.

³³⁵ Lemke, *Ethik des Essens*, 2007, 434.

³³⁶ Ebd., 412.

³³⁷ Vgl. Ebd., 405ff. Das zitierte Wort findet sich u.a. auf S. 412.

³³⁸ KSA 6, 279.

³³⁹ Lemke, *Ethik des Essens*, 2007, 14.

³⁴⁰ Ebd., 14.

³⁴¹ Vgl. ebd.

berblickt man die gegenwärtige Literatur zum Thema, fällt auf, dass in allen Wissensgebieten der Philosophie das Essen systematisch vergessen oder sogar verachtet wird.³⁴² Womöglich mag aber gerade darin die Ursache zu finden sein, dass Nietzsches Kontrastierung von Religion und Ernährung auch auf den heutigen Leser noch überraschend, kurios und witzig wirken kann.

Analog zur Frage der Ernährung berichtet Nietzsche über weitere Problemfelder zur Kräftigung der Tugend: Die „Frage nach *Ort* und *Klima*“³⁴³ sowie die „Wahl *seiner Art Erholung*“³⁴⁴. Ort und Klima als zwei miteinander korrespondierende Faktoren tragen wesentlich zum Stoffwechsel bei, unter welchen für Nietzsche auch die geistigen Tätigkeiten fallen. Das „Genie ist bedingt durch trockne Luft, durch reinen Himmel“³⁴⁵, folglich fördern südeuropäische Örtlichkeiten wie Florenz oder Athen die Entfaltung eines individuellen Problems mehr als deutsche. Befindet sich ein noch so tüchtiger Handwerker am falschen Ort, kann ihm seine ureigenste Aufgabe vorenthalten werden: „[E]r bekommt sie nie zu Gesicht.“³⁴⁶ Der Instinkt, der hinter dem Geist steht und ihn in seine Bahnen lenkt, muss fein genug sein, um zu den richtigen Orten zu drängen. Im Falle von Nietzsches Leben war es dessen Verhängnis, die Krankheit, die ihn sensibel für das Klima gemacht hat und „zum Nachdenken über die Vernunft in der Realität gezwungen“ hat.³⁴⁷

Wie in der Frage der Ernährung versucht Nietzsche hier Schlüsse aus seinen eigenen Erfahrungen zu ziehen, in diesem Fall durch Reflexion seiner regen Reisetätigkeit. In einem Brief an Heinrich Köselitz von November 1885 schwärmt er seinem Freund von Nizza vor. Er habe „München, Florenz, Genua“³⁴⁸ geprüft: „[A]ber es schickt sich für meinen alten Kopf nichts Anderes als dies Nizza, abgerechnet ein paar Monate Sils-Maria[.]“³⁴⁹ Daraufhin versucht er Köselitz zu überreden, zu ihm zu kommen. Man sei „hier so ‚außerdeutsch‘“³⁵⁰, beendet Nietzsche schließlich seinen Bericht.

In der Wahl seiner Erholung greift Nietzsche zu Büchern. Die Beschäftigung mit fremden Gedanken lenkt ihn von sich selbst ab: „Lesen erholt mich eben von *meinem* Ernste.“³⁵¹

³⁴² Ebd., 12. Bezeichnenderweise findet Robert Pfaller ähnliche Worte: Das Essen würde von den Philosophen „mit einer gewissen Verachtung behandelt“ werden, was er von Kant bis Adorno an Beispielen zeigt. Vgl. Robert Pfaller, *Wofür es sich zu leben lohnt*, Frankfurt/Main 2011, 247.

³⁴³ KSA 6, 281.

³⁴⁴ Ebd., 284.

³⁴⁵ Ebd., 282.

³⁴⁶ Ebd.

³⁴⁷ Ebd.

³⁴⁸ KSB 7, 114.

³⁴⁹ Ebd.

³⁵⁰ Ebd., 115.

³⁵¹ KSA 6, 284.

Sobald es zu einer „geistigen Schwangerschaft“ gekommen ist, sollte eine der „Instinkt-Klugheiten“ dagegen zu einer „Art Selbst-Vermauerung“ raten, um die Ausprägung des eigenen Gedankens zu fördern und von fremden Gedanken abzutrennen.³⁵² Wieder betont Nietzsche die Einsamkeit, diesmal als Abbruch von jeglicher Form der Kommunikation. Überhaupt sieht Nietzsche hinter den Klugheiten seiner Tugendpflege einen „Instinkt der Selbsterhaltung“ die Fäden ziehen; dieser Instinkt bringt sich am deutlichsten als „Instinkt der *Selbstvertheidigung*“ hervor.³⁵³ Dessen Anliegen ist es, die leibeigenen Kräfte nicht ungezielt zu verschwenden, etwa an selbstlosen Problemen. Mit dem „*Geschmack*“³⁵⁴ als Kriterium, gilt es nicht bloß bestimmte Phänomene zu verneinen, die an den Leib herange-tragen werden — es gilt, sich vollständig von ihnen zu distanzieren, sie nicht mehr heran-zulassen. Denn gerade im ‚Nein-sagen‘ verbraucht man Kraft, die dann an anderen Orten fehlt — die „Defensiv-Ausgaben“ bedingen eine „Verarmung“.³⁵⁵ Wer sich falsch ernährt, benötigt übermäßig viel Kraft zum Verdauen; wer am falschen Ort lebt, benötigt Kraft, um bestimmte ortsbedingte Phänomene von sich fern zu halten, oder um ein beunruhigendes Klima zu ertragen; und wer sich falsch erholt, wird von fremden Gedanken eingelullt, de-ren man sich mühsam entledigen muss, wenn man ihnen überhaupt noch entkommen kann: „Müsste ich nicht darüber zum *Igel* werden? — Aber Stacheln zu haben ist eine Vergeu-dung, ein doppelter Luxus sogar, wenn es freisteht, keine Stacheln zu haben, sondern *offne* Hände...“³⁵⁶ Nietzsche will die Geschenke entgegennehmen, die ihm bereitet werden — von seinem *eigenen* Leben. Dazu hat dieses die maßgebenden Probleme erst zu einem Schicksal entfalten müssen, und in diesem Sinne zeigt Nietzsche in einem demonstrativen Akt seine eigene Passion, die einem auserwählten Kreis an Lesern verständlich machen soll: „Wie man wird, was man ist.“

³⁵² Ebd.

³⁵³ Ebd., 291.

³⁵⁴ Ebd.

³⁵⁵ Ebd., 292.

³⁵⁶ Ebd.

3.7. Werde, der du bist!

Pindars Siegesdichtung

„Wie man wird, was man ist“ ist eine Paraphrase eines Spruches aus der zweiten pythischen Ode des griechischen Adelsdichters Pindar. Eine Übersetzung dieses Spruchs findet sich in verschiedenen Abwandlungen an vielen Stellen in Nietzsches Werk, so etwa im vierten Teil von „Also sprach Zarathustra“ im Kapitel „Das Honig-Opfer“, wo die Phrase lautet: „Werde, der du bist!“³⁵⁷ Zarathustra behauptet dabei, dass er sich diese Aufforderung als ein „Zuchtmeister“ „nicht umsonst“ *selbst* zugesprochen hat.³⁵⁸ Dieses rückbezügliche Moment charakterisiert die Funktion des Satzes in Nietzsches Spätwerk. Pindar hingegen ruft diesen Satz einem Gegenüber zu.

Der Philologe Werner Jaeger übersetzt die Phrase im ersten Band seiner einflussreichen Untersuchung zur griechischen Pädagogik, „*Paideia*“, gleichlautend (es fehlen im Unterschied zur Nietzsche'schen nur Beistrich und Rufzeichen), und fügt hinzu, dass dieser Satz „wie die Summe seines [Pindars, Anm. L.S.] ganzen Erziehertums“ wirkt.³⁵⁹ Jaeger sieht in dessen Dichtkunst insofern ein inhärentes pädagogisches Moment, als Pindar die Personen, die er besingt, zu Idealen erhebt. Deren jeweiliges Ideal ist die „*Areta*“ („dieses Wort können wir bei Pindar nicht anders als in der strengen dorischen Lautform seiner Sprache schreiben“³⁶⁰), die Jaeger — an den wenigen Stellen, an denen er dieses Wort überhaupt übersetzt — als eine „Tugend des Mannes“³⁶¹ bezeichnet. In den Siegesliedern lobt Pindar die „*Areta*“ der Olympioniken, die aufgrund ihrer ‚Tüchtigkeiten‘ den Sieg errungen haben: „Die Bindung an den wechselnden, scheinbar zufälligen und äußerlichen Anlaß wird ihm zur größten Stärke seiner Dichtung: der Sieg fordert das Lied. Dieser normative Gedanke ist für Pindar die Grundlage seines Dichtertums.“³⁶² Flüchtige Taten will Pindar in dauerhafte Worte prägen. Die Form seiner Dichtung bestimmt sich durch ihren Topos, durch eine sich im Sieg offenbarende „*Areta*“. Nicht aber dürfen seine Werke mit einer starren Plastik verwechselt werden: „Ich bin kein Bildhauer, der unbeweglich auf ihrem Sockel stehende Bildwerke schafft“, zitiert und übersetzt Jaeger eine Aussage Pindars.³⁶³

³⁵⁷ KSA 4, 297.

³⁵⁸ Ebd.

³⁵⁹ Werner Jaeger, *Paideia*, Berlin 1959, 285.

³⁶⁰ Ebd., 277.

³⁶¹ Ebd., 287.

³⁶² Ebd., 277.

³⁶³ Ebd., 279.

Jaeger findet allein darin, dass Pindar seine eigene Tätigkeit mit der eines Bildhauers kontextualisiert, ein ausreichendes Indiz für die Gleichartigkeit der beiden Handwerke; in seiner weiteren Argumentation übergeht er jene Aspekte, durch welche sich Pindar von einem Bildhauer abgegrenzt wissen will. Er bezeichnet ihn als einen „Bildhauer der höheren Potenz“³⁶⁴, dessen Oden sich zu ihren Objekten so verhalten wie die Plastiken der griechischen Bildhauer zu den ihrigen: Beide stellen die Wettkampfsieger in einer göttlichen Idealität, mit göttlichen Attributen, dar — sie stellen den Sieger in den Mythos hinein.

Pindar vertritt eine Adelsethik, die die Veranlagung zur „Areta“ in der Abstammung vorfindet. Diese Auffassung ist zu seiner Zeit bereits in Bedrängnis geraten. Zahlreiche bürgerliche Emporkömmlinge ohne adlige Herkunft ermöglichen ihren Söhnen eine Erziehung, die zuvor nur Privilegierten vorbehalten war. Henri-Irénée Marrou erkennt in der Entwicklung, die einer steigenden Zahl an Kindern Bildung ermöglichen will, eine Grundvoraussetzung zum Entstehen der Schule.³⁶⁵ Diese Entwicklung lässt sich an verschiedenen Topoi der Dichter ablesen. Pindars Zeitgenosse Simonides veranschaulicht, wie das Schicksal in die alte Adelsethik einbricht und die Ausprägung der Mannestugend behindert, indem es den Menschen in Unglück verstrickt.³⁶⁶ Pindar fragt, ob die männlichen Tugenden erlernbar seien oder mit dem „Blute“³⁶⁷ vererbt werden. Jaeger zitiert das dritte nemeische Lied:

Volles Gewicht hat nur, wem rühmlicher Wert
Angeboren ist. Wer nur besitzt
Was er erlernt, ein schwankender Schattenmann,
Niemals tritt der auf mit wirklichem Fuß,
Sondern von tausend hohen
Dingen mit unreifem Sinn
Kostet er nur.³⁶⁸

Die „Areta“ wird von Generation zu Generation weitergegeben, während am Anfang des Stammbaumes ein göttlicher Urahn steht.³⁶⁹ Daraus entsteht ein Problem. Die „Areta“ überspringt zuweilen eine oder mehrere Generationen; der Vater kann ein tüchtiger Kämpfer gewesen sein, während der Sohn zu nichts taugt. Die Erziehung erhält auf diese Weise ihre Bedeutung: Nur der kann sinnvoll erzogen werden, der bereits eine Veranlagung zur „Areta“ besitzt. Wie das Handwerk des Olympioniken, ist auch die Tugend des Dichters unlernbar: Es existiert eine „Kluft“ zwischen der „Dichterkraft“ und dem bloßen „Wissen

³⁶⁴ Ebd., 280.

³⁶⁵ Vgl. Henri-Irénée Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Freiburg 1957, 66f.

³⁶⁶ Vgl. Jaeger, *Paideia*, 1959, 281f.

³⁶⁷ Ebd., 287.

³⁶⁸ Ebd.

³⁶⁹ Vgl. ebd., 282.

des ‚Gelernten‘³⁷⁰. Der Dichter findet nur unter ‚Edlen‘³⁷¹ Verständnis und seinen Umgang, weshalb sich Pindar am Ende der zweiten pythischen Ode eine angemessene Gesellschaft wünscht.

In dieser Ode schafft Pindar dem König Hieron ebenso ein ideales Selbst, über dem nichts Höheres sein kann. Mit den Worten ‚Werde der du bist‘³⁷² fordert er Hieron sodann auf, diesem Idealbild zu entsprechen. Darin liegt der pädagogische Impetus seiner Dichtung, der auf Adlige ebenso wirkt wie auf die Emporkömmlinge: ‚Die Durchdringung des Gegenwärtigen mit dem Mythischen erweist sich überall als eine einzigartige idealisierende und verwandelnde Kraft.‘³⁷³ Doch folgt man der Logik, die Jaeger herausgearbeitet hat, reicht die Aufforderung alleine noch nicht aus.

Pindar und Nietzsche

Am Anfang der adligen Ahnenreihe des Siegers steht ein Gott, dessen Blut für seine ‚Areta‘ verantwortlich ist — so fundiert Werner Jaeger den Lobpreis, den die Olympioniken und Könige durch Pindar erfahren. In der zweiten Abhandlung von ‚Zur Genealogie der Moral‘ betrachtet Nietzsche genau dieses Verhältnis ‚der *Gegenwärtigen* zu ihren *Vorfahren*‘.³⁷⁴ Je erfolgreicher, mächtiger, tüchtiger ein Geschlecht ist, desto mehr glaubt es in der Schuld seiner Ahnen zu stehen; man ist den Vorfahren für deren Tüchtigkeiten dankbar: ‚[D]er Ahnherr wird zuletzt nothwendig in einen Gott transfigurirt.‘³⁷⁵ Ein Volk verehrt in seinem Gott ‚die Bedingungen, durch die es obenauf ist, seine Tugenden‘, ergänzt er dazu in ‚Der Antichrist‘.³⁷⁶ Wenn Pindar die durchs Blut bestimmte ‚Areta‘ des Olympioniken lobt, ‚transfigurirt‘ er zugleich dessen Ahnen in einen Gott, um die ‚Areta‘ selbst göttlich machen zu können.

Auch Nietzsche sucht den Ursprung seiner Instinkte, die zuletzt seine Tüchtigkeit bedingen, in seinem ‚Blut‘, durch welches er sich allerdings mit den Polen, nicht mit seiner deutschen Familie verwandt wissen möchte. Das schon von Pindar bedachte Phänomen, dass die ‚Areta‘ eines Geschlechts mitunter ganze Generationen überspringt, wird bei Nietzsche noch weiter auseinander gerissen. Nicht nur Generationen einer Ahnenreihe ü-

³⁷⁰ Ebd., 289.

³⁷¹ Ebd., 287.

³⁷² Ebd., 285.

³⁷³ Ebd., 286.

³⁷⁴ KSA 5, 327.

³⁷⁵ Ebd., 328.

³⁷⁶ KSA 6, 182.

berspringt seine Tugend, sondern sie springt auch zwischen den Stammbäumen verschiedener Ahnenreihen! Die Frage der Verwandtschaft trennt Nietzsche von der Frage der Hinterlassenschaft: Nietzsches Blut entspricht dem eines Polen, seine Krankheit der seines Vaters. Die Göttlichkeit, die sich Nietzsche in Abgrenzung zu seinen Eltern zuschreibt, sucht Nietzsche, anders als Pindar, nicht mehr in der Ahnenreihe. Nietzsche schreibt in „Ecce homo“ seine eigene Genealogie, durch die er seine eigene Göttlichkeit herleitet. Die „Gegensatz-Natur zu der Art Mensch, die man bisher als tugendhaft verehrt hat“, als die sich Nietzsche selbst im Vorwort lobt, besteht in seiner eigenen, göttlichen „Areta“, welche ihn zu einem Schicksal für die Menschheit werden ließ.

Der unglückliche Lebenswandel, den Nietzsche durchgemacht hat, hat sich aber nicht seiner „Areta“ in den Weg gestellt, von welchen Fällen Simonides Auskunft gibt, sondern hat sogar zu deren Entfaltung beigetragen. Seiner Krankheit, sagt Nietzsche selbst, ist er in vielerlei Hinsicht „zu Dank verpflichtet“.³⁷⁷ Nietzsche deutet jedes Ereignis seines Lebens, über das er schreibt, als ein ‚ich wollte es so‘.

Pindar will sich nicht als Bildhauer sehen, der bloß starre Skulpturen herstellt; doch stellt er mit jedem Olympioniken und König, den er idealisiert, einen neuen Götzen auf: Er übt Macht als Pädagoge und Dichter aus, insofern er dem Menschen ein erstrebenswertes Idealbild als (Zerr-)Spiegel vor die Augen hält. Jaeger zieht konsequent eine Linie zu Platon, der Sokrates im Dialog „Politeia“ ebenso mit einem Bildhauer vergleicht, welcher ideale Skulpturen erschafft, nach denen sich die Philosophenherrscher zu richten haben.³⁷⁸ Nachdem die Idee der Gerechtigkeit als Grundlage des Staates herausgearbeitet wurde, nach der sich die Herrscher zu bilden hätten, spricht Glaukon zu Sokrates: „Rundum herrlich hast du die Regierenden herausgemeißelt, Sokrates[,] [...] wie ein Bildhauer[.]“³⁷⁹

Die Metapher des Bildhauers übernimmt Nietzsche von Pindar in einer Notiz von 1880. Im Gegensatz zu Platon findet er in der (Selbst-)Erkenntnis ein aporetisches Unterfangen und spricht ihr jegliche Funktion in der Formung des Menschen ab: „Sondern *uns selber machen*, aus allen Elementen eine Form *gestalten* — ist die Aufgabe! Immer die eines Bildhauers! Eines produktiven Menschen! *Nicht* durch Erkenntniß, sondern durch Übung und ein Vorbild werden wir *selber!*“³⁸⁰ Acht Jahre später, in „Ecce homo“ radikalisiert er dieses Konzept einer Selbstwerdung: Als ein Zertrümmerer von Götzen lobt er, anders als Pindar,

³⁷⁷ Ebd., 272.

³⁷⁸ Vgl. Jaeger, *Paideia*, 1959, 280.

³⁷⁹ Zitiert nach der Übersetzung von Georg Landmann: Platon, *Der Staat*, Kettwig 1992, 360 [540 C].

³⁸⁰ KSA 9, 361.

niemanden anders, sondern sich selbst. Dichter und Objekt der Dichtung werden zu einer Einheit verschmolzen, während die Genealogie seiner „Areta“ auseinander gerissen wird. Diese sonderbare Struktur kündigt bereits der Titel an: Pontius Pilatus deutet mit dem Ruf „Ecce homo“ auf den gepeinigten Jesus Christus. Nietzsche wendet ihn dagegen auf sich selbst an. Sowohl das „Ecce homo“ als auch Pindars „Werde der du bist“ werden in Nietzsches später Autobiographie vom Sprecher auf ihn selbst ‚gewendet‘. Das ‚Hineindeuten‘ eines ‚Autors‘ in ein Werk wird dadurch überflüssig gemacht, wie Friedrich Kittler erkannt hat: „‹Ecce homo› spottet und entgeht jeder Deutung eben darum, weil es Deuten selber als Macht ausübt.“³⁸¹ Nietzsche deutet selber, und wird dadurch für jede andere Deutung unfassbar, ‚ungreifbar‘. In dem Lobpreis, den er für sich selbst verfasst hat, bleibt er, ungleich einem starren Götzen, beweglich. Das, was Pindar für sich selbst beansprucht hat, keine starren Skulpturen zu schaffen, gelingt Nietzsche durch die Radikalität seiner Autorschaft. Allerdings wird auch diskutiert, inwiefern eine pädagogische Deutung von Pindars Spruch zulässig ist, denn im Falle Hierons dichtet Pindar auch zur eigenen Verteidigung. Neider haben seinen Namen vor dem König diffamiert, worauf er den Vorwürfen entgegentritt, indem er den König in die Höhe hebt und zugleich doch auch versucht, auf ihn einzuwirken. Dieser Einwand kann sich auch auf Form und Inhalt der Übersetzung selbst auswirken. Erich Thummer weist auf sprachliche Schwierigkeiten der Phrase „Werde, der du bist!“ gegenüber des Originals hin, insofern ein Partizip isoliert wird.³⁸² Mittels einer werkimmanenten Untersuchung von Pindars Ode versucht Thummer zu einer dem Kontext gerechten Übersetzung der fragwürdigen Aufforderung zu gelangen. Zuletzt formuliert er diese als: „Vernimm, wer du bist!“³⁸³ In dieser Form wird die politisch brisante Kommunikationssituation betont.

Ein entsprechender Einwand gegen die Übersetzung „Werde, der du bist!“ lautet, dass sie „eine Vorstellung über Werden und Sein enthalte, die über die geistige Fassungskraft Pindars und seiner Zeit hinausgehe“.³⁸⁴ All dies muss den Kern von Nietzsches Philosophie nur wenig tangieren, zumal sie die ‚Flüssigkeit‘ jeden Sinns proklamiert. Man könnte zu der Schlussfolgerung gelangen, dass nicht Nietzsche von dem Satz gelernt hat, dessen Urheber Pindar ist, sondern dass der Satz von Nietzsche gelernt hat. Die Vorstellung von

³⁸¹ Vgl. Kap 2.1. sowie Kittler, *Wie man abschafft, wovon man spricht*, 2000, 91.

³⁸² Vgl. Erich Thummer, *Die zweite pythische Ode Pindars*, Bad Orb 1972, 294. Vgl. auch Hödl, *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos*, 2009, 532, sowie Babette Babich, *Nietzsche's imperative as a friend's encomium*, Berlin 2003, 33.

³⁸³ Thummer, *Die zweite pythische Ode Pindars*, 1972, 307.

³⁸⁴ Ebd., 293f.

Werden und Sein, mit der Nietzsche den Imperativ Pindars infiziert hat, wird im abschließenden Kapitel noch behandelt werden.

Auf ähnliche Weise lässt sich fragen, inwiefern sich die „virtù im Renaissance-Stile“, von der in „Warum ich so klug bin“ die Rede ist, überhaupt mit der göttlichen „Areta“ Pindars identifizieren lässt. In ihren jeweiligen Kontexten nehmen die Begriffe jeweils bestimmte Bedeutungen ein, doch eine Gleichartigkeit lässt sich finden, wenn man den Begriff einer ‚siegreichen Kraft‘ von Deleuze heranzieht: Die „Areta“ Pindars ist jene Eigenschaft des Olympioniken, wodurch dieser siegreich geworden ist. Nach Deleuze ist jene „Kraft“ „siegreich“, die über eine andere herrscht — die Tugend kann dementsprechend als ein Ganzes von aufeinander abgestimmten Kräften gelesen werden, die mit anderen Kräften um den Sieg ringen. Die Tugend Nietzsches, sein Handwerk hat ihn schlussendlich zum Sieg geführt. Das Moment der Machtergreifung, das an diesem Punkt in das Konzept der Tugend hineindrängt, wird am eindeutigsten und kompromisslosesten in „Der Antichrist“ zum Ausdruck gebracht. Das Gute, dem die „virtù“ folgt, versteht sich darin als Machtsteigerung.

„Ecce homo“ betont Anderes. Pindars „Werde der du bist“ fordert zu einer Entwicklung auf. Der Untertitel „Wie man wird, was man ist“ von „Ecce homo“ drückt hingegen eine bereits abgeschlossene Entwicklung aus. Nietzsche zeigt sich in seiner Vollendung — er meint, nunmehr ein Schicksal für die Menschheit darzustellen.

4. Der Antichrist

4.1. Das nasführende Christentum

„Der Antichrist“ ist in mancher Hinsicht das radikalste Werk Friedrich Nietzsches. Es ist nicht radikal in der Konzeption eines selbstherrlichen Autors, wie ihn „Ecce homo“ entwirft; es ist auch nicht radikal im Verweben von Dichtung, Tragödie und Philosophie, wie es „Also sprach Zarathustra“ vollführt; aber radikal ist es im Entwerfen und Darstellen eines Gegensatzes, der vom Vorwort an bis zu den letzten Worten mit aller Härte aufrecht erhalten wird. In „Zur Genealogie der Moral“ hat Nietzsche von „blassen“ „Antichristen“³⁸⁵ gesprochen, die sich zwar als ungläubig glauben, aber noch immer die Wahrheit als objektives, reines Ideal anbeten. Deren Wissenschaftlichkeit besteht in einem „Ascetismus der Tugend“, welcher sich im „Verzichteleisten“ ausdrückt.³⁸⁶ Dagegen wendet Nietzsche die mit dem Glauben vertretenen Werte konsequent, mit allen Konsequenzen, um. Was bedeutet der Gegensatz zum Glauben, der Gegensatz des Christentums? Diese Frage wird in „Der Antichrist“ durchgedacht. In der Philologie und in der Medizin erkennt Nietzsche die beiden Wissenschaften, die den Schleier um die christliche Wertewelt lüften können: „Der Arzt sagt ‚unheilbar‘, der Philolog ‚Schwindel‘[.]“³⁸⁷ Mit diesen Prämissen soll das Krankhafte und die Lügen des Christentums nachgewiesen werden. Die Krankheit findet sich überall dort, wo dem Leben der Rücken zugewandt wird, und die Lüge in der moralischen Verbesserung des Menschen: „Die Menschheit wird am besten genasführt mit der Moral!“³⁸⁸ Im ersten Drittel beschäftigen Nietzsche die christlichen Tugenden, die für die folgende Betrachtung von besonderem Interesse sein werden.

³⁸⁵ KSA 5, 398.

³⁸⁶ Ebd., 400.

³⁸⁷ KSA 6, 226.

³⁸⁸ Ebd., 220.

4.2. Das Gute als mehr Macht

Im Vorwort grenzt Nietzsche erneut den Kreis seiner Leser ein: Er schreibt für die „Wenigsten“, die womöglich noch geboren werden müssen; der „Rest ist bloss die Menschheit“.³⁸⁹ Diese ihm gemäße Gesellschaft spricht er sodann im ersten Aphorismus mit Emphase an: „Wir sind Hyperboreer, — wir wissen gut genug, wie abseits wir leben.“³⁹⁰ Hyperborea als ein mythischer, weder über Wasser, noch auf dem Landwege erreichbarer Ort weit im Norden der antiken Welt erhält denselben Stellenwert wie die eisigen Höhen der Berge, die am Anfang von „Ecce homo“ angerufen werden.³⁹¹ Es wird zu einem Sinnbild von Abgeschiedenheit und Vornehmheit. Fernab aller Verirrungen haben die Hyperboreer der modernen Welt ihr Glück und ihre Gesundheit gefunden: „Lieber im Eise leben als unter modernen Tugenden und andren Südwinden!“³⁹² In Hinblick auf die Tugend bahnt sich dieselbe Frage wie zu Anfang von „Ecce homo“ an: Wenn die Tugenden der Hyperboreer nicht modern sind, worin bestehen dann ihre ‚unmodernen‘ Tugenden? „Ecce homo“ blieb in seinen Antworten mehrdeutig und rätselhaft und konnte erst am Ende seinen Gegensatz klar benennen. „Der Antichrist“ setzt sich Eindeutigkeit von Anfang an zu einer Voraussetzung: „Formel unsres Glücks: ein Ja, ein Nein, eine gerade Linie, ein Ziel...“³⁹³ Dementsprechend erläutert schon der zweite Aphorismus, was es zuletzt bedeutet, ein ‚Ja‘ zum Leben als den Gegensatz zum Christentum zu fordern: „Was ist gut? — Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht.“³⁹⁴

Das Gute sieht Nietzsche gemäß einer bereits zitierten Stelle des Nachlasses von 1885 darin, eine bestimmte Tüchtigkeit zu haben, und diese ausüben zu dürfen: „Es giebt gar nichts Besseres als das Gute! und das ist: irgend eine Tüchtigkeit haben und aus ihr schaffen, virtù, im italiänischen Sinne der Renaissance.“³⁹⁵ Am Ende des vorigen Kapitels wurde die „virtù“ unter Hinzunahme eines Gedankens von Deleuze als ein Konglomerat von Kräften bezeichnet, die gemeinsam um den Sieg ringen. Hier, im zweiten Aphorismus von „Der Antichrist“ wird das Gute nunmehr konkret als das bezeichnet, was den Willen zur

³⁸⁹ Ebd., 167f.

³⁹⁰ Ebd., 169.

³⁹¹ Auch Pindar berichtet davon in der zehnten pythischen Ode ab der zweiten Gegenstrophe. Vgl. J.J.C. Donner, *Pindars Siegesgesänge*, Heidelberg 1860, 172.

³⁹² KSA 6, 169.

³⁹³ Ebd., 167.

³⁹⁴ Ebd., 170.

³⁹⁵ Vgl. Kap. 3, sowie KSA 11, 475.

Macht unterstützt; abermals wird genau dieses Gute als Tüchtigkeit ausgewiesen: „*Nicht* Zufriedenheit, sondern mehr Macht; *nicht* Friede überhaupt, sondern Krieg; *nicht* Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, virtù, moralinfreie Tugend)[.]“³⁹⁶ Die in der Wiederholung des „*nicht*“ bestehende Anapher wird noch unterstrichen, was den Gegensatz als eine Form hervorhebt; er soll die folgende Abhandlung bestimmen.

Schon in der Notiz von 1885 meint Nietzsche, dass der Handwerker „zufrieden“ auf sein Leben blickt, „wenn er seinen Stolz bei seiner Kunst hat“, also bei seiner Tüchtigkeit. Das eigentliche Glück findet sich im Wachstum, nicht in einer Zufriedenheit, die sich aus dem Zustand einer bereits erreichten Macht speist. Im Willen zu *mehr* Macht drückt sich kein Größenwahn, sondern der Wille zu einer Dynamik aus, durch die man das wird, was man ist. Im Krieg sucht Nietzsche dieses Wachstum, wie er im Kapitel „Warum ich so weise bin“ von „Ecce homo“ erläutert hat.

Nietzsche macht keinerlei Hehl aus dem antihumanistischen Duktus dieser Sätze: „Die Schwachen und Missrathnen sollen zu Grunde gehn: erster Satz *unsrer* Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen.“³⁹⁷ Dies braucht nicht als ein Imperativ zu Mord oder Euthanasie verstanden zu werden. Zweifellos sind in Nietzsches Spätwerk derartige Überlegungen angelegt; Timo Hoyer nennt sie „die ins Barbarische entgleisten Ausläufer eines vernichtungsfreudigen, dionysischen Denkens“³⁹⁸, und macht am Beispiel von Stellen des Spätwerks auf gefährliche Parallelen zu einem rassenhygienischen Diskurs und zu negativer Eugenik aufmerksam.³⁹⁹ Heinz Schlaffer sieht darüber hinaus in Nietzsches Stil auch ein Vorbild für nationalsozialistische Rhetorik.⁴⁰⁰ Die Rezeption Nietzsches durch den Nationalsozialismus bildet ein relativ komplexes Feld, dessen Besichtigung hier den Rahmen sprengen würde. Angesichts der derart prekären Lage sei hier zumindest auf ein Zitat von Thomas Mann verwiesen, der sich unter Eindruck der Weltkriege und des Holocausts von Nietzsche zwar distanzierte, aber noch immer feststellte: „[D]aß das deutsche Bürgertum den Nazi-Einbruch mit Nietzsches Träumen verwechselte, war das plumpste aller Mißverständnisse.“⁴⁰¹

Allerdings, denke ich, muss die zur Debatte stehende Stelle aus „Der Antichrist“ nicht in diesem Lichte gesehen werden. Nietzsche denkt zwar nicht ‚human‘, aber — in seiner ei-

³⁹⁶ KSA 6, 170.

³⁹⁷ Ebd., 170.

³⁹⁸ Hoyer, *Nietzsche und die Pädagogik*, 2002, 642.

³⁹⁹ Vgl. ebd., 634ff.

⁴⁰⁰ Vgl. Schlaffer, *Das entfesselte Wort*, 2007, 141ff.

⁴⁰¹ Mann, *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, 1948, 147.

genen Logik — keinesfalls ‚grausamer‘ als jede einzelne der Moralen. Im Gegenteil: ‚Grausamkeiten‘ sieht er vor allem in jenen ‚humanen‘ Moralen angelegt, die den ‚Menschen‘ verbessern wollen.⁴⁰² Es ist diese Perspektive, die im 20. Jahrhundert auch Michel Foucault für seine Studien einnehmen wird.⁴⁰³

Ein Entwurf zu der Stelle lautet: „Das was schwach und mißrathen ist soll zu Grunde gehn: oberster Imperativ des Lebens. Und man soll keine Tugend aus dem Mitleiden machen.“⁴⁰⁴ Für die Druckfassung hat Nietzsche härtere Worte gefunden. In „Der Antichrist“ lässt Nietzsche den Hammer, keine Zunge sprechen. Der „Imperativ des Lebens“ wird in der gedruckten Fassung zu einer ‚verkehrten‘ Menschenliebe der modernen Hyperboreer. Das Schwache geht zugrunde, das Starke wird stärker — darin sieht Nietzsche ein Gesetz des Lebens, nachdem man sich orientieren soll. In „Der Fall Wagner“ wird die Liebe „in ihren Mitteln der Krieg“ und „in ihrem Grunde der Todhass der Geschlechter“ genannt.⁴⁰⁵ Die Liebe ist egoistisch, insofern das geliebte Objekt in Besitz genommen werden will. Was für die Geschlechtsliebe gilt, das, so zeigt „Der Antichrist“, soll auch für die Menschenliebe gelten: Auch die Menschenliebe ist eine Form des Kriegs und der Aneignung. Im Satz „Und man soll ihnen noch dazu helfen“ zieht Nietzsche den konsequenten Gegensatz zum Mitleid: Er gehorcht dem Imperativ des Lebens, wie es im Entwurf dazu zu lesen ist. Jede Schwäche wird dadurch zu einem Verhängnis: Genau dieses Verhängnis hat Nietzsche in „Ecce homo“ zu einer Bedingung seines Schicksals gemacht. Seine Krankheit als seine Schwäche und sein Verhängnis hat erst sein Schaffen ermöglicht. Deshalb übt er in „Ecce homo“ Kritik am Mitleid: Als Folge des guten Willens greift das Mitleid in das Schicksal eines anderen ein, welcher dadurch in seinem ‚Werden‘ verhindert wird: Er kann nicht mehr werden, was er ist. Dies nennt Nietzsche im 7. Aphorismus von „Der Antichrist“ das „Gesetz der *Selection*“⁴⁰⁶, das durch das Mitleid gestört wird. Dieses Gesetz ist nicht im Sinne Darwins zu verstehen, den Nietzsche für die Prämissen der natürlichen Selektion kritisiert. In der „Götzen-Dämmerung“ überlegt er, dass die Knappheit an Ressourcen und

⁴⁰² Vgl. die zweite Abhandlung aus „Zur Genealogie der Moral“, die die Strafe als ein Fest darstellt, in KSA 5, 291ff.

⁴⁰³ Stellvertretend sei hier nur seine Diskursanalyse der modernen Strafmechanismen genannt: Michel Foucault, *Überwachen und Strafen*, Frankfurt/Main 1977.

⁴⁰⁴ KSA 13, 481.

⁴⁰⁵ KSA 6, 15. Ebenso in „Ecce homo“, vgl. ebd., 306.

⁴⁰⁶ Ebd., 173.

der damit einhergehende Kampf um das Überleben eine Ausnahme darstellt, während der Großteil an Kämpfen aufgrund von Machtstreben ausgetragen werden.⁴⁰⁷

Ein weiterer Vorwurf in „Der Antichrist“ an das Mitleiden lautet, dass es depressiv wirkt. Das Mitleid vermehrt das Leid des Lebens: Jemand, der an sich kein Leid hätte, beginnt zu leiden, weil er mit einem anderen mitfühlt, mit-leidet.⁴⁰⁸ Das Mitleid ist aus diesen Gründen ungesund; zugleich ist es zum „Boden und Ursprung aller Tugenden“⁴⁰⁹ geworden. Wieder überblickt man hier dasselbe Terrain, das schon in „Der Fall Wagner“ oder in „Ecce homo“ ausgekundschaftet wurde, nur wieder von einem anderen Massiv aus betrachtet, aus anderen, diesmal raueren und härteren Höhen.

4.3. Theologen-Instinkte

Es geht in „Der Antichrist“ um die Herausarbeitung von Gegensätzen. Auf der einen Seite stellt Nietzsche ‚unzeitgemäße‘ Hyperboreer vor, die aus einer eisigen Distanz das kranke Treiben der Moderne begutachten. Auf der anderen Seite erkennt Nietzsche „die Theologen und Alles, was Theologen-Blut im Leibe hat“⁴¹⁰ als deren diametralen Widerpart. Im Blut findet Nietzsche wieder eine Metapher für den leiblichen Ursprung allen Handelns. Die Theologen handeln ebensowenig aus ihrem Geist heraus wie Nietzsche selbst, vielmehr sind es auch ihre Instinkte, die ihre Handlungen vorbereiten. Die „Vergiftung“ der Theologen führt zu einem „Verhängnis“, das man, so Nietzsche, „aus der Nähe gesehn haben“ muss.⁴¹¹ Dieses Verhängnis verfolgt er nicht bis zu sich selbst zurück, wie er es in „Ecce homo“ tut, sondern sucht in anderen Bereichen. Er habe es überall gefunden, behauptet er, wo man sich vom konkreten Leben zugunsten einer reineren, höheren Wahrheit abgewandt hat. Der Theologe begreift die Wahrheit grundsätzlich verkehrt: „Was ein Theologe als wahr empfindet, muss falsch sein: man hat daran beinahe ein Kriterium der Wahrheit.“⁴¹² Der Theologe setzt Gott als absolute Wahrheit, für deren Stimmigkeit er die Phänomene des Lebens fälscht. Dies geschieht instinktiv, gesegnet durch das gute Gewis-

⁴⁰⁷ Vgl. ebd., 120f. Es sollte angemerkt werden, dass es sich in der Evolutionsbiologie bis heute um eine Streitfrage handelt, in welchem Ausmaß die natürliche Selektion tatsächlich stattfindet. Vgl. John Dupré, *Darwins Vermächtnis*, Frankfurt/Main 2009, 26f.

⁴⁰⁸ Vgl. KSA 6, 172f.

⁴⁰⁹ Ebd., 173.

⁴¹⁰ Ebd., 174.

⁴¹¹ Ebd.

⁴¹² Ebd., 175.

sen, wodurch keinerlei Instrument des Leibes Verdacht schöpft. Dieses „Falsch-sehen“⁴¹³ pflegt der Theologe, sodass er sich seine Tugend aus ihm formt: „Man macht bei sich eine Moral, eine Tugend, eine Heiligkeit aus dieser fehlerhaften Optik zu allen Dingen[.]“⁴¹⁴ Dem „Theologen-Instinkte“ erklärt Nietzsche deshalb „den Krieg“.⁴¹⁵ Der Krieg lässt sich mit „Ecce homo“ als ein Kampf gegen Probleme, nicht gegen Personen verstehen. Den Personen, die diese Probleme verkörpern, will er wohlgesinnt bleiben.⁴¹⁶

4.4. Nietzsche contra Kant

Die ganze Philosophie ist durch den theologischen Instinkt geprägt - sie sucht eine Wahrheit, die der Wirklichkeit übergeordnet sein soll.⁴¹⁷ Wieder zieht Nietzsche gegen Kant ins Feld, der dem „alten Ideal“ einen neuen „Schleichweg“ eröffnet haben soll.⁴¹⁸ In der „Metaphysik der Sitten“ fordert Kant, dass jede Tugend sich zuallererst dem moralischen Gesetz zu fügen habe. Die Eudaimonie, die Glückseligkeit, kann und darf erst ein zweitrangiges Ziel sein.⁴¹⁹ In der Glückseligkeit findet auch Nietzsche nichts erstrangiges vor, wie am Anfang von „Der Antichrist“ zu lesen ist; zugleich sieht er aber in der intelligiblen Welt, in der Kant ein moralisches Gesetz gefunden haben will, ein Symptom der „décadence“: Begriffe wie „Tugend“ (im moralischen Sinne), „Pflicht“, oder das „Gute an sich“ sind „Hirngespinnste, in denen sich der Niedergang, die letzte Entkräftung des Lebens, das Königsberger Chinesenthum ausdrückt“.⁴²⁰ Kant freilich verteidigt noch zu Lebzeiten seine Position gegen solche Vorwürfe: „Der kategorische Imperativ, aus dem diese Gesetze diktatorisch hervorgehen, will denen, die bloß an physiologische Erklärungen gewohnt sind, nicht in den Kopf; unerachtet sie sich doch durch ihn unwiderstehlich gedrungen fühlen.“⁴²¹ Wenn das moralische Gesetz es vermag, eine Einzelperson zu etwas zu drängen, dann, laut Nietzsche, weil es dieser Person durch Grausamkeit einverleibt wurde: Auch „der kategorische Imperativ riecht nach Grausamkeit“, schreibt Nietzsche in „Zur Genea-

⁴¹³ Ebd.

⁴¹⁴ Ebd.

⁴¹⁵ Ebd.

⁴¹⁶ Vgl. Kap. 3.6.

⁴¹⁷ Vgl. KSA 6, 176.

⁴¹⁸ Ebd.

⁴¹⁹ Vgl. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1990, 249ff.

⁴²⁰ KSA 6, 177.

⁴²¹ Kant, *Metaphysik der Sitten*, 1990, 251.

logie der Moral“.⁴²² Für Nietzsche handelt man stets aus einem einverlebten Instinkt heraus; auch eine ‚selbstlose‘ Moral ist in diesem Sinne genauso instinktiv wie der Egoismus. Als ein Gedanke, auf der anderen Seite, kann der kategorische Imperativ erst im Nachhinein auf eine Handlung appliziert werden, die zuvor instinktiv getätigt wurde. Das moralische Gewissen reagiert erst im Nachhinein auf eine Handlung.⁴²³

Auch Nietzsche fordert in seinem Sinne, dass sich die Tugenden nach einem einverlebten kategorischen Imperativ zu richten haben, dieser muss aber vom Individuum selbst geschaffen und verinnerlicht werden. Die Gesetze des Lebens, die sich nach Erhaltung und Wachstum richten, gebieten, „dass Jeder sich *seine* Tugend, *seinen* kategorischen Imperativ erfinde“.⁴²⁴ Nietzsche befürwortet den Konflikt, der sich durch Abbau einer anezogenen, ‚zweiten‘ Natur und Aufbau einer instinktgerechten Tüchtigkeit umso stärker entfalten sollte: „Eine Tugend muss *unsre* Erfindung sein, *unsre* persönlichste Nothwehr und Nothdurft: in jedem andren Sinne ist sie bloss eine Gefahr.“⁴²⁵ Damit ist nicht gemeint, dass sie eine Gefahr für andere wäre; sondern eine Gefahr für das Wachstum des Einzelnen. Für Kant indessen muss der einzelne vernunftbegabte Mensch zugunsten eines friedlichen, guten Zusammenlebens seine individuellen Neigungen zügeln.

4.5. Genealogie des christlichen Gottes

Seine eigenen Tugenden projiziert ein Volk in seinen Gott: Wenn es herrscht, dann verehrt es in seinem Gott genau jene Eigenschaften, die die eigene Herrschaft bedingen. Als ein reiches Volk will es geben und schenken, deshalb opfert es; auch dafür braucht es einen Gott als Empfänger. In solchen Göttern drückt sich der Wille zur Macht aus.⁴²⁶ Diese Argumentationsstruktur findet sich bereits bei Ludwig Feuerbach: „Die Religion, wenigstens die christliche, ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem Wesen[.]“⁴²⁷

Unter diesen Richtlinien nennt Nietzsche Religion „eine Form der Dankbarkeit“⁴²⁸: Man benötigt einen Gott, um seinen eigenen Zustand schätzen zu können. Dieser Gott steht über

⁴²² KSA 5, 300.

⁴²³ Vgl. dazu Nietzsches Gedanken über das Gewissen, die in Kap. 6.1 ausgearbeitet werden.

⁴²⁴ KSA 6, 177.

⁴²⁵ Ebd.

⁴²⁶ Vgl. ebd., 182f.

⁴²⁷ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart 1903, 17.

⁴²⁸ KSA 6, 182.

der Moral: Als ein Abbild der Tugenden, die für das Mehr an Macht eines Volkes verantwortlich sind, ist er sowohl gut als auch böse, das heißt: Den Menschen nicht immer zum Wohle gesinnt.

Wenn ein Volk seine Macht verliert, wenn es „zu Grunde geht“ und „den Glauben an Zukunft, seine Hoffnung auf Freiheit endgültig schwinden fühlt“⁴²⁹, dann ändern sich damit auch die Tugenden des Volkes — und damit sein Gott: Die „Tugenden der Unterworfenen“⁴³⁰ beginnen das Gottesbild zu prägen: Nun geht es um Nähe, um Nächstenliebe, gemeinsames Leid, *Mitleid*, gemeinsame Qualen, man wird nachsichtig, bescheiden, furchtsam. Gott wird allgemein, Gott versteht, Gott gibt Hoffnung: „Er moralisiert beständig, er kriecht in die Höhle jeder Privattugend, wird Gott für Jedermann, wird Privatmann, wird Kosmopolit...“⁴³¹ Das Handwerk eines ganzen Volkes unterscheidet sich von einer „Privattugend“, wie sie zuvor als Gegensatz zu Kant herausgearbeitet wurde. Die aufkommende Tendenz, eine Tugend zu verallgemeinern erkennt Nietzsche bedingt im Niedergang eines Gottes, der als Gott von Schwachen jede private Tugend assimiliert. Die Anhänger eines solchen Gottes bezeichnen sich selbst nicht als Sklaven oder als Schwache, sondern „sie heißen sich ‚die Guten‘“⁴³², sofern sie das schlechthin Gute in ihrer Gottheit erkannt haben. Dies ermöglicht den Gegensatz zu einem bösen Gott — jener der Unterdrücker, den sie auf diese Weise diffamieren können.

4.6. Die christlichen Klugheiten

Aus dem Mitleid hat man „den Boden und Ursprung aller Tugenden gemacht“, in ihm sieht Nietzsche „die *Praxis* des Nihilismus“.⁴³³ Diese Praxis entsteht in einem schwach werdenden Volk und dient dem Umgang mit der Unvollkommenheit und dem Leid des Lebens. Sie wird vergöttlicht und zu einem Fundament anderer Praktiken. Im 23. Aphorismus von „Der Antichrist“ werden drei dieser Praktiken analysiert: Die „drei christlichen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung“, die Nietzsche als „die drei christlichen *Klugheiten*“ bezeichnet.⁴³⁴

⁴²⁹ Ebd.

⁴³⁰ Ebd., 182f.

⁴³¹ Ebd., 183.

⁴³² Ebd.

⁴³³ Ebd., 173.

⁴³⁴ Ebd., 191.

Mit seinen Klugheiten beschreibt Nietzsche in „Ecce homo“ eine Lebenskunst, die seine moralinfreie Tugend fördern soll. Hier werden die Klugheiten seines Antagonisten, des Christentums, offengelegt. Wie die Klugheiten Nietzsches in letzter Instanz dem Wachstum dienen, spiegeln auch die des Christentums Strategien wieder, die Macht zu erhalten und zu vergrößern. Auch ein verneinender Wille ist ein Wille zur Macht, hat Deleuze festgestellt; er gelangt allerdings auf eine andere, indirekte Weise zur Macht als ein affirmativer Wille. Eine beherrschte Kraft kann siegreich sein, indem sie eine aktive „Kraft von dem trennt, was sie kann“⁴³⁵.

Die drei christlichen Klugheiten stellen sich in „Der Antichrist“ wie folgt dar: Die Wahrheit und der Glaube an die Wahrheit sind verschiedene Dinge, und das Christentum weiß, dass man diese auf verschiedenen Wegen erreicht. Das Glück definiert es als Erlösung von der Sünde, mit dem Wissen, dass der Mensch, um diese Wahrheit zu akzeptieren, nicht sündig sein muss, sondern sich sündig glauben muss. Alles, was den Schleier von diesem Glauben fortziehen würde, jede Form der tatsächlichen Wahrheit, muss denunziert werden; davon ist „die Vernunft, die Erkenntnis, die Forschung“⁴³⁶ betroffen.

Der Mensch glaubt sich als sündig, während er auf Absolution und damit auf Glück hofft. Die Hoffnung ist ein „grösseres Stimulans des Lebens“⁴³⁷ als jede erlebte Form von Glück. Durch die Aussicht auf Erlösung wird einem Leidenden Hoffnung gegeben — er wird hingehalten. Der Leidende verneint sein Unglück, anstatt sich damit abzufinden.

„Die Liebe“, schreibt Nietzsche, „ist der Zustand, wo der Mensch die Dinge am meisten so sieht, wie sie *nicht* sind.“⁴³⁸ Hier ist nicht mehr die Menschenliebe der Hyperboreer gemeint, die das Mitleid überwindet und Dinge sich aneignen will. Die christliche Liebe hilft, alle Art von Fälschungen aufrechtzuerhalten, indem sie einen Zustand verklärt und versüßt. Als Liebender ist man eher bereit, auch Leid zu ertragen. Damit eine Religion der Liebe Fuß fassen kann, nennt Nietzsche einige strategische Elemente, die man einer ‚Rhetorik der Liebe‘ zurechnen könnte. Gott muss Person sein, um geliebt werden zu können. Gott muss jung sein und muss schön sein, damit die „untersten Instinkte mitreden können“⁴³⁹; man braucht Heilige beider Geschlechts, um auch die Inbrunst beider Geschlechter anzuspre-

⁴³⁵ Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 2008, 65.

⁴³⁶ KSA 6, 190.

⁴³⁷ Ebd.

⁴³⁸ Ebd., 191.

⁴³⁹ Ebd., 190.

chen: Maria für die Männer, Jesus für die Frauen. Darüber hinaus intensiviert das Keuschheitsgebot diese dem christlichen Glauben inhärente Erotik.⁴⁴⁰

4.7. Fazit

Das Gute als mehr Macht steht in „Der Antichrist“ einem ‚Guten an sich‘ gegenüber. Während Letzteres Allgemeingültigkeit beansprucht und das Wesen aller Tugenden nach seinem Bilde prägt, fordert das Wachsen-wollen eine eigene Tugend zu entwickeln, mit der sich der Wille durchsetzen kann. Eine Tugend, die den aktiven Kräften zum Sieg verhelfen will, fordert dementsprechend andere Klugheiten als eine christliche Tugend.

Die Verengung des Tugendbegriffs als eine unter einer allgemeinen Wahrheit stehenden Praktik setzt für Nietzsche schon vor dem Christentum ein. Wie er in der „Götzen-Dämmerung“ bemüht ist zu zeigen, liegen die Wurzeln aller nihilistisch geprägten Tugenden bei Sokrates.

⁴⁴⁰ Vgl. ebd., 190f.

5. Götzen-Dämmerung

5.1. Die sokratische Gleichung

Rückblickend schreibt Nietzsche, dass die „Götzen-Dämmerung“ davon berichtet, dass es „zu Ende mit der alten Wahrheit“⁴⁴¹ geht. In jenem Werk wird noch nicht die Umwertung aller Werte in Angriff genommen; es handelt sich dabei vielmehr um ein erbauliches Unterfangen, das zu Wachstum und Gesundheit verhelfen soll. Götzen werden befragt und noch nicht zerschmettert: „Eine andere Genesung, unter Umständen mir noch erwünschter, ist *Götzen aushorchen*...“⁴⁴² „[M]it dem *Hammer* Fragen stellen“⁴⁴³ bedeutet zu prüfen, ob die Götzen hohl klingen. Wie jedem anderen Werkzeug können auch dem Hammer so viele Bedeutungen zukommen, wie Kräfte fähig sind, sich seiner zu bemächtigen.

Die Ideale der modernen Gesellschaft, die Nietzsche befragt, fördern die Mittelmäßigkeit. Sie verbieten den Konflikt und kultivieren die Schwäche, anders als es noch lebhaftere Ideale der Renaissance getan haben:

Zweifeln wir andererseits nicht daran, dass wir Modernen mit unsrer dick wattirten Humanität, die durchaus an keinen Stein sich stossen will, den Zeitgenossen Cesare Borgia's eine Komödie zum Todtlichen abgeben würden. In der That, wir sind über die Maassen unfreiwillig spasshaft, mit unsren modernen „Tugenden“...Die Abnahme der feindseligen und misstrauenweckenden Instinkte — und das wäre ja unser „Fortschritt“ — stellt nur eine der Folgen in der allgemeinen Abnahme der *Vitalität* dar: es kostet hundert Mal mehr Mühe, mehr Vorsicht, ein so bedingtes, so spätes Dasein durchzusetzen. Da hilft man sich gegenseitig, da ist Jeder bis zu einem gewissen Grade Kranker und Jeder Krankenwärter. Das heisst dann „Tugend“ —: unter Menschen, die das Leben noch anders kannten, voller, verschwenderischer, überströmender, hätte man's anders genannt, „Feigheit“ vielleicht, „Erbärmlichkeit“, „Altweiber-Moral“[.]⁴⁴⁴

Jemand wie Cesare Borgia würde von der modernen Gesellschaft verurteilt werden, wofür sich, so Nietzsche in „Der Antichrist“, nicht zuletzt Luther verantwortlich zeichnet.⁴⁴⁵ Der Verbrecher stellt jenen Typus dar, dessen Tugenden „von der Gesellschaft in Bann gethan“⁴⁴⁶ sind. Die moderne Gesellschaft erklärt notwendig einen „starken Menschen“ —

⁴⁴¹ Ebd., 354.

⁴⁴² Ebd., 57.

⁴⁴³ Ebd.

⁴⁴⁴ Ebd., 137.

⁴⁴⁵ Vgl. den Anfang von Kap. 3.

⁴⁴⁶ KSA 6, 146.

wie Cesare Borgia einer ist — zum Verbrecher, wodurch „seine lebhaftesten Triebe“ „mit den niederdrückenden Affekten“ „verwachsen“.⁴⁴⁷ Nicht immer wurde auf diese Weise ge- und verurteilt. Je nachdem, welche Tugenden von einer Gesellschaft geschätzt werden, werden andere als unsittlich indiziert. Zu seinen Lebzeiten markierte Sokrates den Typus eines Außenseiters, dessen Lehre der damaligen griechischen Kultur noch fremd war — sie hatte „alle Instinkte des älteren Hellenen gegen sich“⁴⁴⁸.

Auf der einen Seite sei Sokrates ‚Antigriecher‘ gewesen, der als „hässlich“⁴⁴⁹ empfunden wurde. Aus der Hässlichkeit meint Nietzsche die verbrecherische Lehre ableiten zu können, die mit der griechischen Kultur nicht in Einklang zu bringen war.

Die moderne Gesellschaft verurteilt das Starke; was verurteilte die griechische Gesellschaft, als sie Sokrates eines Verbrechens bezichtigte? Sokrates hat das Leben in Frage gestellt, womit er am Anfang einer langen Denktradition steht, die in den Augen Nietzsches nur als Niedergang verstanden werden kann: „Über das Leben haben zu allen Zeiten die Weisesten gleich geurtheilt: *es taugt nichts...*“⁴⁵⁰ Die logische Schlussfolgerung von Sokrates: Wenn die Tauglichkeit — im Deutschen etymologisch verwandt zur ‚Tugend‘ — nicht im Leben liegt, so muss sie in einer übergeordneten Welt zu finden sein. Wenn das Leben als mühselig und schwer empfunden wird, sagt sich ein Dialektiker der sokratischen Tradition: „Hier muss jedenfalls etwas wahr sein!“⁴⁵¹ Die Wahrheit muss durch die Vernunft erschlossen werden, damit sich die Lebenspraktik nach ihr richten und den Lebensschmerz lindern kann. Mit Sokrates wird die Dialektik attraktiv, während zuvor alles, was bewiesen werden muss, wenig Wert hatte.⁴⁵² So gelangt Sokrates zu seiner Gleichsetzung „Vernunft = Tugend = Glück“⁴⁵³. Das Wesen aller Tugend liegt nach dieser Gleichung darin, ein glückliches Leben zu ermöglichen.

Wieso konnte sich diese Lehre durchsetzen, wenn sie doch „alle Instinkte des älteren Hellenen gegen sich“ hatte? Als „*Niedergangs-Typen*“⁴⁵⁴ haben Sokrates sowie sein Schüler Platon selbst „nur Werth als Symptome“⁴⁵⁵. Ihre Lehren sind Reaktionen auf ein zu ihren Lebzeiten in der griechischen Gesellschaft vielfach vorhandenes Phänomen: „Überall

⁴⁴⁷ Ebd.

⁴⁴⁸ Ebd., 69.

⁴⁴⁹ Ebd.

⁴⁵⁰ Ebd., 67.

⁴⁵¹ Ebd.

⁴⁵² Vgl. ebd., 70.

⁴⁵³ Ebd., 69.

⁴⁵⁴ Ebd., 67.

⁴⁵⁵ Ebd., 68.

waren die Instinkte in Anarchie[.]“⁴⁵⁶ Die Instinkte haben sich nicht mehr nach außen entladen, sondern sich gegen sich selbst und ihre Urheber zurückgewendet. Sokrates konnte lehren, das so entstandene Leid zu handhaben, berührte jedoch nicht das eigentliche Problem, sondern verschleierte es. Seine Lehre bekämpfte die Instinkte, was, so Nietzsche, das Wesen der *décadence* sei.⁴⁵⁷ Platon, als Schüler, hat diese Lehre fortgeführt und kanonisiert, weshalb der „Moralismus von Plato ab“ „pathologisch bedingt“ ist.⁴⁵⁸ Jeder Versuch, herauszutreten, blieb bloße Reaktion, ein bloßes Symptom der *décadence*, weil die Vernunft des Leibes missachtet wurde. Auch das Christentum stellt sich hierin als „*Missverständnis*“⁴⁵⁹ dar. Die Wurzeln der christlichen Lehre reichen bis zu Platon und seinem Lehrer Sokrates. Das Christentum ist nichts anderes als ein Platon-Dogma: „Christentum ist Platonismus für’s ‚Volk‘“, heißt es in der Vorrede zu „Jenseits von Gut und Böse“.⁴⁶⁰

Dem asketischen Kampf gegen den Instinkt hält Nietzsche entgegen, dass „Glück gleich Instinkt“ sei, wenn „das Leben *aufsteigt*“.⁴⁶¹ Wie Instinkte auch unter Schmerz und Verwundung gepflegt werden können, beantwortet Nietzsche nicht nur in „*Ecce homo*“, sondern auch im Vorwort der „*Götzen-Dämmerung*“.

5.2. Das lateinische Motto

Das Vorwort der „*Götzen-Dämmerung*“ handelt von Genesung. Eine schwere Aufgabe reibt auf, und zumal sich Nietzsche mit der Umwertung aller Werte vor einer solchen aufzufinden glaubt, weiß er auch von Klugheiten zu berichten, die zur Genesung verhelfen sollen.

Eine Art von Genesung ist das Aushorchen von Götzen, welches Nietzsche in der „*Götzen-Dämmerung*“ praktizieren will; die ganze „*Götzen-Dämmerung*“ stellt sich als eine Genesung dar. Die andere Art ist der Krieg; er sei „die grosse Klugheit aller zu innerlich, zu tief gewordenen Geister“.⁴⁶² Indem der Krieg als Genesung ausgewiesen wird tut sich ein im konkreten Sinne unglaubliches Oxymoron auf. Bedenkt man die Ausführungen von „*Ecce*

⁴⁵⁶ Ebd., 71.

⁴⁵⁷ Vgl. ebd., 73.

⁴⁵⁸ Ebd., 72.

⁴⁵⁹ Ebd., 73.

⁴⁶⁰ KSA 5, 12.

⁴⁶¹ KSA 6, 73.

⁴⁶² Ebd.

homo“, die im Angreifen und Kriegführen einen Wachstumsprozess verorten, so folgt dieses Oxymoron einer dem Nietzsche’schen Denken inhärenten Logik, welches nur für eine nihilistische Logik einen Widerspruch ausdrückt. Der Krieg ist eine Genesung von der Umwertung aller Werte. Bedeutet dies, dass er kein direktes Mittel für die Umwertung ist, sondern nur ein Mittel, um zu würdiger Größe zu gelangen? Oder kann gerade im Wachstum, im Greifen nach Würde, sich die Umwertung für Nietzsche vollziehen?

Will man sich vor einer „düstern und über die Maassen verantwortlichen Sache“⁴⁶³ beweisen, muss man Kraft zeigen: „Das Zuviel von Kraft erst ist der Beweis der Kraft“⁴⁶⁴, weiß Nietzsche; und Heiterkeit, legt er nahe, sei eine Form des Zuviel: Die Heiterkeit vor einer ernstesten Sache beweist erst die Würdigkeit, dieser gegenüberstehen zu dürfen.

Den Gelehrten spricht Nietzsche die Kräfte ab, die benötigt werden, um sich selbst behaupten zu können; sie sind des Kriegführens nicht mehr fähig, weil ihr Handwerk darin besteht, auf bereits Gedachtes zu reagieren. Der Gelehrte führt nicht mehr Krieg, sondern ist neugierig auf immer neue Gedanken. Die Klugheit der Kriegsführung will Nietzsche den Gelehrten vorenthalten:

Ein Spruch, dessen Herkunft ich der gelehrten Neugierde vorenthalte, war sein langem mein Wahlspruch:

increscunt animi, virescit volnere virtus.⁴⁶⁵

Dieses ‚Motto‘ stammt von Aulus Gellius aus der Textsammlung „Noctes Atticae“.⁴⁶⁶ Mithin einer Übersetzung schickt Nietzsche den erbaulichen Spruch aus Nizza an einen wohl kränkelnden Heinrich Köselitz in Wien:

Ein ganz alter Römer sagt von einem gleich Ihnen Kämpfenden:

„increscunt animi, virescit volnere virtus“

(es schwillt der Muth, durch die Wunde erst tritt die Tapferkeit in Saft und Kraft).⁴⁶⁷

Nüchternen ließe sich übersetzen: ‚Der Mut wächst, erst durch die Wunde erblüht die Tugend‘.⁴⁶⁸ Nietzsche versteht diesen Spruch als einen Aspekt seiner Kriegskunst: Der Krieg fungiert als Mittel des Wachstums.

Wieso übersetzt Nietzsche für seinen Freund ‚virtus‘ nicht mit ‚Tugend‘, sondern ‚Tapferkeit‘? Handelt es sich bei ‚Tapferkeit‘ nicht nahezu um ein Synonym für ‚Mut‘? Wiederholt und spezifiziert damit der zweite Teil des Zitats bloß den ersten? ‚Der Mut wächst wegen der Wunde‘, ließe sich dann verknappt sagen. Oder herrscht zwischen den beiden Un-

⁴⁶³ Ebd., 57.

⁴⁶⁴ Ebd.

⁴⁶⁵ Ebd.

⁴⁶⁶ Vgl. KSA 14, 411.

⁴⁶⁷ KSB 7, 114.

⁴⁶⁸ Fritz Weiss übersetzt: „Es steigern sich die Muthbegierden, aus Verwundung erstarkt (erblüht) Tapferkeit.“, in: Aulus Gellius, *Die Attischen Nächte*, Leipzig 1875, 428.

tersätzen eine kausale Beziehung, so dass es hieße: Weil der Mut wächst, kann man die Wunde entsprechend behandeln, wodurch die Tugend wächst. Diese letztere Bedeutung würde dem bisher Erarbeiteten eher entsprechen; es würde bedeuten: Man benötigt Mut, um eine Tugend auszubilden.

Nietzsche allerdings übersetzt „virtus“ mit „Tapferkeit“, welche auch im Umfang des lateinischen Begriffes liegt, und was zuletzt zu der Frage verleitet: Kann in jeder Nietzscheschen Tugend ein wenig Tapferkeit stecken, und in jeder Tapferkeit ein wenig Tugend?

Alexander-Maria Zibis plädiert dafür, dass es sich bei einer „Tugend des Mutes“⁴⁶⁹ um eine Form von Kardinaltugend bei Nietzsche handelt — neben der in „Also sprach Zarathustra“ verhandelten „schenkenden Tugend“⁴⁷⁰ sowie der bereits in dieser Arbeit besprochenen „Tugend der Redlichkeit“.⁴⁷¹ Gegen Lester H. Hunt, der derartige Tugenden als „second order virtues“⁴⁷² bezeichnet, da sie Tugenden sind, mit deren Hilfe individuelle Tugenden ausgebildet werden können, führt Zibis an: „Ihr Wesen, das Nietzsche zu kommunizieren versucht, besteht darin, keine Moralkatalysatoren zu sein, sondern sich selbst hervorbringende und antreibende Handlungsmotoren.“⁴⁷³ Er zitiert Annemarie Pieper, die mit Bezug auf die ‚schenkende Tugend‘ behauptet, dass das Schenken das ist, „wodurch sich eine Tätigkeit als Tugend auszeichnet“⁴⁷⁴. Analog dazu müssen Redlichkeit und Mut gedacht werden: Sie alle sind Symptome einer überschwänglichen Potenz von Kräften, die von einem lebensbejahenden Willen bestimmt werden. Damit eine Tugend sich als moralinfrei erweist, muss sich in ihr Mut, Redlichkeit und Großzügigkeit in Form des Schenkens zeigen. In der „Tugend des Mutes“ erkennt Zibis sodann auch denselben hintergründigen Gedanken wie im „Werde, der du bist“: Beide fordern auf, „*Mut zu sich selbst*“⁴⁷⁵ zu haben. Ist eine Tugend damit das Endprodukt einer Selbstwerdung oder deren inhärenter Bestandteil? Pindar hat aufgefordert, einer Tugend zu entsprechen, die er selbst zuvor zur Göttlichkeit erhoben hat — die Tugend steht bei ihm am Anfang, am Ende als auch inmitten des Selbstwerdungsprozesses. Dies lässt uns ein weiteres Mal nach dem Pindar’schen Imperativ im Lichte von Nietzsches Philosophie fragen.

⁴⁶⁹ Zibis, *Die Tugend des Mutes*, 2007, 167.

⁴⁷⁰ KSA 4, 97.

⁴⁷¹ Vgl. Kap. 3.1.

⁴⁷² Hunt, *Nietzsche and the origin of virtue*, 1991, 142.

⁴⁷³ Zibis, *Die Tugend des Mutes*, 2007, 133.

⁴⁷⁴ Annemarie Pieper, *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch*, Stuttgart 1990, 344.

⁴⁷⁵ Zibis, *Die Tugend des Mutes*, 2007, 206.

6. Wie wird man, was man ist?

6.1. Der Drang des Gewissens

Die Phrase „Werde, der du bist!“ erscheint an mehreren Stellen in verschiedenen Variationen in Nietzsches Werk. Im ersten Teil von „Menschliches, Allzumenschliches“ wird diese Sentenz als ein Prozess verstanden, durch den eine angeborene Begabung entfaltet wird. In dieser frühen Schrift ist Nietzsche noch der Ansicht, dass in „einer so hoch entwickelten Menschheit, wie die jetzige ist“, „von Natur Jeder den Zugang zu vielen Talenten“ besitzt.⁴⁷⁶ Aber „nur Wenigen ist der Grad von Zähigkeit, Ausdauer, Energie angeboren und anerzogen, so dass er wirklich ein Talent wird, also wird, was er ist, das heisst: es in Werken und Handlungen entladet.“⁴⁷⁷ Schon hier wird die Entfaltung eines Talent es mit einem Schaffensprozess zusammengedacht.⁴⁷⁸ Seine Talente zu entwickeln bedeutet für Nietzsche Handlungen zu setzen und Werke hervorzubringen. In seiner späten Philosophie wird der Begriff der Tugend dieselbe Funktion einnehmen.

Das hier Gesagte steht nicht in völligem Gegensatz zum elitären Pindar, der ein Talent allein im ‚Blut‘ sucht, denn hier wird nicht davon gesprochen, dass *jeder* den Zugang zu *allen* Talenten hat, sondern dass jedem der Zugang zu vielen, nicht zwangsweise gleichartigen Talenten angeboren ist, die auch durch einen Bildungsprozess freigelegt werden müssen. Der Selbstwerdungsprozess wird allein von dem individuellen Maß an Willenskraft und Energie abhängig gemacht, die eine Person fähig ist, aufzubringen. Ein Spruch aus „Die fröhliche Wissenschaft“ bestimmt ein nicht näher definiertes Gewissen als den Initiator der Selbstwerdung: „*Was sagt dein Gewissen?* — ‚Du sollst der werden, der du bist.‘“⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ KSA 2, 219.

⁴⁷⁷ Ebd.

⁴⁷⁸ Vgl. auch Hoyer, *Nietzsche und die Pädagogik*, 2002, 437.

⁴⁷⁹ KSA 3, 519.

Das schlechte Gewissen

Später in „Zur Genealogie der Moral“ wird Nietzsche das „schlechte Gewissen“ als eine „Krankheit“ bezeichnen, „wie die Schwangerschaft eine Krankheit ist“.⁴⁸⁰ Seinen Ursprung findet es immer dann, wenn die Instinkte eines Lebewesens, die sich bisher nach außen gegen anderes entladen haben, gehemmt werden und sich stattdessen gegen sich selbst wenden: Wenn die Kräfte eines Leibes beginnen, untereinander Kämpfe auszutragen.⁴⁸¹ Nicht „der *andre* Mensch“ prägt mehr „die *andren* Menschen“, sondern ein Mensch setzt zu einer „Selbst-Vergewaltigung“ an.⁴⁸²

Nietzsche nennt zwei historische ‚Entstehungsherde‘, an denen sich ein schlechtes Gewissen auszubilden vermochte: Erstens den Moment, als die Vorfahren des Menschen ihren Lebensraum vom Wasser ans Land verlagert haben. Alle zuvor selbstverständlich gewordenen Instinkte verloren aufgrund völlig anderer Lebensumstände mit einem Mal ihren Zweck, worauf sie sich zurückwenden mussten.⁴⁸³ Zweitens sieht Nietzsche im Akt der Staatsgründung einen Ursprung des schlechten Gewissens. Damit meint er keinen Vertrag sondern einen Unterwerfungsakt einer „Eroberer- und Herren-Rasse“, welche „ihre furchtbaren Taten auf eine der Zahl nach vielleicht ungeheuer überlegene, aber noch gestaltlose, noch schweifende Bevölkerung“ gelegt hat.⁴⁸⁴ Der unterworfenen Bevölkerung blieb darauf nichts anderes übrig, als die eigenen unterdrückten Instinkte nach innen zu wenden.

Dieser Prozess ist „hässlich und schmerzhaft“, kann aber auch eine „aktive Kraft“ des Menschen darstellen.⁴⁸⁵ Denn es entsteht durch das schlechte Gewissen eine „Lust, sich selbst als einem schweren widerstrebenden leidenden Stoffe eine Form zu geben“.⁴⁸⁶ Der einzelne Mensch findet sich selbst als einen Stoff vor, den er zu bearbeiten beginnt. Zuletzt ist es der „Wille zur Macht“, der als ein „*Instinkt der Freiheit*“⁴⁸⁷ hinter dem schlechten Gewissen als befehlende Instanz steht. Das schlechte Gewissen bedingt eine Lust, an sich selbst zu arbeiten; diese Lust ist noch in der vermeintlich größten Selbstlosigkeit vorhanden: Jede selbstlose Tat gründet bloß in der Lust der Selbstvergewaltigung, die ein schlechtes Gewissen bereitet.

⁴⁸⁰ KSA 5, 327.

⁴⁸¹ Vgl. ebd., 321ff.

⁴⁸² Ebd., 326.

⁴⁸³ Vgl. ebd., 322.

⁴⁸⁴ Ebd., 324.

⁴⁸⁵ Ebd., 325.

⁴⁸⁶ Ebd., 326.

⁴⁸⁷ Ebd., 326.

Der Imperativ des Gewissens in „Die fröhliche Wissenschaft“, der zu werden, der man sei, ließe sich vor diesem Hintergrund erklären. Außerdem wird das schlechte Gewissen in „Zur Genealogie der Moral“ als der eigentliche Antrieb eines Künstlers dargestellt, was ihm auch eine wesentliche Rolle in einem Schaffensprozess zuspricht, den Nietzsche im vorigen Zitat aus „Menschliches, Allzumenschliches“ mit der Selbstwerdung zusammendenkt.⁴⁸⁸

Allerdings erklärt Nietzsche im „Ecce homo“, dass er einen Gewissensbiss nicht kenne, obwohl er zugleich vorgibt, einen Selbstwertungsprozess durchgemacht zu haben. Genau an jener Stelle, wo er die Frage zu klären verspricht, wie man wird, was man ist, weist er jede Art eines ‚Ringens‘ von sich: „Es fehlt in meiner Erinnerung, dass ich mich je bemüht hätte, — es ist kein Zug von *Ringem* in meinem Leben nachweisbar, ich bin der Gegensatz einer heroischen Natur.“⁴⁸⁹ Die Tätigkeit des Ringens betont mehr als das allgemeiner gefasste Wort ‚Kampf‘ die körperliche Nähe der Kontrahenten. Kann Nietzsche mit dem Ringen sich hier auf einen inneren Kampf verschiedener Instinkte beziehen, den er niemals ausgefochten haben will? Gerade in einem derartigen Ringen läge dann das schlechte Gewissen. Im Kampf der Instinkte untereinander findet Nietzsche in der „Götzen-Dämmerung“ gar eine Formel der *décadence*.⁴⁹⁰ „Die fröhliche Wissenschaft“ spricht in Zusammenhang mit der Selbstwerdung ebenso nicht von einem schlechten Gewissen, sondern nur vom Gewissen. Könnte auch ein gutes Gewissen zur Selbstwerdung auffordern? Anders als das schlechte Gewissen, das „negative Ideale“⁴⁹¹ braucht, zu denen es sich auf bestimmte Weise verhalten kann, erhält das gute Gewissen an vielen Stellen in Nietzsches Werk eine segnende, jasagende Funktion.

Eine kurze Bestandsaufnahme des guten Gewissens

Gerade das Segnen entgegen einem Beten sieht Hans-Jürg Braun bei Nietzsche als den Maßstab einer „Umwertung der Tugenden“: „Aus Betenden müssen wir Segnende werden!“, zitiert er eine Stelle des Nachlasses von 1883.⁴⁹² Die Betenden bleiben stets auf Ideale hin gerichtet, von denen sie ihren Segen empfangen, während ein Segnender selbst zum

⁴⁸⁸ Vgl. ebd., 326.

⁴⁸⁹ KSA 6, 294.

⁴⁹⁰ Vgl. ebd., 73, sowie Kap. 5.1.

⁴⁹¹ KSA 5, 326.

⁴⁹² KSA 10, 494. Vgl. Hans-Jürg Braun, *Umwertung der Tugenden*, Zürich 1989, 237ff.

Sinnstifter und Wertschöpfer wird. Es läge daher nahe, im Segnen nicht nur ein Kriterium des Tragischen und der ‚dionysischen‘ Tugenden zu suchen, sondern auch den Ursprung des Selbstwertungsprozesses, der diese Tugenden ausbilden soll.

a) In Aufzeichnungen und Druckschriften von 1880 bis 1882

Bereits im 38. Aphorismus der „Morgenröthe“ beschreibt Nietzsche, dass das Phänomen des Gewissens erst nachträglich an bestimmte Handlungen gehängt wird, anstatt schon in ihrem Ursprung mit ihnen verknüpft zu sein. Die Moralen verschiedener Kulturen synthetisieren das ‚böse‘ bzw. das ‚gute‘ Gewissen mit verschiedenen Trieben; so sahen die Griechen im Neid zum Beispiel einen positiven, dem agonalen Wettkampf förderlichen Trieb, keinen negativen.⁴⁹³ In „Die fröhliche Wissenschaft“ wird mittels des Gewissens auf ähnliche Weise eine Entwicklung der Moderne erklärt: Das gute Gewissen hat die Arbeit geheiligt, während sich das schlechte Gewissen mit der „vita contemplativa“⁴⁹⁴ verschwistert hat — in vormodernen Epochen hat sich die Situation genau umgekehrt dargestellt.

Tatsächlich erkennt Nietzsche im guten Gewissen ein Mittel zu affirmativen Handlungen. Der Mensch benötigt es, wenn er sich selbst zu einem Objekt der Kunst machen will: „Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch *erträglich*, und durch die Kunst ist uns Auge und Hand und vor Allem das gute Gewissen dazu gegeben, aus uns selber ein solches Phänomen machen zu *können*.“⁴⁹⁵ Allein die Kunst vermag, dass der Mensch „eine Göttin“ und nicht „die ewige Unvollkommenheit“ „über den Fluss des Werdens“ trägt.⁴⁹⁶ Die ästhetische Perspektive heiligt die Phänomene des Lebens. Das Leiden wird nicht mehr als eine Unvollkommenheit empfunden, sondern zur Göttlichkeit erhoben. Das gute Gewissen ist es, das „vor Allem“ diese Vergöttlichung ermöglicht. Dies ist das ‚tragische‘ Programm von „Ecce homo“ — es scheint, dass sich Nietzsche mit bestem Gewissen vergöttlicht hat. Es ist kein Zufall, wieso Nietzsche noch im selben 107. Aphorismus anmerkt, dass man für dieses Projekt nicht „selber zu tugendhaften Ungeheuern und Vogelscheuchen“⁴⁹⁷ werden darf, was der Diktion des Vorworts von „Ecce homo“ entspricht. Man benötigt stattdessen eine „Schelmenkappe“⁴⁹⁸ — ob sich hierin bereits das spätere Maskenspiel der Autobiographie andeutet?⁴⁹⁹

⁴⁹³ Vgl. KSA 3, 45.

⁴⁹⁴ Ebd., 557.

⁴⁹⁵ Ebd., 464.

⁴⁹⁶ Ebd., 464.

⁴⁹⁷ Ebd., 465.

⁴⁹⁸ Ebd., 465.

⁴⁹⁹ Vgl. Kap 2.2.

In einer Notiz des Nachlasses jener Schaffensperiode gesteht Nietzsche dem Gewissen eine Auskunftsfunktion zu: Ein gutes Gewissen entspricht der Zufriedenheit, seinen eigenen Maßstäben gerecht zu werden, ein schlechtes, dass man diesen nicht gerecht wird. In diesem Sinne kann ein gutes Gewissen „Anzeichen von Gemeinheit“ sein, ein schlechtes dagegen eines von „intellektueller Delikatesse“.⁵⁰⁰ Man könnte hieraus ableiten: Ein schlechtes Gewissen kann einen Entwicklungsprozess in Gang setzen, ein gutes Gewissen diesen beenden, denn ein zufriedener Mensch neigt eher dazu, sich der Erholung hinzugeben. Nietzsche schließt: „Man hat ein *Gewissen nach seinem Niveau*.“⁵⁰¹ Später wird Nietzsche dennoch das gute Gewissen als essentielles Mittel des Wachstums denken.

b) In Aufzeichnungen und Druckschriften ab 1883

Eine Überlegung des Jahres 1883, die Nietzsche in „Jenseits von Gut und Böse“ und in „Zur Genealogie der Moral“ weiter entfalten wird, denkt das „Schlechte“ als ein spätes, ‚sekundäres‘ Erzeugnis, das sich erst in Abgrenzung zu etwas Herrschendem und Gutem definiert — von ‚Schlechtem‘ zu sprechen, bedeutet, auf das herrschende Gute zu reagieren.⁵⁰² Analog dazu versteht Nietzsche auch das moralische Gewissen als etwas Reaktives: „So ist auch das *moralische Gewissen* etwas *Spätes*, gleichzeitig mit dem *schlechten* Gewissen das *gute* (*beständiges Wohlfühl* an seinen Impulsen[!]) also **aktiv!**“⁵⁰³ Aufgrund von Ellipsen im zweiten Teilsatz fällt es schwer, diesem Zitat einen eindeutigen Sinn zuzuordnen; es fehlt dort sowohl ein Verb als auch eine zweite Nennung von ‚Gewissen‘. Das moralische Gewissen ist etwas Spätes; ergibt sich daraus, dass sowohl das schlechte als auch das gute Gewissen aktiv sind? Oder meint Nietzsche vielmehr, dass das moralische Gewissen gleichzeitig mit dem schlechten Gewissen etwas Spätes ist, während nur das gute Gewissen aktiv ist? Erstere Auslegung ist wahrscheinlicher, ein einziges Satzzeichen allerdings würde den Sinn zur letzteren hin verschieben. Das im Internet einsehbare Manuskript zeigt an den heiklen Stellen keine Interpunktion, die der Kritischen Studienausgabe widersprechen würde.⁵⁰⁴ Nietzsches Überlegung will sagen: Das moralische Gewissen ist reaktiv, während sowohl das schlechte Gewissen als auch das gute Gewissen

⁵⁰⁰ KSA 9, 275.

⁵⁰¹ Ebd.

⁵⁰² KSA 10, 299.

⁵⁰³ Ebd. Das Rufzeichen nach „Impulsen“ steht nicht in der KSA, wurde aber in der digitalen kritischen Gesamtausgabe korrigiert. Vgl. [http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/NF-1883,7\[175\]](http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/NF-1883,7[175]).

⁵⁰⁴ Vgl. M-III-4b, 37, in: <http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/M-III-4,37>.

aktiv wirken und der Moral vorausgehen, die sich erst später an ein schlechtes oder gutes Gewissen anknüpft. Die Moral gebraucht das gute oder schlechte Gewissen als Mittel.

Im Herbst '83 notiert sich Nietzsche, dass man sich das, was man benötigt, einfach nehmen soll — so auch das gute Gewissen.⁵⁰⁵ Im Sommer 1888 wiederholt er dies in Versform: „[W]as man nicht hat,/aber nöthig hat,/das soll man sich nehmen:/so nahm ich mir das gute Gewissen.“⁵⁰⁶ Dies erinnert an die Klugheiten von „Ecce homo“, die der Kräftigung der Tüchtigkeit dienen sollen. Wie man eine angemessene Ernährung benötigt, hat man auch das gute Gewissen nötig, das den „Impulsen“, die zur eigenen Tätigkeit antreiben, ein „*beständiges Wohlgefühl*“ verleiht.

Je eher eine bestimmte Profession bereits über Generationen in einer Familie ausgeübt wurde, desto eher wird sie von jeder neuen Generation mit einem guten Gewissen ausgeübt. Emanzipiert sich ein Mitglied von dieser Folge und erlernt ein neues Handwerk, so ist das gute Gewissen „mit einer solchen Thätigkeit noch nicht verschwistert, und *Etwas* daran wird leicht als beliebig, als zufällig empfunden.“⁵⁰⁷ Implizit wird gesagt: Die neue Tätigkeit ist aber nicht zufällig, sondern drückt nur eine weitere Facette desselben, über die Generationen vererbten, Stoffes aus. Es handelt sich um eine neue Art zu *Werden*, aber das, was in der Familie *ist*, kann nicht verändert werden.

„Jenseits von Gut und Böse“ entlarvt das gute Gewissen als eine Erfindung des Menschen, die dazu dienen soll, mit der eigenen unüberblickbaren, unfassbaren Seele zurechtzukommen, indem sie diese als *einfach* darstellt.⁵⁰⁸ Sich über einen bestimmten Beruf zu identifizieren stellt eine solche Vereinfachung dar, die aufgebrochen wird, wenn sich herausstellt, dass (auch) andere Tätigkeiten zur Selbstwerdung führen. Entsprechend fragt sich Nietzsche, ob er als Arzt nicht eher zur Vernunft des Leibes gekommen wäre denn als Philologe.⁵⁰⁹

In „Jenseits von Gut und Böse“ wird die Frage gestellt, ob das gute Gewissen nicht der *Glaube* an die eigene Tugend sei.⁵¹⁰ Wenn dem so ist, findet das gute Gewissen sein Ideal in der Tugend, welche von ihr gesegnet wird, während das schlechte Gewissen von negativen Idealen fortstrebt. Das gute Gewissen anerkennt und rechtfertigt jene Instinkte, die die eigene Tugend ausmachen. Man mag andere Tugenden anbeten als die Vorfahren, aber im

⁵⁰⁵ Vgl. KSA 10, 585.

⁵⁰⁶ KSA 13, 572. Zeilenumbrüche des Originals hier mit ‚/‘ symbolisiert.

⁵⁰⁷ KSA 11, 554.

⁵⁰⁸ Vgl. KSA 5, 235.

⁵⁰⁹ Vgl. KSA 6, 283.

⁵¹⁰ Vgl. KSA 5, 151.

Akt des Glaubens ist man seiner Tradition noch immer verpflichtet.⁵¹¹ Würde das gute Gewissen damit aber immer noch *segnen*, wenn es doch eigentlich *glaubt*? Mit Pathos betont Nietzsche darauf, „wie es bald, so bald schon — anders kommt!“⁵¹² Könnten dem guten Gewissen zwei verschiedene Modi zukommen, einer des Glaubens und ein bejahender Modus des Segnens?

Auch in der letzten Schaffensperiode wird das gute Gewissen als etwas Heiligendes oder Segnendes begriffen: In der dritten Abhandlung von „Zur Genealogie der Moral“ ist davon die Rede, dass das gute Gewissen den Willen zur Täuschung und zur Lüge zu heiligen vermag.⁵¹³ Der Theologe heiligt sich seinen falschen Blick auf die Dinge, indem er seine Tugend mit dem guten Gewissen verknüpft.⁵¹⁴ Über sein Buch „Morgenröthe“ stellt Nietzsche im „Ecce homo“ fest, dass es den Dingen wieder „das gute Gewissen, das hohe Recht und *Vorrecht* auf Dasein“ zurückgibt.⁵¹⁵ Im „heidnischen Glauben“, so heißt es aus dem Nachlass, sind lebensbejahende Instinkte wie „Geschlechtlichkeit“, „Herrschaft“ oder „die Lust am Schein und am Betrügen“ durch das gute Gewissen gesegnet.⁵¹⁶

In der segnenden Funktion reflektiert Nietzsche in den letzten Jahren seines Schaffens das Gewissen als ein „*Mittel zur Macht*“⁵¹⁷: Die Einsiedler hat man um ihr gutes Gewissen gebracht, indem man „gleich und gleich“⁵¹⁸ gelehrt hat. Das gute Gewissen will „der echte Christ“⁵¹⁹ den Reichen und Mächtigen entziehen. Das schlechte Gewissen soll indessen erregt werden, damit Priester und Heilande benötigt werden, die als Einzige die Absolution erteilen können; das gute Gewissen hingegen wird im Volk erregt, wenn Gegner denunziert werden sollen.⁵²⁰ Im Allgemeinen wird das gute Gewissen in der Regierungskunst gebraucht, „um die zur Erhaltung und Machtsteigerung wesentlichen Affekte zu **heiligen**“.⁵²¹

⁵¹¹ Vgl. ebd., 151f.

⁵¹² Ebd., 152.

⁵¹³ Ebd., 402.

⁵¹⁴ Vgl. KSA 6, 175. Vgl. Kap 4.3.

⁵¹⁵ Ebd., 330.

⁵¹⁶ KSA 13, 19.

⁵¹⁷ KSA 12, 408.

⁵¹⁸ KSA 11, 361.

⁵¹⁹ KSA 12, 496.

⁵²⁰ Vgl. ebd., 409.

⁵²¹ Ebd., 415.

Fazit

Die getätigte Darstellung, die keine Vollständigkeit beanspruchen kann, weist das Gewissen als einen facettenreichen Begriff aus. Sowohl das schlechte als auch das gute Gewissen sind körperlich bedingte Symptome, denen durch moralische oder andere Interessen ein bestimmter Sinn aufgeprägt werden kann, der auch veränderlich ist. Dadurch erhält das Gewissen seinen Platz in jeder Regierungskunst, aber auch in religiösen Lehren. Ein gutes Gewissen segnet die einem Leib inhärenten Impulse, während ein schlechtes Gewissen Symptom von gehemmten Impulsen ist. Ein gutes Gewissen kann, aber muss keine Zufriedenheit bedeuten; es bedeutet vor allem eine Anerkennung der eigenen Instinkte, während ein schlechtes Gewissen als Symptom gehemmter Instinkte in einen inneren Kampf treibt. In diesem Sinne setzen verschiedene Formen des Gewissens auch verschiedene Selbstwertungsprozesse in Gang: Mit schlechtem Gewissen neigt man zur Verinnerlichung, mit gutem Gewissen zum Ausleben seiner Instinkte.

Das schlechte Gewissen treibt ein Subjekt von negativen Idealen fort; das gute Gewissen hingegen glaubt an die eigene Tugend als ein Produkt der Instinkte. Durch den Akt des Glaubens erklärt das Gewissen die Tugend zum Ideal, was Nietzsche in „Jenseits von Gut und Böse“ durchaus positiv konnotiert, wobei er anmerkt, dass es anders kommen wird. Wie kann dieses prognostizierte Andere im Verhältnis ‚Gewissen - Glauben - Tugend‘ gedacht werden? Es wurde bereits angesprochen, dass dem guten Gewissen eine mehrdeutige Rolle zukommt: Einerseits als eine *glaubende* Instanz, andererseits als eine *segnende*. Womöglich liegt das, was das Gewissen in Zukunft zu etwas anderem machen soll nicht im Gewissen alleine, sondern gerade in der Form, in der es sich auf ein entsprechendes Phänomen bezieht. Dieser Akt darf nicht unterwürfig, darf nicht reaktiv sein, sondern muss aktiv und segnend sein. Man darf seine Instinkte nicht nur kraft einer höheren Instanz rechtfertigen, sondern muss ihnen selbst den Segen sprechen.

Zuletzt geht es dabei um das Verhältnis eines Subjekts zu sich selbst. In „Ecce homo“ legt Nietzsche Wert darauf, sich selbst als einen „Vielfachen“ zu beschreiben. Nietzsche glaubt an sich nicht als etwas Einfaches, sondern er segnet den dionysischen Prozess des wiederkehrenden Zerfallens und Auferstehens. Im stetigen Werden bleibt sich nichts gleich, alles bleibt veränderlich. Muss dies aber zwingend bedeuten, dass jede einfache Form im Angesicht der Veränderlichkeit augenblicklich zerfällt? Segnet Nietzsche in „Ecce homo“ seine vielfältigen Charaktereigenschaften nicht doch auch als jeweils etwas Einfaches? Könnte er denn noch immer Götzen zerschmettern, wenn ihm die unübersichtliche, vielfältige

Herkunftsgeschichte seiner Tugend ständig im Kopf herumspukete? Benötigt er nicht gerade dafür sein gutes Gewissen, um seine Tugend als eine einfache Tugend möglich zu machen? Um diesen Fragen nachzugehen, müssen wir uns wieder auf den Imperativ „Werde, der du bist!“ besinnen, in dem das Einfache und das Viele in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen.

6.2. Stil und Wesen

Der 335. Aphorismus von „Die fröhliche Wissenschaft“ endet mit diesen Worten:

Wir aber wollen Die werden, die wir sind, — die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden! Und dazu müssen wir die besten Lerner und Entdecker alles Gesetzlichen und Nothwendigen in der Welt werden: wir müssen Physiker sein, um, in jenem Sinne, Schöpfer sein zu können, — während bisher alle Werthschätzungen und Ideale auf Unkenntniss der Physik oder im Widerspruch mit ihr aufgebaut waren. Und darum: Hoch die Physik! Und höher noch das, was uns zu ihr zwingt, — unsre Redlichkeit!⁵²²

Der Selbstwertungsprozess verlangt, das Faktische anzuerkennen und interpretieren zu können. Wir müssen Physiker sein, um uns der Lebenswelt, nicht einer idealen Welt stellen zu können. Und erst, wer die Gesetze der Physik kennt, kann sich selbst Gesetze geben. Die Tugend der Redlichkeit bzw. der intellektuellen Rechtschaffenheit treibt als eine einverleibte, instinktive Tugend zur Selbstwertung.⁵²³ An dieser Stelle werden keine gehemmten Instinkte verhandelt, kein schlechtes Gewissen; vielmehr würde es ein gutes Gewissen erfordern, ein Wohlgefühl bei der Befolgung seiner Impulse, um mit seiner Redlichkeit auch handeln zu können und sich damit selbst zu bilden.

Im Kontext des Sich-selber-schaffens wird auch die Formel „*Eins ist Noth*“⁵²⁴ des 290. Aphorismus aus „Die fröhliche Wissenschaft“ gelesen: „Seinem Charakter ‚Stil geben‘ — eine grosse und seltene Kunst!“⁵²⁵ Damit, so führt Nietzsche aus, wird man über sich selber Herr, und erst dadurch darf man zur Zufriedenheit gelangen. Timo Hoyer erkennt darin das signifikante Kriterium der Individualität und ein „*formales Entwicklungsziel*“⁵²⁶: Die Bildungsaufgabe sieht Nietzsche darin, so Hoyer, die vielen widerstrebenden Kräfte, die ein Subjekt konstituieren, in ein homogenes Ganzes zu formen. Durch diese vielen Kräfte

⁵²² KSA 3, 563.

⁵²³ Vgl. Kap. 3.1. Bei KSA 12, 161f sowie KSA 13, 416 gebraucht Nietzsche „Rechtschaffenheit“ und „Redlichkeit“ nahezu synonym.

⁵²⁴ KSA 3, 530.

⁵²⁵ Ebd.

⁵²⁶ Hoyer, *Nietzsche und die Pädagogik*, 2002, 434.

mag jene innere Spannung von Pathos entstehen, die sich im Stil ausgedrückt findet.⁵²⁷ Darin erinnert Nietzsches Begriff von Stil an Buffons Ausspruch „le style est l’homme même“⁵²⁸ („der Stil ist der Mensch selbst“, Übers. L.S.). Zugleich ist der individuelle Stil nichts Festes, sondern verändert sich fortwährend, ohne deshalb seine formale Einheit aufzugeben.

Der Begriff des Subjekts wurde bisher nur andeutungsweise mit Nietzsches Konzept des Leibes und der instinktiven Kräfte in einen Zusammenhang gebracht. Im ersten Kapitel wurde eine Überlegung Nietzsches zitiert, wonach es nur Subjekte gäbe, die aufeinander wirken, während Objekte bloße Symptome dieser Kraftverhältnisse wären. Das Wirken der Kräfte hat Deleuze als ein basales Moment von Nietzsches Denken herausgearbeitet — demnach erschiene es konsequent, die Kraftverhältnisse, die zwischen den Subjekten existieren, auch im jeweiligen Subjekt zu suchen. Hoyer stützt dies, wenn er schreibt: „Das Subjekt ist kein abgeschlossener Raum, keine fensterlose Monade, sondern eine polymorphe, dezentralisierte Organisation divergenter Kraftfelder.“⁵²⁹ Ein einfaches Ich sei „ein dem dionysischen Ungestüm abgetrotzter apollinischer Trugschluss“;⁵³⁰ es kann immer nur eine momentane Interpretation sein, niemals ein fester Gegenstand, der ein festes Wesen besäße.

Dennoch neigen einige Stellen im Spätwerk zu einer „essenzialistischeren Betrachtungsweise“⁵³¹, so zum Beispiel das Kapitel „Unsere Tugenden“ aus „Jenseits von Gut und Böse“:

„Das Lernen verwandelt uns, es thut Das, was alle Ernährung thut, die auch nicht bloss „erhält“ —: wie der Physiologe weiss. Aber im Grunde von uns, ganz „da unten“, giebt es freilich etwas Unbelehrbares, einen Granit von geistigem Fatum, von vorherbestimmter Entscheidung und Antwort auf vorherbestimmte ausgelesene Fragen. Bei jedem kardinalen Probleme redet ein unwandelbares „das bin ich“⁵³²

Die Aufgabe der Pädagogik ist es, die Mittel zu liefern, mit denen das in Granit gemeißelte Schicksal freigelegt werden kann.⁵³³ Sowohl in der Problematik als auch in der Wahl der Bilder befindet man sich wieder auf dem Boden von „Ecce homo“: Die Vernunft des Leibes verlangt nach einer entsprechenden Ernährung, die zur Ausbildung einer Tugend führt, welche bereits in den Instinkten sowie den geerbten Konflikten besiegelt liegt. Es bleibt zu fragen, inwiefern das unwandelbare „das bin ich“ als wandelbar gedacht werden könnte.

⁵²⁷ Vgl. Kap. 1.2., sowie KSA 6, 304.

⁵²⁸ Buffon, *Discours sur le style*, Wien 1926, 9.

⁵²⁹ Hoyer, *Nietzsche und die Pädagogik*, 2002, 427.

⁵³⁰ Ebd., 426.

⁵³¹ Ebd., 424.

⁵³² KSA 5, 231.

⁵³³ Vgl. Hoyer, *Nietzsche und die Pädagogik*, 2002, 425.

Kurz nach der Publikation von „Jenseits von Gut und Böse“ überlegt Nietzsche: „Das ‚Wesen‘ fehlt: Das ‚Werdende‘, ‚Phänomenale‘ ist die einzige Art Sein. |?“⁵³⁴ Nietzsche hat hinter die Feststellung ein Fragezeichen gesetzt; hat dies zu bedeuten, dass er zum Zeitpunkt der Niederschrift selbst noch un schlüssig war? Indem Deleuze dem Gedanken der Wandelbarkeit aller Dinge folgt, gelangt er zu einer Bestimmung, die den Wesensbegriff in das Netz der Kraftverhältnisse taucht: „Demgegenüber soll Wesen unter allen Bedeutungen eines Dings diejenige heißen, welche es von der Kraft erhält, zu der es die stärkste Affinität aufweist.“⁵³⁵ Dies kann für „Ecce homo“ geltend gemacht werden: Es erstellt eine eigenwillige, durch Maßlosigkeit geprägte Genealogie, die selbst eine Form von Interpretation ist. Die Kraft der Interpretation findet rückblickend ein Wesen vor, das zu ihr „die stärkste Affinität aufweist“, weil es sich als daraus hervorgegangen vorfindet.

Das Ineinander von Ruhe und Bewegung versucht Nietzsche zugunsten der Bewegung aufzulösen. Notwendig muss dies Auswirkungen auf das Konzept eines ‚Sich-selber-schaffens‘ haben. Von der Selbstwerdung spricht Nietzsche auch als der Aufgabe eines „Bildhauers“, wodurch er sie explizit in den Kontext der Pindar’schen Pädagogik stellt.⁵³⁶ Am Ende des ausführlichen „Ecce homo“-Kapitels wurde bereits der Gedanke geäußert, dass Nietzsche in seiner Autobiographie zwar durchaus seine eigene Skulptur erschafft, diese aber immer wieder auch umwirft, worauf sie zu neuer Form findet — „Den zerstreuten Gliedern von Dionysos gleich finden nur die Statuen der Vornehmheit wieder zu ihrer Gestalt“, schreibt Deleuze: „Ecce homo“ praktiziert eine Vergöttlichung nach dionysischen Maßstäben, was allem ‚Sich-selber-schaffen‘ einen neuen Sinn verleiht.

6.3. Leben oder Lebenskunst?

Unter dem Motto „Uns selbst gestalten“ destilliert Wilhelm Schmid eine „Philosophie der Lebenskunst“ aus dem Werk Nietzsches.⁵³⁷ Zwar betont Schmid ebenso, dass das Subjekt bei Nietzsche „ein vielfältiges und *folgich* kein Subjekt der Identität“⁵³⁸ ist, doch glaube ich, dass Schmid die Dynamik, die sich daraus für eine Selbstgestaltung ergibt, übersieht. Weil jede „festgefügte Form“ „durch die Transformation“ „zu durchbrechen“ sei, schließt

⁵³⁴ KSA 12, 249.

⁵³⁵ Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 2008, 9.

⁵³⁶ Vgl. Kap. 3.7.

⁵³⁷ Wilhelm Schmid, *Uns selbst gestalten*, Berlin 1992, 50.

⁵³⁸ Ebd., 53.

Schmid, dass ein Raum „für dasjenige Subjekt eröffnet“ wird, „das kunstvoll erst neu zu gestalten ist“⁵³⁹. Zu einem derartigen Schluss verleiten zahlreiche Stellen in Nietzsches Werk; dies stellt allerdings, wie ich glaube, nur eine Seite der Medaille dar. Wenn ein veränderbares, bejahendes Subjekt, wie Nietzsche es versteht, an sich selbst zu einem Bildhauer wird, so muss beachtet werden, dass eben nicht nur der Bildhauer in seiner Tätigkeit veränderlich ist, sondern auch die Skulptur, die er erschaffen will, der Veränderlichkeit unterworfen ist — und genau dies hätte der Bildhauer wiederum zu berücksichtigen. In diesem Sinne möchte ich einige kritische Anmerkungen zu Schmid's Schlussfolgerungen äußern, die helfen werden, eine eigene Position im letzten Kapitel auszuarbeiten. In einer Schrift von Babette Babich, die 2003 in den „Nietzsche-Studien“ publiziert wurde, habe ich viele Ähnlichkeiten zu den folgenden Gedanken finden können. Mitunter kommt es zu Komplikationen zwischen der bisher getätigten Argumentation und ihren Aussagen, welche ausführlicherer Erörterung bedürften. Aus diesem Grund habe ich gezögert, ihren Text in die vorliegende Studie für einen ausführlichen Vergleich einzubeziehen und möchte es bei diesem Querverweis belassen.⁵⁴⁰

Die „größten Anstrengungen sind ‚auf sich als Werk‘ zu verwenden“⁵⁴¹, so Schmid, wodurch der Schaffende sein eigenes Leben als ein Kunstwerk begreift. Der vollständige Satz, aus dem Schmid hierin zitiert, stammt aus der „Morgenröthe“ und lautet:

Und so geht vielleicht das Schönste immer noch im Dunkel vor sich und versinkt, kaum geboren, in ewige Nacht, — nämlich das Schauspiel jener Kraft, welche ein Genie nicht auf Werke, sondern auf sich als Werk, verwendet, das heisst auf seine eigene Bändigung, auf Reinigung seiner Phantasie, auf Ordnung und Auswahl im Zuströmen von Aufgaben und Einfällen.⁵⁴²

Das Kunstwerk wird durch ein anderes ‚Werk‘ eingerahmt, welches dem ‚Sich-selber-schaffen‘ erst Form verleiht: Das „Schauspiel“ der Kraft. Die Pointe von Nietzsches „Werde, der du bist!“ liegt gerade darin, dass sich das (selbst-)schaffende Subjekt als ein werdendes zu begreifen hat, welches niemals feste Skulptur, niemals starres Gemälde ist, sondern Akteur (nicht Autor) einer Tragödie, deren Verlauf immerzu Wendungen nimmt. Erst rückblickend lässt sich ein Zusammenhang erstellen. Die Zukunft kann nach keinem Ideal gestaltet werden, sondern unsere Instinkte lenken uns unbewusst in Wege. Ein Wesen meißelt der Bildhauer aus seiner Vergangenheit heraus, nicht aus seiner potentiellen Zukunft:

Werde fort und fort, der, der du bist — der Lehrer und Bildner deiner selbst! Du bist kein Schriftsteller, du schreibst nur für dich! So erhältst du das Gedächtniß an deine guten Augenblicke und findest ihren Zusammenhang, die goldne Kette deines Selbst! So bereitest du dich auf die Zeit vor, wo du

⁵³⁹ Ebd.

⁵⁴⁰ Vgl. Babich, *Nietzsche's imperative as a friend's encomium*, 2003.

⁵⁴¹ Schmid, *Uns selbst gestalten*, 1992, 58.

⁵⁴² KSA 3, 319.

sprechen muß! Vielleicht daß du dich dann des Sprechens schämst, wie du dich mitunter des Schreibens geschämt hast, daß es noch nöthig ist, sich zu interpretiren, daß Handlungen und Nicht-Handlungen nicht genügen, dich mitzutheilen. Ja, du willst dich mittheilen!⁵⁴³

In dieser Stelle aus dem Nachlass des Jahres 1881 erhält der Pindar'sche Ziehspruch bereits jene Eigendynamik, die „Ecce homo“ 1888 radikalisiert. Im Schreiben soll das Leben reflektiert und Zusammenhänge vorgefunden werden, was den Sinn für die „guten Augenblicke“ schärfen soll. Die Klugheiten aus „Ecce homo“ erscheinen wie eine Ausprägung dieser Maxime: Sowohl die Reflexionen hier wie die Klugheiten dort sollen einen potenten Sprecher ausbilden, der zu seinem Stil gefunden hat. Hier wie dort ist die Mitteilung als das Mittel des Willens nötig.⁵⁴⁴ Erst die Mitteilung zeigt sich als ein Modus des Schenkens, das wiederum ein Kriterium jeder Tugend sein muss.⁵⁴⁵

Wenn Schmid erläutert: „Etwas zu erlernen ist nicht das Anhäufen von Informationen, sondern die Auswahl dessen, was für das eigene Leben wichtig ist, und die Einverleibung dieses Wissens“⁵⁴⁶, so übersieht er, dass ein vielfältiges Subjekt, das sich in seinem vollen Ausmaß immer auch verborgen bleiben muss, unmöglich mit Sicherheit wissen kann, was für das eigene Leben wichtig sein sollte.⁵⁴⁷ Genau diesen Umstand konstatiert Nietzsche in „Ecce homo“ schließlich als eine *Voraussetzung* der Selbstwerdung:

Dass man wird, was man ist, setzt voraus, dass man nicht im Entferntesten ahnt, was man ist. Aus diesem Gesichtspunkte haben selbst die Fehlgriffe des Lebens ihren eignen Sinn und Werth, die zeitweiligen Nebenwege und Abwege, die Verzögerungen, die „Bescheidenheiten“, der Ernst, auf Aufgaben verschwendet, die jenseits der Aufgabe liegen.⁵⁴⁸

Selbstwerdung setzt „*Selbstsucht*“⁵⁴⁹ voraus, es handelt sich zweifelsohne um ein egoistisches Unterfangen — es geht dabei allerdings nicht darum, all das Wegzuschneiden, was vermeintlich nicht zum Subjekt gehört, im Gegenteil: Das Wesen eines Subjekts wird auch entfaltet, indem Handlungen gesetzt werden, die sich als fremd erweisen, als Fehler, oder als Erholung. Bei all der Härte, die Nietzsche als Erzieher fordert, vergisst er nicht darauf, dass auch „Sich-Vergessen, Sich-Missverstehn, Sich-Verkleinern, -Verengern, -Vermittel-mässigen zur Vernunft selber“⁵⁵⁰ gehört. Wie sonst könnte das Denken „*neue Möglichkeiten des Lebens erfinden*“⁵⁵¹, wenn nicht zuvor das Leben in seinem vollen Ausmaß zuge-

⁵⁴³ KSA 9, 555.

⁵⁴⁴ Vgl. Kap. 1.3.

⁵⁴⁵ Vgl. Kap. 5.2.

⁵⁴⁶ Schmid, *Uns selbst gestalten*, 1992, 54.

⁵⁴⁷ Möglicherweise missverstehe ich Schmid in meiner Kritik insofern, als dass er an jener Stelle nur einen Gedankengang aus „Schopenhauer als Erzieher“ exemplifizieren will, aus welchem Werk er zuvor zitiert hat; allerdings frage ich mich dann, wieso nicht ausdrücklich auf etwaige Differenzen in Nietzsches frühem und spätem Denken hingewiesen werden.

⁵⁴⁸ KSA 6, 293.

⁵⁴⁹ Ebd.

⁵⁵⁰ Ebd.

⁵⁵¹ Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 2008, 111.

lassen wird? „Denken und Leben“⁵⁵² bedeutet, das Leben an seine Grenzen zu treiben — genau dazu soll Nietzsches Vernunft des Leibes verhelfen. Nicht das Selbst soll gestaltet werden, sondern das Leben:

Wir wollen ein Kunstwerk immer wieder erleben! So soll man sein Leben gestalten, daß man vor seinen einzelnen Theilen denselben Wunsch hat! Dies der Hauptgedanke! Erst am Ende wird dann die Lehre von der Wiederholung alles Dagewesenen vorgetragen, nachdem die Tendenz zuerst eingepflanzt ist, etwas zu schaffen, welches unter dem Sonnenschein dieser Lehre hundertfach kräftiger gedeihen kann!⁵⁵³

Zwei wesentliche, voneinander nicht zu trennende Aspekte beschreibt dieses Zitat: Die Lebensgestaltung auf der einen Seite, und „die Lehre von der Wiederholung alles Dagewesenen“ auf der anderen. Letztere Lehre soll im nächsten Abschnitt erläutert werden, während ich mich zunächst auf die Lebensgestaltung konzentrieren möchte. Was dies betrifft, so kann einem ‚Sich-selber-schaffen‘ nur insofern Sinn zukommen, als es zur Ausprägung einer Tugend verhilft, mittels derer sich ein Werk *schaffen* lässt. Am ‚Selbst‘ arbeiten zu wollen abseits eines schaffenden und *schenkenden* Motivs wäre eine Eitelkeit.

Was bedeutet es, vor allen Teilen des Lebens denselben Wunsch zu haben? Eine Notiz zum selben Thema erklärt: „Meine Lehre sagt: *so* leben, daß du *wünschen* mußt, wieder zu leben ist die Aufgabe — du wirst es *jedenfalls!*“⁵⁵⁴ Darunter versteht Nietzsche, so setzt er fort, sich über sein eigenes „höchste[s] Gefühl“⁵⁵⁵ bewusst zu werden, und diesem Gefühl entsprechend sein Leben zu gestalten. Wohl weil sich dieses höchste Gefühl im Laufe des Lebens ändern kann, sieht Schmid in diesen Worten eine „nicht nachlassende, permanente Aufforderung, das Leben zu ändern“⁵⁵⁶. Die Formulierung einer „permanente[n] Aufforderung“ kann dabei leicht zu Missverständnissen führen, insofern sie das Gefühl erweckt, als würde sie das lebende Subjekt unaufhörlich zu etwas drängen. Aber ganz im Gegenteil kann die Aufforderung Nietzsches sogar als eine Aufforderung gelesen werden, sich dem Müßiggang hinzugeben: „[W]em Ruhe das höchste Gefühl giebt, der *ruhe*[.]“, heißt es direkt im Anschluss.⁵⁵⁷

Die Aufforderung sagt darüber hinaus nicht: ‚*Handle* so, dass du *wünschen* mußt, wieder zu leben‘. Der genaue Wortlaut beschreibt vielmehr einen Kreis; dasselbe Wort rahmt am Anfang und am Ende den Satz ein: „*so leben*, daß du *wünschen* mußt, wieder zu **leben** (Hervorhebung L.S.)[.]“ Das Leben kehrt als Wort innerhalb des Satzes wieder. Inmitten

⁵⁵² Ebd., 109.

⁵⁵³ KSA 9, 505.

⁵⁵⁴ KSA 9, 505.

⁵⁵⁵ Ebd.

⁵⁵⁶ Schmid, *Uns selbst gestalten*, 1992, 62.

⁵⁵⁷ Ebd.

der syntaktischen Wiederkehr finden wir das ‚Wünschen‘ vor, wie es von ‚Leben‘ umgeben ist — der Wunsch vollzieht sich im Leben und durch das Leben. Wie in der Lehre von der ewigen Wiederkehr erweist sich in der Lebensgestaltung das Leben als dominierendes Prinzip. Allerdings wird Nietzsche spätestens 1888 in „Der Antichrist“ ein bestimmtes Gefühl in aller Lebensbejahung für dominierend erachten: Das des Wachstums. Aber auch dieses Gefühl muss von Schmidts unaufhörlicher Aufforderung zur Änderung des Lebens unterschieden werden, denn das Wachstum zeigt sich immer im Verhältnis zu etwas, das in seinem Wesen nicht verändert werden kann: Im Imperativ „Werde, der du bist!“ ist nicht nur das Werden, sondern auch das Sein enthalten.

6.4. Sein und Werden

Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr wurde bisher nur beiläufig erwähnt,⁵⁵⁸ obwohl sie in weiten Teilen der Argumentation implizit vorausgesetzt war. Besonders der vergangene Abschnitt baut auf ihr und ihrem Verständnis des ‚Werdens‘ auf. Sie ist direkt verknüpft mit dem Willen zur Macht und zum Wachstum, die das Leben notwendig als unschuldig erachten. Das Christentum betrachtet das Dasein aufgrund des Leidens als ungerecht, wodurch es einer Erlösung bedarf, die diese Ungerechtigkeit rechtfertigt: Wenn etwas leidet, muss es zuvor schuldig sein. Der Schuldige büßt durch das Leiden und kann schließlich erlöst werden.⁵⁵⁹

Das tragische Denken Nietzsches begreift das Dasein als unschuldig: „Die Unschuld ist die Wahrheit des Vielen.“⁵⁶⁰ Ein Kosmos, in dem das Sein aller Dinge darin und nur darin liegt, dass sie stetig werden, zeichnet sich durch das Viele als das Uneinheitliche aus. Jedes Phänomen wird zu etwas Einzigartigem und Unvergleichbarem, weil jedes Phänomen im Werden inbegriffen ist.

Es ist nur ein kleiner Schritt von der bereits im ersten Kapitel gemachten Feststellung, dass Nietzsche alle Dinge in ihrem Werden betrachtet hin zur Lehre der ewigen Wiederkunft. Wenn die Dinge kein festes Wesen besitzen, sondern in einem ewigen Fluss veränderlich bleiben, so ist die einzige Gesetzmäßigkeit, die sich im Kosmos finden lässt, das Werden selbst — das einzige Unveränderliche ist die stetige Veränderung. Damit wird die Philoso-

⁵⁵⁸ Vgl. besonders Kap. 2.3.

⁵⁵⁹ Vgl. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 2008, 25.

⁵⁶⁰ Ebd., 28.

phie Heraklits aufgegriffen, wobei erst Nietzsche, so Deleuze, diese konsequent durchdenkt.⁵⁶¹ Die Unschuld liegt im Werden der Dinge, und nicht in einer Ordnung, die im Wesen der Vergänglichkeit eine Einheit aufzufinden glaubt. Deleuze nennt dieses tragische Prinzip das Sein des Werdens:

Was ist das Sein des Werdens? Was ist das Sein, das untrennbar ist von dem, das wird? *Wiederkehren ist das Sein dessen, was wird.* Wiederkehren ist das Sein des Werdens selbst, das Sein, das sich im Werden bejaht. Die ewige Wiederkehr als Gesetz des Werdens, als Gerechtigkeit und als Sein[.]⁵⁶²

Das einzige Gesetz der Veränderung besteht in der Wiederkehr: Die Form jedes Phänomens ist veränderlich, aber jede Form wird einmal wiederkehren. Sagt man ‚Ja‘ zum Leben, so sagt man ‚Ja‘ zu jedem Ereignis des Lebens und begrüßt dessen Wiederkehr.

Im Imperativ ‚Werde, der du bist!‘ tauchen nicht nur die Begriffe von Sein und Werden auf, sondern sie verhalten sich auch so zueinander, wie sie es im ‚Sein des Werdens‘, das Deleuze beschrieben hat, tun. Das Sein prägt nicht dem Werden eine bestimmte Form auf, wie es etwa die Kosmologie von Platons ‚Timaios‘ vorsieht, sondern das Verhältnis wird ‚umgestülpt‘, indem das Sein durch das Werden geformt wird.⁵⁶³ Dies mutet paradox an, was nicht zuletzt die verzwickte Syntax der Phrase betont, die eine frühe Formulierung von 1876 besonders hervorkehrt: ‚Werde der, der du bist[.]‘⁵⁶⁴ Die Worte sind nicht parallel geordnet, sondern stehen sich in einer Kreuzstellung gegenüber, die sie, anstatt sie zu verbinden, voneinander trennt. Werden (‚Werde‘) und Sein (‚bist‘) schließen das gedoppelte Subjekt zwischen sich ein, das als Bindeglied der spannungsgeladenen Begriffe deren Konflikt zu mediieren hat. Das Subjekt steht zwischen den Fronten von völliger Auflösung und einheitlichem Formschluss.

In ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ formuliert Nietzsche noch einen Imperativ des *Selbtseins* anstatt einen des Selbstwerdens: ‚Der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein; er folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: ‚sei du selbst!‘‘⁵⁶⁵ Timo Hoyer weist auf das ‚dynamische Moment‘⁵⁶⁶ hin, das Nietzsche in veränderter Form später in den Mittelpunkt rücken wird. Unter dem Eindruck von Deleuzes Nietzsche-Interpretation wären die beiden Imperative noch weiter voneinander abzugrenzen, denn wo der eine das Sein betont, befiehlt der andere das Werden, welches zuletzt als kosmologisches Prinzip verstanden wird. Deleuze betont ebenso,

⁵⁶¹ Vgl. ebd., 218, sowie Kap. 1.3.

⁵⁶² Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 2008, 30.

⁵⁶³ Vgl. Platon, *Timaios*, Stuttgart 2003, 35f.

⁵⁶⁴ KSA 8, 340.

⁵⁶⁵ KSA 1, 338.

⁵⁶⁶ Hoyer, *Nietzsche und die Pädagogik*, 2002, 418.

dass die wesentlichen Konflikte Nietzsche erst im Laufe seiner Entwicklung benennt.⁵⁶⁷ Dies scheint auch für seinen pädagogischen Imperativ zu gelten. Der frühe Imperativ aus „Menschliches, Allzumenschliches“ ordnet mit der Forderung, etwas zu *sein*, ein bestimmtes Ideal an, dem zu entsprechen wäre. In dieser Hinsicht gälte auch, „alles Ichfremde an sich selbst abzulehnen“, was Robert Pfaller mit Blick auf unsere gegenwärtige Gesellschaft an dieser Phrase kritisiert.⁵⁶⁸ Doch gerade dies lässt Nietzsche in „Ecce homo“ zuletzt ausdrücklich zu, wenn er von der Klugheit der Erholung spricht oder auch die Irrwege und Fehler als eine Form des Selbstwerdens darstellt. Natürlich: Dies wird noch immer einer ‚Selbstsucht‘ untergeordnet. Die Erholung muss mit Bedacht gewählt werden, damit sie nicht an entscheidenden Punkten von der eigenen Aufgabe ablenkt; Irrwege bilden nur insofern sie zur eigenen Aufgabe heranziehen; und auch selbstlose Handlungen lassen sich nur rechtfertigen, wenn sie zum Wachstum verhelfen.⁵⁶⁹ Das Entscheidende dabei ist, dass der Bildungsweg eines sich selbst unbekanntem Subjekts *nicht idealisiert* werden kann: Das einzige Sein, das für es in Frage kommt, ist das Sein des Werdens — jener dionysische Götze, der immer wieder zu neuer Gestalt findet. „Werde, der du bist!“ darf niemals als ‚Sei, der du wirst!‘ missverstanden werden. Nicht soll das Werdende, einem Goldstück gleich, in eine dauerhafte Form geprägt werden, sondern umgekehrt soll das Viele bejaht werden, um ein ursprüngliches „Fatum“ zu einer Tugend entfalten zu können. *Ursprünglich* ist das Fatum für das einzelne Subjekt, in dem es sich fortwährend entfaltet; eine *Herkunft* besitzt es dagegen für den Genealogen, der in Verwandtschaft, Erbschaft und anderen Kräften seine Entstehung nachvollziehen kann.

⁵⁶⁷ Vgl. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 2008, 17-19.

⁵⁶⁸ Pfaller, *Wofür es sich zu leben lohnt*, 2011, 30. Hier muss leider offen gelassen werden, inwiefern Pfallers psychoanalytische Perspektive darüber hinaus mit Nietzsches Klugheiten in Konflikt gerät.

⁵⁶⁹ Vgl. KSA 6, 293f.

Nachwort

Treten wir einige Schritte zurück. Das erste Kapitel hat gezeigt, dass durch Sprache Macht ausgeübt werden kann. Am vehementesten weist Nietzsche in „Der Antichrist“ dem Streben nach Macht eine normative Funktion zu: Gut ist es, an mehr Macht zu gelangen. Im Kampf um Macht als etwas Überflüssiges, nicht als etwas Notwendiges, meint er ein Prinzip des Lebens zu erkennen. Zur Macht gelangt in seinem Denken derjenige, der sich *dem eigenen* Problem stellt, wie es das Vorwort der „Götzen-Dämmerung“ nahelegt; was nicht bedeutet, dass alle Probleme dasselbe Machtpotential enthalten — im Gegenteil: *Die* Probleme eines einfachen Handwerkers entfalten weniger Einfluss als *das* Problem eines Philosophen, als der sich Nietzsche sieht. Zum Handeln im Angesicht eines Problems befähigt eine Tugend, die, wenn man sie mit einer entsprechenden Klugheit behandelt, wächst, wie Nietzsche in Anlehnung an ein Zitat von Aulus Gellius bemerkt. Tugendhaft zu sein bedeutet, Macht und Einfluss auszuüben: „Und dem Sterne gleich, der erlischt, ist jedes Werk eurer Tugend: immer ist sein Licht noch unterwegs und wandert — und wann wird es nicht mehr unterwegs sein?“⁵⁷⁰ Mit „Also sprach Zarathustra“ hat Nietzsche versucht ein Werk zu schreiben, das über diese Art der Tugendhaftigkeit nicht nur berichtet, sondern sie auch als ein Werk, das Werte neu setzt, vollzieht: „Heute lernte ich zufällig, was ‚Zarathustra‘ bedeutet: nämlich ‚Gold-Stern‘. Dieser Zufall machte mich glücklich. Man könnte meinen, die ganze Conception meines Büchleins habe in dieser Etymologie ihre Wurzel: aber ich wußte bis heute nichts davon. —“⁵⁷¹ Wie Macht ist Gold etwas Überflüssiges; es ist etwas, das sich schenkt. Deshalb wird die „schenkende Tugend“ nicht nur mit Gold verglichen, sondern zugleich auch gesagt: „Macht ist sie, diese neue Tugend[.]“⁵⁷² Durch sein Ja-sagen soll Zarathustra neue Werte setzen: Als ein „Gold-Stern“ fügt er sich in seine von ihm selbst verkündete Tugendethik.

⁵⁷⁰ KSA 4, 121.

⁵⁷¹ KSB 6, 366.

⁵⁷² KSA 4, 99.

Den Spruch „Werde, der du bist!“ hat sich Nietzsche von Pindar angeeignet. In ihm wird nicht nur der Konflikt zwischen Werden und Sein offenbar, den Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft in sich birgt, sondern das Subjekt wird durch ihn zum Mediator dieses Konflikts bestimmt: Aus dem ewigen Werden hat es ein Sein zu interpretieren, das in einer persönlichen Herkunft verborgen liegt, die wiederum selbst eine ‚gewordene‘ Herkunft ist. Damit fordert der Spruch dazu auf, eine Tugend auszuprägen. In „Ecce homo“ demonstriert Nietzsche, welche Vorkehrungen, welche Klugheiten eine solche Selbstwerdung erfordert. Sie zielen darauf ab, den unbewussten Regungen des Leibes zum Ausdruck zu verhelfen. In unnachgiebigen Selbstreflexionen wurden sie erarbeitet, wie es Nietzsche in einer früheren Anweisung aus dem Jahr 1881 gefordert hat: Er hat für sich geschrieben, um sich darauf vorzubereiten, zu sprechen und sich mitzuteilen.

Lassen sich daraus Konsequenzen für eine Lebenspraktik ziehen, die nicht der Maßlosigkeit von „Ecce homo“ verfällt? Oder mündet die ethische Verwirklichung von Nietzsches kosmologischem Prinzip des „Sein[s] des Werdens“ zwangsweise in den Wahnsinn? Lassen sich diese Klugheiten von der Maßlosigkeit abtrennen, oder ergeben sie nur in deren Kontext einen Sinn? Ist „Ecce homo“ eine Hyperbel, eine Übertreibung — oder schlicht und einfach eine Konsequenz? Dies ist eine prekäre Frage, deren Beantwortung chirurgische Präzision erforderte.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin: dtv/de Gruyter 1999.

Ders.: *Kritische Studienausgabe sämtlicher Briefe*. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: de Gruyter/dtv 1986.

Nietzsche Source. Auf der Grundlage der *Kritischen Gesamtausgabe Werke*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967ff. und *Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975ff., hg. v. Paolo D'Iorio. <http://www.nietzschesource.org/>. Zugriff: 27.1.2012.

Durch die Forschung überholte Ausgaben

Ders.: *Der Wille zur Macht*. Hg. v. Peter Gast. Stuttgart: Kröner 1964.

Ders.: *Umwertung aller Werte*. Aus d. Nachlass zus.gestellt und hrsg. v. Friedrich Würzbach. München: dtv 1969.

Sekundärliteratur zu Nietzsche

Babich, Babette E.: „Nietzsche's imperative as a friend's encomium: On becoming the one you are, ethics, and blessing“, in: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 32. Hrsg. v. Günter Abel, Josef Simon u. Werner Stegmaier. Berlin/New York: de Gruyter 2003, 29-58.

Dies.: „Zu Nietzsches Stil“, in: Dies.: „*Eines Gottes Glück voller Macht und Liebe*“ *Beiträge zu Nietzsche, Hölderlin, Heidegger*. Hg. v. Rüdiger Schmidt-Grépály. Weimar: Verlag der Bauhaus-Universität Weimar 2009.

Boehm, Rudolf: „Husserl und Nietzsche“, in: Ders.: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*. Den Hague: Martinus Nijhoff, 1968, 217-236.

Braun, Hans-Jürg: „Umwertung der Tugenden: F. Nietzsche“, in: *Ethische Perspektiven: Wandel der Tugenden*. Hg. v. Hans-Jürg Braun. Zürich: Verlag der Fachvereine 1989, S. 237-246 (Zürcher Hochschul-Forum 15).

Danto, Arthur Coleman: *Nietzsche als Philosoph*. Aus d. Engl. v. Burkhardt Wolf. München: Fink 1998.

Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*. Aus d. Franz. v. Bernd Schwibs. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2008.

Foucault, Michel: „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: Ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Bd. II. Hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, 166-191.

Gauger, Hans-Martin: „Nietzsches Stil am Beispiel von ‚Ecce Homo‘“, in: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch der Nietzsche-Forschung*. Band 13. Hg. v. Ernst Behler, Mazzino Montinari e.a. Berlin/New York: de Gruyter 1984.

Gerhardt, Volker: *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Reclam 1988 [RUB 8504].

Günzel, Stephan: Wille zur Differenz, Gilles Deleuzes Nietzsche-Lektüre. Momo-Online 2001, http://www.momo-berlin.de/Guenzel_Deleuze.html. Zugriff: 28.11.2011.

Hödl, Hans Gerald: *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematizierungen im Kontext seiner Religionskritik*. Berlin/New York: de Gruyter 2009 [= Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung Bd. 54].

Hoffmann, David Marc: „Was mich nicht umbringt, macht mich stärker“. Nietzsche-Rezeption und -wirkung im Spielfilm.“, in: *Nietzscheforschung*. Bd. 16. Berlin: Akademie 2009, 39-48.

Hoyer, Timo: *Nietzsche und die Pädagogik. Werk, Biografie und Rezeption*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002.

Hunt, Lester H.: *Nietzsche and the origin of virtue*. London/New York: Routledge 1991.

Jung, Joachim: „Nietzsches Philosophie des Wanderers“, in: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 37. Hg. v. Günter Abel, Josef Simon u. Werner Stegmaier. Berlin/New York: de Gruyter 2008, 323-342.

Kittler, Friedrich: „Wie man abschafft, wovon man spricht“, in: Jacques Derrida; Friedrich Kittler: *Nietzsche - Politik des Eigennamens. Wie man abschafft, wovon man spricht*. Berlin: Merve 2000, 65-99 [=Internationaler Merve Diskurs #225].

Langer, Daniela: *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*. München: Wilhelm Fink 2005.

Lemke, Harald: *Ethik des Essens. Eine Einführung in die Gastrosophie*. Berlin: Akademie 2007.

Liessmann, Konrad: *Philosophie des verbotenen Wissens*. Wien: Zsolnay 2000.

Mann, Thomas: „Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung“, in: *Neue Studien*. Stockholm: Bermann-Fischer 1948, 103-159.

Müller-Buck, Renate: „Naumburger Tugend“ oder ‚Tugend der Redlichkeit‘. Elisabeth-Förster-Nietzsche und das Nietzsche-Archiv“, in: *Nietzscheforschung*. Bd. 4. Hg. von Volker Gerhardt und Renate Reschke. Berlin: Akademie 2002, 319-335.

Pieper, Annemarie: *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch: Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra“*. Stuttgart: Klett-Cotta 1990.

Schlaffer, Heinz: *Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und seine Folgen*. München: Hanser 2007.

Schmid, Wilhelm: „Uns selbst gestalten. Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche.“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 21. Hg. von Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, e.a. Berlin/New York: de Gruyter 1992, 50-62.

Simon, Josef: „Grammatik und Wahrheit“, in: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 1. Hg. von Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, e.a. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1972, 1-26.

Solomon, Robert: *Living with Nietzsche. What the great "immoralist" has to teach us*. Oxford: Univ. Press, 2003.

Weimarer Nietzsche-Bibliographie. Bearb. v. Susanne Jung, Frank Simon-Ritz, Clemens Wahle, Erdmann von Wilamowitz-Moellendorff u. Wolfram Wojtecki. Sämtliche Urheberrechte bei der Klassik Stiftung Weimar. <http://ora-web.swkk.de/swk-db/niebiblio/>. Zugriff: 10. 3. 2012.

Zibis, Alexander-Maria: *Die Tugend des Mutes. Nietzsches Lehre von der Tapferkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007 [=Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie 437].

Wörterbücher und Nachschlagewerke

Bluhme, Hermann: *Etymologisches Wörterbuch des deutschen Grundwortschatzes*. München: Lincom 2005.

Duden. Deutsches Universalwörterbuch. Hg. unter der Leitung v. Günther Drosdowski. Mannheim: Bibliographisches Institut F.&A. Brockhaus 1989.

Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Erarbeitet unter der Leitung von Wolfgang Pfeifer. München: dtv 2004.

Grimm, Jacob; Grimm, Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 6. Neubearbeitung. Hg. v. d. Akademie d. Wissenschaften d. DDR. Leipzig: Hirzel 1983.

Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearb. v. Elmar Seebold. 24., durchg. u. erw. Aufl. Berlin/New York: de Gruyter 2002.

Mackensen, Lutz: *Ursprung der Wörter. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Wiesbaden: VMA o.J.

Weitere Literatur

Augustinus: *Die Lüge und Gegen die Lüge*. Übers. und erläutert v. P. Keseling. Würzburg: Augustinerverlag 1953.

Bollnow, Otto Friedrich: *Wesen und Wandel der Tugenden*. Frankfurt/Main: Ullstein, 1958.

Bremmer, Jan N.: *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*. Übers. v. Kai Brodersen. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1996.

Buffon: *Discours sur le style. Lanson: De la lecture*. Hrsg. v. Schmidt. Wien: Hölder/Pichler/Tempsky 1926.

Die Bibel in der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Vollständige Schulausgabe. Wien: Österr. Kath. Bibelwerk 1986.

Donner, J.J.C.: *Pindar's Siegesgesänge*. Leipzig/Heidelberg: Winter'sche Verlagshandlung 1860.

Dupré, John: *Darwins Vermächtnis*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2009 [=stw #1904].

Feuerbach, Ludwig: *Sämtliche Werke Bd. 6. Das Wesen des Christentums*. Neu hrsg. v. Wilhelm Bolin u. Friedrich Jodl. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag 1903.

Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Übers. von Walter Seitter. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977.

Gellius, Aulus: *Die Attischen Nächte*. Übers. v. Fritz Weiss. Leipzig: Fues 1875. Im Internet: <http://www.archive.org/details/dieattischennch00gellgoog>. Zugriff: 9.2.2012.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Werke Bd. 3. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986 [= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 603].

Ders.: „Tagebuch der Reise in die Berner Oberalpen“, in: Rosenkranz, Karl: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963, 470-490.

Honecker, Martin: „Schwierigkeiten mit dem Begriff Tugend. Die Zweideutigkeit der Tugend.“, in: Klaus Peter Rippe (Hg.); Peter Schaber (Hg.): *Tugendethik*. Stuttgart: Reclam 1998.

Jaeger, Werner: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Bd. 1. Berlin: de Gruyter 1959.

Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kommentar v. Christoph Horn, Corinna Mieth u. Nico Scarano. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2007 [=Suhrkamp Studienbibliothek #2].

Ders.: *Metaphysik der Sitten*. Mit einer Einleitung v. Hans Ebeling. Stuttgart: Reclam 1990 [=RUB 4508].

Ders.: *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. v. Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner 1998 [=Philosophische Bibliothek Bd. 505].

Marrou, Henri-Irénée: *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*. Hg. v. Richard Harder. Übers. v. Charlotte Beumann. Freiburg/München: Karl Alber 1957.

Pfaller, Robert: *Wofür es sich zu leben lohnt. Elemente materialistischer Philosophie*. Frankfurt/Main: S.Fischer 2011.

Platon: *Der Staat*. Hg. v. Klaus Bock. Übers. v. Georg Landmann. Kettwig: Phaidon 1992 [=Bibliothek der Philosophie 5].

Ders.: *Timaios*. Griechisch/Deutsch. Übers. von Thomas Paulsen und Rudolf Rehn. Stuttgart: Reclam 2003 [=RUB 18285].

Scharfe, Martin: *Berg-Sucht. Eine Kulturgeschichte des frühen Alpinismus 1750-1850*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2007.

Sophokles: *König Ödipus*. Übers. v. Kurt Steinmann. Stuttgart: Reclam 2006.

Thummer, Erich: „Die zweite pythische Ode Pindars“, in: *Rheinisches Museum für Philologie*. Hg. v. Hans Herter. Bad Orb: Sauerländer 1972, 293-307. Im Internet: <http://rhm.phil-fak.uni-koeln.de/9141.html>. Zugriff: 28.1.2012.

Wittgenstein, Ludwig: „Philosophische Untersuchungen“, in: Ders.: *Werkausgabe Bd. 1*. Neu durchgesehen von Joachim Schulte. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006, 225-580 [=suhrkamp taschenbuch wissenschaft 501].

Ders.: „Tractatus logico-philosophicus“, in: Ders.: *Werkausgabe Bd. 1*. Neu durchgesehen von Joachim Schulte. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006, 225-580 [=suhrkamp taschenbuch wissenschaft 501].

Zaidman, Louise Bruit und Pauline Schmitt Pantel: *Die Religion der Griechen. Kult und Mythos*. Aus dem Franz. v. Andreas Wittenburg. München: C.H. Beck 1994.

Filme und filmbezogenes Material

Internet Movie Database. <http://www.imdb.com/>. Zugriff: 28.1.2012.

Stranger Than Fiction. Regie: Marc Forster. USA 2006.

Inhaltsangabe:

Friedrich Nietzsche wurde als Analytiker des Nihilismus, als Verkünder von Gottes Tod oder als Theoretiker des Willens zur Macht rezipiert. Dies prägt das Bild eines kompromisslosen Philosophen, der die Werte der abendländischen Kultur nicht nur hinterfragt, sondern sie darüber hinaus umwirft und hinter sich zurücklässt. Vermag aber die Härte, die Nietzsche all seinen Problemen entgegenbringt, auch neue Werte zu stiften? Seine Tugendethik kann in diesem Sinne nach ihrer Herkunft und ihren Zielsetzungen befragt werden. Nietzsche besinnt sich auf die antike Bedeutung des Tugendbegriffes, wenn er diesen nicht einer moralischen Vortrefflichkeit, sondern einer Tüchtigkeit verschreibt, die zum Sieg verhilft. In diesem Zusammenhang ist nicht nur zu erörtern, wie eine Tugend solche siegreichen Kräfte hervorbringen kann, sondern auch, wie eine solche Tugend selbst gebildet wird. Modell steht hierfür Pindars Ziehspruch „Werde, der du bist!“, der eine Tugend idealisiert und im selben Akt zu ihrer Verwirklichung auffordert. Zugleich wird darin im Lichte von Nietzsches Philosophie die Lehre einer ewigen Wiederkunft reflektiert, woraus Nietzsche in seiner letzten Schrift „Ecce homo“ radikale Konsequenzen zieht.

Abstract:

Friedrich Nietzsche is received as the analyst of nihilism, as the enunciator of God's death or as the theorist of the will to power. All these conceptions have led to an image of a radical philosopher, who does not only question the values of occidental culture, but who also overthrows them. Nietzsche's severity, however, might also generate new values beyond his destructive acts. In this respect, his virtue ethics can be analysed regarding their origins and goals. Nietzsche refers to the ancient meaning of virtue by considering this notion not as a moral excellence, but as a competence leading to victory. In this context, it is important to discuss how a virtue can generate such conquering forces as well as how a virtue itself can be developed. In reference to the latter, Pindar's phrase „Become, who you are!“ serves as a model. It idealizes a virtue and requests to achieve it at the same time. In connection to the philosophy of Nietzsche, this phrase also reflects the teaching of the eternal return of the same. In his last work, „Ecce homo“, Nietzsche draws radical consequences in regard to this concept.

Lukas Schmutzer, geboren 1987 in Wien.
1998-2006 BGRG XIII Fichtnergasse, 1130 Wien.
Nach dem Wehrdienst 2007-2012 Studium der Philosophie
und der Germanistik (als Wahlfach) an der Universität Wien.

E-Mail: lukas.schmutzer[at]gmx.net

Teilnahme an Kongressen

- *Multidisciplinary Approaches to Linguistic and Literary Research*
23.-24. April 2010, Universität Spiru Haret, Bukarest.
- *Linguistic and Literary Research from a Descriptive and Historical Perspective*
15.-17. Mai 2009, Universität Spiru Haret, Bukarest.
- *Translation, Semiotics, Anthropology: Transferring Space And Identity Across Languages*
25.-26. Februar 2011, Universität Spiru Haret, Bukarest.

Wissenschaftliche Publikationen (Auswahl)

- 2011: „*Was du bist, bin ich auch, du Lump du!*“ *Über Nestroys rhetorische Kuriositäten.*
In: SYN 03, LIT-Verlag, Wien, 47-57.
- 2010: *De veritatibus disputandum est. Über und zu David Lynchs Mulholland Drive.*
In: SYN 01, LIT-Verlag, Wien, 88-100.
- 2009: *Die verlorene Ehre der Bianca M. Abwandlungen eines APA-Berichts: Ein Fallbeispiel.*
In: Annals of Spiru Haret University. Philology Series. Year XII, Issue 12,
vol. 1. Bukarest: Romania de Maine, 239-248.

Belletristik

- *Die camera obscura in der Schottentor-Passage*, Gedicht.
In: „über.morgen“, Jahr 2/Ausgabe 8, 28.5.2010, Verein zur Förderung
studentischer Eigeninitiativen, Wien, S. 12.
- *Auf der Wanderschaft.*
Lesung im Rahmen des Kongresses „Linguistic and Literary Research from a
Descriptive and Historical Perspective“ unter dem Vorsitz von Manfred
Wieneringer.